



Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu

01-04 KASIM 2018 / BURSA



T.C. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
MUSAFLARI İNCELEME ve KIRAAT KURULU BAŞKANLIĞI
الجمهورية التركية رئاسة الشؤون الدينية
REPUBLIC OF TURKEY THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS
REPUBLIQUE DE TURQUIE PRESIDENCE DES AFFAIRES RELIGIEUSES







Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 1937
İlmi Eserler: 266

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 978-625-7366-02-1
2021-06-Y-0003-1937
Sertifika No: 12930

Eser Yayın Kurulu Kararı
26.01.2021/02

© 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



Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu

01-04 KASIM 2018 / BURSA



DİB
YAYINLARI

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

İÇİNDEKİLER

▪ TAKDİM.....	13
▪ AÇILIŞ KONUŞMASI.....	15
Hafız Osman ŞAHİN	
▪ BURSA İL MÜFTÜLÜĞÜ VE İBNÜ'L-CEZERÎ KIRAAT SEMPOZYUMU BİLGİ NOTU.....	19
▪ ULUSLARARASI İBNÜ'L-CEZERÎ SEMPOZYUMU KONUŞMASI.....	21
Prof. Dr. Ali ERBAŞ	

BİRİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI ORTAM

▪ İBNÜ'L-CEZERÎ: HAYATI VE ESERLERİ.....	29
Prof. Dr. Ömer KARA	
▪ “İBNÜ'L-CEZERÎ: HAYATI VE ESERLERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	43
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR	
▪ CAMİÜ'L-ESÂNİD ÜZERİNDEN İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN BİYOGRAFİK SAFAHATI.....	49
Dr. Hazım HAYDAR	
▪ “CAMİÜ'L-ESANİD ÜZERİNDEN İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN BİYOGRAFİK SAFAHATI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....	89
İsmail IŞIK	
▪ İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİNİN OLUŞMASINDA BİR FAKTÖR OLARAK DÖNEMİN İLMÎ GELENEĞİ.....	97
Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN	



- “İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİNİN OLUŞMASINDA BİR FAKTÖR OLARAK DÖNEMİN İLMÎ GELENEĞİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....107
Dr. Öğr. Üyesi Nadir KARAKUŞ

İKİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD İLMİNDEKİ YERİ

- İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD İLMİNE DAİR ÇALIŞMALARI 115
Prof. Dr. Ğanim Kaddûrî HAMED
- “İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD İLMİNE DAİR ÇALIŞMALARI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ 155
Doç. Dr. Münteha MAŞALI
- İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ESERLERİNDE MED MERTEBELERİ, ÖLÇÜLENDİRME TERCİHLERİ VE UYGULAMAYA YANSIYAN HUSUSLAR.....159
Doç. Dr. M. Atilla AKDEMİR
- “İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ESERLERİNDE MED MERTEBELERİ, ÖLÇÜLENDİRME TERCİHLERİ VE UYGULAMAYA YANSIYAN HUSUSLAR” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....197
Doç. Dr. Ömer BAŞKAN

ÜÇÜNCÜ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD İLMİNDEKİ YERİ

- İLK DÖNEM DİL BİLİMCİLERİ VE ENDÜLÜSLÜ İLK TECVİD MÜELLİFLERİNİN HARFLERİN MAHREÇLERİ VE SIFATLARININ YORUMUNDA MUHAMMED B. CEZERÎ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ.....213
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇİFTCİ
- “İLK DÖNEM DİL BİLİMCİLERİ VE ENDÜLÜSLÜ İLK TECVİD MÜELLİFLERİNİN HARFLERİN MAHREÇLERİ VE SIFATLARININ YORUMUNDA MUHAMMED BİN CEZERÎ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....245
Osman EGİN
- TECVİDİN GEREKLİLİĞİ SORUNU: İBNÜ'L-CEZERÎ ÖNCESİ VE SONRASI.....247
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TETİK

- “TECVİDİN GEREKLİLİĞİ SORUNU: İBNÜ’L-CEZERÎ ÖNCESİ VE SONRASI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....273
Prof. Dr. Abdulmecit OKCU

DÖRDÜNCÜ OTURUM

İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN TECVİD İLMİNDEKİ YERİ

- İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN OSMANLI ÂLİMLERİNE ETKİSİ:
SAÇAKLIZADE MAR’AŞÎ ÖRNEĞİ 283
Prof. Dr. Salim Kaddûrî HAMED
- İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN VAKF-İBTİDA ALANINA İLİŞKİN
ÇALIŞMALARI.....341
Dr. Muhammed el-VÂİLÎ
- “İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN VAKF-İBTİDA ALANINA İLİŞKİN
ÇALIŞMALARI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....361
Mehmet KARA
- İBNÜ’L-CEZERÎ MUSHAFI: TASVİR VE TAHLİL MERKEZLİ BİR
İNCELEME.....365
Dr. Salah Sayir Ferhan al-ABÎDÎ
- “İBNÜ’L-CEZERÎ MUSHAFI: TASVİR VE TAHLİL MERKEZLİ BİR
İNCELEME” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....421
Doç. Dr. Muhammet ABAY

BEŞİNCİ OTURUM

İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

- İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN İHTİLAF KONUSU MESELELERİ İNCELEME
YÖNTEMİ.....433
Dr. Eymen Rüşdi SUVEYD
- “İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN İHTİLAF KONUSU MESELELERİ İNCELEME
YÖNTEMİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....445
Prof. Dr. Kemal KIDDE
- XV. YÜZYILDA KIRAAT İLMİNDE İBNÜ’L-CEZERÎ ETKİSİ
-KIRAAT VE TEFSİR ESERLERİ BAĞLAMINDA-.....453
Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR
- “XV. YÜZYILDA KIRAAT İLMİNDE İBNÜ’L-CEZERÎ ETKİSİ”
-KIRAAT VE TEFSİR ESERLERİ BAĞLAMINDA-” BAŞLIKLİ
TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....471
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ



- EN-NEŞR BAĞLAMINDA İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAATLERİ
DELİLLENDİRME VE DEĞERLENDİRME METODU 475
Dr. Mehdi DEHİM
- “EN-NEŞR BAĞLAMINDA İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAATLERİ
DELİLLENDİRME VE DEĞERLENDİRME METODU” BAŞLIKLİ
TEBLİĞİN MÜZAKERESİ 489
Prof. Dr. Mehmet DAĞ

ALTINCI OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

- İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TEBRİZ'DE YÖNELTİLEN SORULARA
VERDİĞİ CEVAPLARINDAKİ YÖNTEM VE KAYNAKLARI 501
Arş. Gör. Abdulaziz ez-ZU'BÎ
- “İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TEBRİZ'DE YÖNELTİLEN SORULARA
VERDİĞİ CEVAPLARINDAKİ YÖNTEM VE KAYNAKLARI”
BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ 507
Arş. Gör. Naci DEMİRCİ
- TECVİD VE KIRAAT ESERLERİ BAĞLAMINDA METİN TAHLİLİ
YÖNTEMİ: İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN EN-NEŞR'İNDEN ALINMA BİR
TECVİD METNİ ÖRNEĞİNDE 513
Dr. Âdil İbrahim EBÜ ŞAR
- “TECVİD VE KIRAAT ESERLERİ BAĞLAMINDA METİN TAHLİLİ
YÖNTEMİ: İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN EN-NEŞR'İNDEN ALINMA
BİR TECVİD METNİ ÖRNEĞİNDE” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN
MÜZAKERESİ 547
Mahmud AKKÂVÎ
- İBNÜ'L-CEZERÎ'DE İNDİRAC USULÜ 551
Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ
- “İBNÜ'L-CEZERÎ'DE İNDİRAC USULÜ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN
MÜZAKERESİ 581
Talip AKBAL*

YEDİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

- MÜTEVATİR NAKİLDEN SAHİH SENEDE BİR İSPAT
NAZARİYESİ 589
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İsa YÜKSEK

- “MÜTEVATİR NAKİLDEN SAHİH SENEDE BİR İSPAT NAZARİYESİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....615
Dr. Öğr. Üyesi Osman BAYRAKTUTAN
- KIRAAT SENETLERİNİN İBNÜ’L-CEZERÎ’DE TOPLANMASININ KIRAATLERİN MÜTEVATİRLİĞİ İLE ÇELİŞTİĞİ VEHMİNİN REDDİ.....627
Fuad Muhammed HATTÂB
- “KIRAAT SENETLERİNİN İBNÜ’L-CEZERÎ’DE TOPLANMASININ KIRAATLERİN MÜTEVATİRLİĞİ İLE ÇELİŞTİĞİ VEHMİNİN REDDİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....655
Prof. Dr. Muhammed Ali ATAFAY

SEKİZİNCİ OTURUM

İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

- YÖNTEM VE MAHİYETİ İTİBARI İLE KIRAAT İLMİNDE TAHRİRÂT GELENEĞİ: İBNÜ’L-CEZERÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME.....665
Dr. Öğr. Üyesi Recep KOYUNCU
- “YÖNTEM VE MAHİYETİ İTİBARI İLE KIRAAT İLMİNDE TAHRİRÂT GELENEĞİ: İBNÜ’L-CEZERÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....691
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÖKDEMİR
- İBNÜ’L-CEZERÎ TAHRİRAT ÇALIŞMALARINDA MUSTAFA İZMİRİ EKOLÜ 695
Muhammed Hasan BOSO
- “İBNÜ’L-CEZERÎ TAHRİRAT ÇALIŞMALARINDA MUSTAFA İZMİRİ EKOLÜ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....735
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI

DOKUZUNCU OTURUM

İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN ARAP DİLİ, HADİS, TEFSİR VE TABAKAT İLİMLERİNDEKİ YERİ

- İBNÜ’L-CEZERÎ VE DİLCİLİĞİ.....743
Prof. Dr. Âdem YERİNDE
Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR



- “İBNÜ'L-CEZERÎ VE DİLCİLİĞİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN
MÜZAKERESİ.....779
Prof. Dr. İsmail GÜLER
- BÜYÜK KIRAAT ÂLİMİ İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN
HADİŞÇİLİK YÖNÜ 781
Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN
- “BÜYÜK KIRAAT ÂLİMİ İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN HADİŞÇİLİK YÖNÜ”
BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....799
Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

ONUNCU OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ARAP DİLİ, HADİS, TEFSİR VE TABAKAT İLİMLERİNDEKİ YERİ

- BİR MÜFESSİR OLARAK İBNÜ'L-CEZERÎ.....805
Dr. Öğr. Gör. Sema ÇELEM
Arş. Gör. Zakir ARAS
- “BİR MÜFESSİR OLARAK İBNÜ'L-CEZERÎ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN
MÜZAKERESİ.....819
Doç. Dr. Harun ÖĞMÜŞ
- İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN GÂYETÜ'N-NİHÂYE FÎ TABAKÂTİ'L-KURRÂ
ADLI ESERİNİN TABAKÂTÜ'L-KURRÂ LİTERATÜRÜNDEKİ
YERİ.....825
Doç. Dr. Ali ÖGE
Arş. Gör. Hatice TEKİN
- “İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN GÂYETÜ'N-NİHÂYE FÎ TABAKÂTİ'L-KURRÂ
ADLI ESERİNİN TABAKÂTÜ'L-KURRÂ LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ”
BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....837
Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY

ON BİRİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ARAP DİLİ, HADİS, TEFSİR VE TABAKAT İLİMLERİNDEKİ YERİ

- ET-TEMHÎD FÎ ULÛMİ'T-TECVÎD NİÇİN YAZILDI?
İBNÜ'L-CEZERÎ ÜZERİNE BİR NİYET OKUMASI.....841
Prof. Dr. Nevzat TARTI

-
- “ET-TEMHÎD Fİ ULUMÎT-TECVÎD NİÇİN YAZILDI?
İBNÜ’L-CEZERÎ ÜZERİNE BİR NİYET OKUMASI” BAŞLIKLİ
TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....855
Dr. Öğr. Üyesi Kudat AYDIN
 - CUMHURİYET DÖNEMİNDE (1923-2018) İBNÜ’L-CEZERÎ
HAKKINDA YAPILAN İLMÎ ÇALIŞMALAR:
TESPİT VE TAHLİLLER.....867
Dr. Öğr. Üyesi Yakup YÜKSEL
 - “CUMHURİYET DÖNEMİNDE (1923-2018) İBNÜ’L-CEZERÎ
HAKKINDA YAPILAN İLMÎ ÇALIŞMALAR: TESPİT VE
TAHLİLLER” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....901
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇ
 - İBNÜ’L-CEZERÎ’YE NİSPET EDİLEN “EBEVEYN-İ RESÛL”
RİSALESİ ÜZERİNE BİRTAKIM MÛLAHAZALAR.....907
Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ
 - “İBNÜ’L-CEZERÎ’YE NİSPET EDİLEN EBEVEYN-İ RESÛL
RİSALESİ ÜZERİNE BİRTAKIM MÛLAHAZALAR” BAŞLIKLİ
TEBLİĞİN MÜZAKERESİ.....923
Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
-

ON İKİNCİ OTURUM
DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ

- ULUSLARARASI İBNÜ’L-CEZERÎ SEMPOZYUMU KAPANIŞ
OTURUMU.....935

TAKDİM

Diyanet İşleri Başkanlığımızın kadim birimlerinden olan Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, ilk olarak 1889 yılında Şeyhülslâmlık Makamı bünyesinde “Tetkik-i Mesahif Heyeti” adıyla kurulur. 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı Kanun’la bu heyet yeni kurulan Diyanet İşleri Reisliğine bağlanır. Bilahare “Mushafları İnceleme Kurulu” adını almış olan ve basılan mushaflar ile sesli ve görüntülü Kur’an yayınlarını incelemekle yükümlü olan Kurul; 2010 tarih ve 6002 sayılı Yasa ile “Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu”na dönüşür.

Kurul’a kıraat kelimesinin eklenmesiyle birlikte kıraat alanında çalışmalar yapmak da kurulun görevleri arasında yer almıştır.

Bu doğrultuda Kurulumuz tarafından 2012 yılında “I. Uluslararası Kıraat Sempozyumu”, 2015 yılında tecvid ve kıraat çalıştayları, 2017 yılında da “II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu” düzenlenmiştir.

Şimdi ise Kıraat ilmi tarihinin simge şahsiyetlerinden biri olan İbnü’l-Cezerî’nin ilmî kişiliği, kıraat alanına katkıları, başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere kıraat tedrisat yöntemlerinin oluşumu üzerindeki tesirleri vb. konuları da kapsayacak şekilde kıraat ilmi alanında yurt içi ve yurt dışından uzman kişiler ile üniversitelerin ilahiyat fakültelerinden akademisyenlerin de katılımıyla bir sempozyum gerçekleştirdik. Aşere-Takrib kıraat ilmini Osmanlı coğrafyasına taşıyan ve burada İbnü’l-Cezerî’ye ev sahipliği yapan Yıldırım Bayezid’in diyarı güzel Bursa’da bu Sempozyum’un icra edilmesinin ayrı bir anlam ve önemi bulunmaktadır.

Öncelikle ifade edelim ki bu Sempozyum’un amacı, İslam kültür ve ilim tarihinin temel taşlarından biri, aynı zamanda kıraat ilminin önde gelen şahsiyetlerinden olan el-İmam İbnü’l-Cezerî’yi tanımak ve tanıtmaktır. O, yaklaşık seksen yıllık ömrünü Allah’ın keliması olan Kur’an’a hizmet etmekle



geçirmiş ve Kıraat ilminin bizlere belirli bir disiplin içerisinde gelmesinde çok önemli katkıları olmuştur. Zira İbnü'l-Cezerî, sekizinci asır ortalarından dokuzuncu asrın ilk yarısına kadar geçen süre içinde başta Mısır olmak üzere Hicaz, Anadolu, İran ve Orta Asya coğrafyasını dolaşmış ve Kur'an ilimleri ile ilgili en geniş araştırmayı gerçekleştirmiş kıraat ve hadis âlimidir. Bu nedenle onun kıraat ilmini Osmanlı coğrafyasında tedris ettiği Bursa ilinde bu gün tertip edilen Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu, bilimsel ve teknik anlamda kıraat ilmine büyük katkılar sağlayacaktır.

12 oturum şeklinde 27 tebliğin sunulduğu ve müzakere edildiği dört gün süren “Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu” pazar günü kapanış ve değerlendirme oturumuyla sona ermiştir. Sempozyum'da İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı ortam, onun tecvid ve kıraat ilmindeki yeri ile Arap dili, hadis, tefsir ve tabakat ilimlerindeki yeri ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Gerek Sempozyum'un düzenlenmesinde, gerekse eserin yayına hazırlanmasında emeği geçenlere teşekkür eder, eserden istifade edilmesi temennisiyle saygılar sunarım.

AÇILIŞ KONUŞMASI

Hafız Osman ŞAHİN*

Sayın Diyanet İşleri Başkanım,

Sayın Valim,

Sayın Devlet Eski Bakanım,

Sayın Belediye Başkanım,

Saygıdeğer Protokol,

Yurt dışından 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 Kurulu Başkanlığımızca düzenlediğimiz “Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu” programımızın açılışına hoş geldiniz, safalar getirdiniz.

Toplumları en doğru yola ileten Kur'an'ı bizim için hayat rehberi kılan Yüce Rabbimize sonsuz hamdüsenalar olsun.

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

Sayın Başkanım, Değerli Katılımcılar!

Diyanet İşleri Başkanlığımızın kadim birimlerinden olan Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu, ilk olarak 1889 yılında Şeyhülislâmlık Makamı bünyesinde “Tetkik-i Mesahif Heyeti” adıyla kurulur. 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı Kanun'la bu heyet yeni kurulan Diyanet İşleri Reisliğine bağlanır.

* Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanı

Bilahare “Mushafları İnceleme Kurulu” adını almış olan ve basılan mushaflar ile sesli ve görüntülü Kur’an yayınlarını incelemekle yükümlü olan Kurul; 2010 tarih ve 6002 sayılı Yasa ile “Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu”na dönüşür.

Kurula Kıraat kelimesinin eklenmesiyle birlikte Kıraat alanında çalışmalar yapmak da kurulun görevleri arasında yer almıştır.

Bu doğrultuda Kurulumuz tarafından 2012 yılında “I. Uluslararası Kıraat Sempozyumu”, 2015 yılında tecvid ve kıraat çalıştayları, 2017 yılında da “II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu” düzenlenmiştir.

Şimdi ise Kıraat ilmi tarihinin simge şahsiyetlerinden biri olan İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliği, kıraat alanına katkıları, başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere kıraat tedrisat yöntemlerinin oluşumu üzerindeki tesirleri vb. konuları da kapsayacak şekilde Kıraat ilmi alanında yurt içi ve yurt dışından uzman kişiler ile üniversitelerin ilahiyat fakültelerinden akademisyenlerin de katılımıyla bu sempozyumu burada icra etmekteyiz. Aşere-Takrib kıraat ilmini Osmanlı coğrafyasına taşıyan ve burada İbnü'l-Cezerî'ye ev sahipliği yapan Yıldırım Bayezid'in diyarı güzel Bursa'da bu Sempozyum'un icra edilmesinin ayrı bir anlam ve önemi bulunmaktadır.

Öncelikle ifade edelim ki bu Sempozyum'un amacı, İslam kültür ve ilim tarihinin temel taşlarından biri, aynı zamanda kıraat ilminin önde gelen şahsiyetlerinden olan el-İmam İbnü'l-Cezerî'yi tanımak ve tanıtmaktır. O, yaklaşık seksen yıllık ömrünü Allah'ın keliması olan Kur'an'a hizmet etmekle geçirmiş ve Kıraat ilminin bizlere belirli bir disiplin içerisinde gelmesinde çok önemli katkıları olmuştur. Zira İbnü'l-Cezerî, sekizinci asır ortalarından dokuzuncu asrın ilk yarısına kadar geçen süre içinde başta Mısır olmak üzere Hicaz, Anadolu, İran ve Orta Asya coğrafyasını dolaşmış ve Kur'an ilimleri ile ilgili en geniş araştırmayı gerçekleştirmiş kıraat ve hadis âlimidir.

Bu nedenle onun kıraat ilmini Osmanlı coğrafyasında tedris ettiği Bursa ilinde bu gün tertip edilen Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu, bilimsel ve teknik anlamda Kıraat ilmine büyük katkılar sağlayacaktır.

12 oturum şeklinde 27 tebliğin sunulacağı ve müzakere edileceği dört gün sürecek olan “Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu” pazar günü kapanış ve değerlendirme oturumuyla son bulacaktır. Sempozyumda İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı ortam, onun tecvid ve kıraat ilmindeki yeri ile Arap dili, hadis, tefsir ve tabakat ilimlerindeki yeri ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Bu vesile ile katılımlarıyla bizleri onurlandıran Diyanet İşleri Başkanımıza, Sayın valimize ve belediye başkanımıza, üst düzey yöneticilere, sempozyum düzenleme heyeti, oturum başkanı, sunum ve müzakere yapacak hocalarımıza, özellikle yurt dışından teşrif eden hocalarımıza, müftülüğümüze ve çalışanlarına, katılımcı ehl-i Kur'an dostlarıma ve siz değerli misafirlere teşriflerinizden dolayı teşekkürlerimi arz eder, "Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu"nun hayırlara vesile olmasını Yüce Allah'tan niyaz eder, hepinize saygılar sunarım.

BURSA İL MÜFTÜLÜĞÜ VE İBNÜ'L-CEZERÎ|| KIRAAT SEMPOZYUMU BİLGİ NOTU

- Bursa İl Müftülüğümüzde 85 İl Müftülüğü Personeli, 5 İl Müftü Yardımcısı, 16 İlçe Müftüsü (1 İlçe Boş), 16 İl Vaizi, 53 İlçe Vaizi, 10 Cezaevi Vaizi, 1550 İmam Hatip, 473 Müezzîn Kayyım, 702 Kur'an Kursu Öğreticisi, 178 Büro Personeli (Şube Müdürü, Şef, VHKİ. vs.) olmak üzere **toplam 3064 kadro dolu, 97 kadro boştur.**
- İlimizde 335 Kur'an Kursu (3 A Grubu, 29 B Grubu, 303 C Grubu Kur'an Kursu) ve 1744 Cami (9 A Grubu, 42 B Grubu, 562 C Grubu, 1098 D Grubu, 33 E Grubu Cami) ile din hizmetleri verilmektedir.
- Sempozyum, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığınca 2018 Eylem planı dahilinde Kıraat ilmi tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan İbnü'l-Cezerî'nin (Ebül-Hayr Semsüddin Muhammed b. Muhammed) ilmî kişiliği, kıraat alanına katkıları, başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere Kıraat öğretim yöntemlerinin oluşumu üzerindeki tesirlerini kapsamaktadır.
- Kıraat ilmi, Kur'an-ı Kerim'in yazıldığı gibi okunmasından ve tevatür yani sağlam ve güvenilir haber hâlinde çeşitli okunuş şekillerinden bahseder. Faydası; Kur'an-ı Kerimin kelimelerini telaffuz hususunda, hataya düşmekten korumak; tahrif ve tağyirden (değiştirilmekten) muhafaza etmektir. Bu da, kıraat imamlarının (âlimlerinin) kıraatini bilmek ve birbirinden ayırmakla mümkündür. Bu ilim, Kur'an-ı Kerim'e çok yakın alakasından dolayı, dinî ilimlerin önde gelenidir. Kıraat ilmini öğrenmek ve öğretmek, Müslümanlara farz-ı kifâyedir.
- İbn-ül-Cezerî eserindeki beytlerde; "Tecvidi öğrenmek, ona riayet etmek kat'î bir farzdır. Kim, Kur'an-ı Kerim'i tecvidsiz okursa gü-

nahkâr olur. Çünkü, onu, Allah Teâlâ tecvidle indirdi ve bize kadar da böylece (tecvidle) geldi. Tecvid; tilavetin süsü, eda ve kıraatin de zinetidir.” der.

- Sempozyum neden Bursa’da yapılmaktadır? Türkler arasında kıraat ilmi devamlı okunup okutuldu. Sultan Yıldırım Bayezid Han, kıraat âlimi İbn-ül-Cezerî’yi 1395 (H. 797) senesinde Bursa’ya davet eder. İbn-ül-Cezerî de kıraat ilmi ile ilgili en büyük eserini Bursa’da yazar. 805 (m. 1402) yılında Timur ile Yıldırım Bayezid Han arasında vukû’ bulan Ankara Savaşı’ndan sonra, Timur Han Bursa’ya kadar gelir, -ki o da, ilme ve âlimlere çok değer verirdi- İbnü’l-Cezerî hazretlerini alıp Mâverâünnehir’e götürür.
- İbnü’l-Cezerî diye bilinen Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî (ö.833/1429) İslami ilimlerin yanı sıra özellikle kıraat konusunda ciddi eserler vermiş ve kendinden sonraki dönemlere çığır açmış büyük bir âlim olarak tanınmıştır. Kıraat ilmine dair verdiği eserlerin yanında kıraat ilmine yeni başlayacak olanlara yönelik “el-Mukaddime fî mâ yecibu ‘alâ kârii’l-Kur’ân en ya’lemehû” adlı manzum bir tecvid yazmıştır. Mukaddime; 15. yüzyıldan itibaren İslam âleminde, özellikle Osmanlı medreselerinde asırlarca okutularak ezberletilmiş, dolayısıyla büyük bir şöhret kazanmış 109 beyit ve 16 baptan müteşekkildir.
- İbnü’l-Cezerî’nin söz konusu bu manzum eserinin Osmanlı Türkçesi’ne çevirisi, 18. yüzyıl Osmanlı toplumundaki Nakşibendî-Müceddidî tarikatının en önemli temsilcilerinden Mehmed Emin Tokadî tarafından yapılmıştır.
- İbnü’l-Cezerî; kıraat ve hadis ilmini Anadolu’ya yayan mümtaz bir âlimdir.
- Kıraat ve hadis ilmine ait 53 eseri vardır.

ULUSLARARASI İBNÜ'L-CEZERÎ SEMPOZYUMU KONUŞMASI

Prof. Dr. Ali ERBAŞ*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَلْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا يَسِّرُهُ * مِنْ نَشْرِ مَنْقُولِ حُرُوفِ الْعَشْرَةِ ثُمَّ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ
السَّرْمَدِيِّ * عَلَى النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ تَلَا * كِتَابَ رَبِّنَا عَلَى مَا أَنْزَلَا.

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 hamdüsenalar olsun.

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

Vahyin ilk muhatabı olup Kur'an'la her daim hemhâl 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.

Saygıdeğer ilim adamları, kurrâ, huffâz, ehl-i Kur'an, yurt içi ve yurt dışından toplantımızı teşrif eden muhterem hocalarımız!

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

Başkanlık olarak tertip ettiğimiz “Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu”na; bugünün konusu olan İbnü'l-Cezerî'nin mührünü vurduğu bu topraklara, Bursamıza hepimiz hoş geldiniz.

* Diyanet İşleri Başkanı

Bu seçkin heyetin malumudur ki;

“خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ”

“Sizin en hayırlınız, Kur’an’ı öğrenen ve onu öğreteninizdir.” hadisiyle müjdelenen idealin neticesinde ortaya konan kadim ve bereketli mükte-sebatın günümüz ilim dünyasıyla buluşması, etraflıca istişarede bulunmayı öncelikli olarak hak etmektedir. Bu itibarla, her biri alanında uzman ilim adamlarımızın, İbnü'l-Cezerî ve onun kıraat ilmindeki yerine dair konuları burada etraflıca ele alacak olmalarının, ilm-i kıraat alanındaki önemli bir ihtiyaca cevap vereceğini ümit ediyorum.

Kıymetli Misafirler!

Bizlere varoluşu ve gayeyi izah eden, kendimizle, Rabbimizle, insan, eşya, tabiat ve kâinatla ilişkimizi düzenleyen bir hayat rehberi olan Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek, okumak ve öğretmek Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden bugüne hem ibadet hem de dinî bir görev addedilmiştir.

Söz konusu asil gayenin en önemli yansıması olarak tebarüz eden kıraat ilmi, “Oku!” emriyle başlayarak bilgiyi ve bileni yücelten ilahi vahyi ilk öğrenen, ilk okuyan, ilk yaşayan ve ilk öğreten insan olan Peygamberimizin fem-i muhsininden sadır olduğu şekliyle telaffuz edilerek kıyamete kadar taşıma çabasının adıdır. Bu çabanın bir sonucu olarak kıraat ulemamız, Sahabe-i Kiramın Peygamberimizden öğrendiği tilavet şekillerini sonraki nesillere bir taraftan şifahen aktarmışlar, diğer taraftan da âdeti her bir Kur'an harfinin nasıl okunması gerektiğini, en ince ayrıntısına kadar kayda geçirmişlerdir. Bu şekilde, Kur'an'ın okunuşu ve nüzûl dönemindeki telaffuz biçimleri, sonraki nesillere hem sadırlarda hem de satırlarda muhafaza edilerek taşınmıştır.

Bu noktadan hareketle ifade edelim ki, teorik ve pratik boyutuyla erken dönemlerden günümüze değin, değerini ve ideal konumunu her daim muhafaza eden kıraat ilmi; öncelikle, Kur'an'ın nüzul dönemindeki okunuş biçimini tespit etme ve onu asli şekliyle nakletme amacıyla neşet etmiştir. Söz konusu gayeyi merkeze alan çalışmalar, zaman içerisinde vakıf-ibtida ve mushaf imlası gibi çeşitli alt disiplinler çerçevesinde açılım sergileyerek daha geniş bir muhteva kazanmıştır. Bu meyanda, Kur'an'ın estetik yönünün tebarüz ettiği ilm-i kıraatin üzerinde önemle durduğu alanlardan biri, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimesi*'nde en temel ifadesiyle; “*harflerin mahreç ve sıfatlarını hakkıyla telaffuz etme*” anlamına gelen ve

“إِغْطَاءُ الْحُرُوفِ حَقَّهَا مِنْ كُلِّ صِفَةٍ وَمُسْتَحَقَّهَا”

şeklinde müellifin tarifte bulunduğu tecvid ilmidir. Bu bağlamda söz konusu disiplin, İbnü'l-Cezerî'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.

Değerli Misafirler!

Kıraat ilmi, Enbiyâ suresinin 10. ayetini;

“لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ...”

“Andolsun, size öyle bir kitap indirdik ki sizin bütün şeref ve şanınız onda-dır...” şiar edinen ve bu inancını her daim canlı tutan eslâfımızın, ecdadımızın zihin ve gönül dünyasında 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 bunun en bariz göstergesidir. Bu çerçevede, Anadolu'daki kıraat eğitim-öğretimi açısından dönüm noktası kabul edilen ve *en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr* başta olmak üzere pek çok muhalled eseri bizlere miras bırakan ve dört gün boyunca burada hayatını, eserlerini, kıraat ilmindeki müsellemler konumunu müzakere edeceğimiz İbnü'l-Cezerî'yi minnet ve rahmetle yâd ediyoruz.

Buradaki hazırun gayet iyi bilmektedir ki ilm-i kıraat, büyük bir sabır ve özveriye gerekli kılmaktadır. Bu uğurda büyük fedakârlıkta bulunarak Osmanlı dönemiyle aramızda köprü oluşturan ve her türlü zorluğa rağmen kıraat öğretiminin kesintiye uğramadan bugünlere gelmesine vesile olan Ali Rıza Sağman, Kesikbacak İsmail Bayrı, Ali Üsküdarlı, Gönenli Mehmet Efendi, Mehmet Rüşdü Aşıkkutlu, Hasan Akkuş, Mehmet Çevik, Abdurrahman Gürses, İsmail Biçer, Safvan Çakıroğlu, Abdullah Hatipoğlu ve diğer üstatlarımıza çok şey borçlu olduğumuzu bir kez daha ikrar edip hepsini rahmetle anıyoruz. Başta reisülkurrâ Ahmet Arslanlar, Mustafa Demirkan, Mikdat Temiztürk hocalarımız olmak üzere, bu ulvi hizmeti devam ettiren tüm hocalarımıza da şükranlarımızı arz ediyoruz.

Kıymetli Misafirler!

Diyanet İşleri Başkanlığı olarak -elhamdülillah- Kur'an merkezli eğitim-öğretim faaliyetlerini, 4-6 yaş Kur'an kurslarından, hafızlık eğitimine

kadar en doğru metodolojiyle ve alanında yetkin insan kaynağımızla en ideal boyutta icra etmeye çalışıyoruz. Bu, fevkalade şükrü mucip bir husustur.

Bu meyanda, başından itibaren vurguladığımız ilim geleneğimizin muhkem kalesi ilm-i kıraat, günümüzde Başkanlığımızın uhdesinde yer alan aşere-takrib kurslarıyla, aslına uygun bir şekilde sürdürülmektedir. Ancak bütün bu çalışmalara ilaveten, kıraat alanının temel metinlerinin derinlemesine incelenmesini esas alan ve kaynaklara vukûfiyeti daha üst düzeye taşıyacak kıraat araştırmalarının yapıldığı “araştırma merkezleri”ne ihtiyacımızın olduğunu ifade etmeliyim. Zira kıraat tedrisatı, mushaf imlası ve tecvid uygulamalarında görülen birtakım farklılıkların, ilmî ölçütlere dayalı olarak izahı ve sahih olanın ortaya çıkarılması da bu yetkin yolla 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 izahtan varestedir.

Bu meyanda, İstanbul Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi’nde ihdas ettiğimiz reisülkurrâlık kürsüsünü, zikredilen gayeye matuf ilk ve önemli bir adım olarak görüyorum. 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 Hazırın!

Konuşmama son verirken, Sempozyum’un mahiyetini anlamlı kılacağını düşündüğüm İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibesi*'nde yer alan şu beyitleri, siz ehl-i Kur'an'la paylaşmak istiyorum.

فَالْإِنْسَانُ لَيْسَ يَشْرَفُ * إِلَّا بِمَا يَحْفَظُهُ وَيَعْرِفُ
لِذَاكَ 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 şerefliisidir.”

Bu duygu ve düşüncelerle, yaşadığımız dünyanın yüce kitabımız Kur'an'ın evrensel hakikatleriyle mamur olmasını, insanlığın bu büyük hazineyi layıkıyla istifade etmesini umuyor, ahirete irtihal eden Kur'an hadimlerine



Yüce Allah'tan rahmet diliyor; hayatta olanlara sıhhat ve afiyet içerisinde daha nice hizmetler nasip etmesini niyaz ediyorum.

İbnü'l-Cezerî özelinde 4 gün boyunca devam edecek Sempozyum'un istifadeye medar olmasını temenni ediyorum. Cenab-ı Hak'tan, bu birlikteliğimizi Kur'an'a hizmet sadedinde samimi bir çaba olarak kabul buyurmasını niyaz ediyorum, hepinize saygılar sunuyorum.

BİRİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI ORTAM

Oturum Başkanı
Osman TIRAŞÇI

01 KASIM 2018
(11.00 – 13.00)

İBNÜ'L-CEZERÎ: HAYATI VE ESERLERİ

Prof. Dr. Ömer KARA*

Saygıdeğer Hocalarım, Kıymetli Meslektaşlarım, Değerli Hazırun!

Hepinizi saygıyla, hürmetle selamlıyorum. Tebliğime başlamadan önce bir iki önemli noktaya temas etmek istiyorum. Öncelikle aramızda Ğanim Kaddûrî Hamed ve Tayyar Altıkulaç gibi Arap dünyasından ve Türkiye'den üstadlar var. Ayrıca kendilerinden ders aldığım kıymetli hocalarım mevcut. Huzurlarında tebliğ sunmamı, bir öğrencinin hocalarına ders takriri olarak değerlendirmelerini umuyor, eksiklerimi ve hatalarımı düzeltmelerini, sürç-i lisan edersek hoş görmelerini arzuluyorum. Diğer bir konu, sürem kısıtlı olduğu için tebliğimi son derece muhtasar olarak sunmak durumunda kalacağım. Ayrıntıları tebliğin yayınlanmış şeklinden bulmak mümkün olacaktır. Bir başka nokta, tebliğde -zaman tasarrufu için- tarihleri sadece hicri olarak vereceğim. Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığımızın ve Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulunun hem genel anlamda uluslararası düzeyde hem de kıraat alanıyla ilişkili daha özel konularda yaptığı sempozyumları bir gelenek hâline getirmesinden dolayı emeği geçen bütün ekibi kutluyorum.

Tebliğim iki bölüm hâlinde tasarlanmıştır. Hayatı bölümünü, hem kronolojik olarak -tespit edebildiğim kadarıyla- doğumdan ölümüne kadar bir hiyerarşi içerisinde sundum hem de bu tarih süreci içerisine müellifin eserlerini yerleştirmeye çalıştım. İlmî şahsiyeti ve eserleri bölümünü ise eserlerini ta'dad etmek ve tanıtmak yerine kategorik olarak üstadın uzman olduğu veya katkı yaptığı alanlarda önemli eserlerini bir kısım değerlendirmeler eşliğinde sunmaya çalıştım.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

HAYATI

Tam adı Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî'dir. Cezerî nisbesi, dedesinin Dicle ile Fırat arasında kalan Ceziretü İbn Ömer (Bugünkü Şırnak ilinin Cizre ilçesidir. Bu bölgenin bu ismi alması, ya Dicle ve Fırat nehirlerinin ortasında kalmasından ya da Dicle'nin etrafını sarmasından dolayıdır.) bölgesinden olmasına bağlanır. Müellif, hem Cezerî şeklinde nisbe olarak hem de İbnü'l-Cezerî şeklinde künye olarak anılmaktadır. Öteki Cezerî nisbeli müelliflerden ayrılması için İbnü'l-Cezerî nisbesinin tercih edilmesi daha münasip durmaktadır.

25 Ramazan 751 (26 Kasım 1350) tarihinde Şam/Dımaşk'ta doğdu. Çocukluğu Şam'da geçmiştir. İlk tahsiline babasından başlamış, Kur'an'ı defalarca okumuştur. [Cami, s. 127] Ebu'l-Hasan el-Kudsi'yle (764) 762 yılında ilk hatmini yaptıktan sonra iki yıl yanında kalmış, defalarca Kur'an'ı hatmetmiştir. [Cami, 128-9] Ebû Ali Hasan b. Abdillâh es-Suruci'den (764) Ebû Amr kıraatini ve bir takım kıraat usullerini (ıstılah ve rumuzları) almış, Şâtıbî'nin *Hırzu'l-Emani*'sinin büyük bir kısmını ezberlemiştir. 3 yıl kadar bu hocasından faydalanmıştır. 13 yaşlarında iken 764 yılı Kur'an'ın hıfzını tamamlamış, 765 yılında da hatimle teravîh kıldırma görevini ifa etmiştir. Bu yıl babasının da hocası olan Ebû Abdillâh Muhammed el-Habbaz el-Ensari'den hafızlık icâzeti almıştır. [Gaye, II/217]

765 yılında İbnü'l-Buhârî'nin talebelerinden hadis almaya başlamıştır. İbn Sellar diye meşhur olan Eminüddin Abdülvehhab b. Yusuf'tan 765 yılı şevvalinde *Şâtıbiyye* ve *Teyşîr* ile birlikte Ebû Amr'ın kıraatini okumaya başlamış, 766 yılında hatmetmiştir. Daha sonra 766-767 yıllarında Hamza b. Habib ez-Zeyyat'ın kıraatiyle bir hatim yapıp sonra da Nafi ve İbn Kesir kıraatlerini cemederek Ra'd suresinin sonuna kadar okumuştur. Senelerce kendisinden değişik ilimler de dersler almıştır. [Cami, s. 130-31; Gaye, I/483]

767 yılında kendi ifadesiyle hocaları arasında tecvidi en iyi bilen Ebû İshak İbrahim b. Abdullâh el-Hamevî'den (773) tecvid ilmini öğrenmiş, kıraat-ı sebâyı cem' usulüyle okumuştur. [Cami, 146; Gaye, I/30, 81] Aynı yıl Şihabuddin Ahmed b. Receb'den (775) bir müddet ders almıştır. İlâveten kendisi birçok kıraat kitabını takrir etmiş, cem' ve ifrad usulüyle Asım kıraati başta olmak üzere birçok kıraat okumuştur. [Cami, s. 148-9; Gaye, I/53] Aynı yıl İbn Tahhan diye meşhur olan Şihabuddin Ahmed b. İbrahim'den (771) ders almış, İbn Amir ve Asım kıraatlerini; İbn Amir ve Kisai kıraatlerini cem usulüyle okumuş,

el-Ehvezi'nin el-Veciz'ini takrir etmiş, Tecvid ilmi ve yazmanın inceliklerini öğrenmiş, ve icâzet almıştır. [Cami, s. 149-50; Ğaye, I/33-4]

768 yılında Ebu'l-Meali Muhammed b. Lebban'dan (776) kıraat-ı sebayı on kitap eşliğinde cem usulüyle okumaya başlamış, daha sonra hacca gitmeye niyetlenmiş, Ramazana kadar bitirmek için dersleri yoğunlaştırıp hatmetmek için kendisinden izin istemiş, kabul görmemiştir. Dersi yarıda keserek babasıyla birlikte hacca gitmiştir ki bu ilk haccıdır. Zilkade ayında Medine'de Harem-i Şerif İmam Hatibi Ebû Abdullah Muhammed b. Salih el-Medeni'den Bakara suresinin 25. ayetinin sonuna kadar cem' usulüyle kıraat okumuştur. Aynı zamanda Ebû Abdullah Muhammed el-İşbili'nin *Kafi* adlı eserile; Dâni'nin *Teyisîr*'ini tedaris etmiştir.

Medine'de bir yıl kalan İbn Cezerî, hac dönüşü Dımaşk'ta 769 yılında İbn Lebban'la hatmini tamamlamış, sonra ikinci bir hatim yapmış ve birçok kıraat kitabını okumuştur. Hocası Seriyyüddin Ebu'l-Fida'nın huzurunda kendisine kıraat icâzeti vermiştir. [Cami, s. 155-6, 193]

769 yılı Ramazan'ın başında yine babasıyla birlikte Mısır'a gelmiştir (ilk sefer). Burada ilk olarak Ezher Camii imamı ve Mısır reîsülkurrâsı Fahreddin ed-Darir el-Bülbeysi ile görüşmüştür. Daha sonra İbnü'l-Cündi Seyfuddin Ebubekir el-Hanefî'den cem' usulüyle kıraat okumaya başlamış, Nahl suresi 90. ayete gelince hocası vefat etmiştir. İbnü'l-Cündi'nin tavsiyesiyle İbnü'l-Bağdadi diye meşhur olan Takiyyuddin Ebû Muhammed Abdurrahman el-Vasiti (775) [Cami, 202-3; Ğaye, I/332] ve İbnü's-Saîğ diye meşhur olan Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hanefî'den kıraat-ı seba'yı tahsil etmiştir. Bu yıl içinde Ebû İshak İbrahim b. Ahmed el-Balebekki'den (798) Ebu'l-Kasım es-Safravi'nin *Kitabü'l-İ'lan*'ını okumuştur. [Cami, 207-8] 18 yaşında olduğu bu sırada başladığı eseri *et-Temhid fi ilmi't-Tecvid*'i 769 yılının 5 Zilhiccesinde Kahire'deki Zahirîyye Medresesi civarında tamamlamıştır.

Bir yılı aşkın bir zaman Mısırdaki kalan Cezerî, 770 yılı başında Dımaşk'a dönmüştür. Burada kaldığı süre içerisinde İbn Lebban'ın derslerine devam etmiş, bir taraftan da hocalarının izniyle Emevi Camii'ndeki Kubbetü'n-Nesr'de kıraat okutmaya başlar ki 795 yılında Anadolu'ya kaçmasına kadar bu derslerine 25 yıl devam edecektir. [Cami, s. 117] İbn Setih namı Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Ensari'den *Şâtıbiyye* ve *Raiyye*'yi okumuştur. [Cami, 221] Dımaşk Maliki kadısı Cemalüddin Muhammed el-Mesallati'nin (771) derslerine katılmış, kıraat ve hadis dersleri alarak icâzet almıştır. [Cami, s. 193-4] 770 yılında ilk oğlu Ebu'l-Feth Muhammed doğmuştur.

771 yılında evebeyniyle birlikte tekrar Mısır'a gelmiştir (2. sefer). Daha önce ders aldığı İbn Saiğ'den aşereyi, İbn Bağdadi'den de on kıraat imamıyla birlikte İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan Basri kıraatlerini okumuştur. Yine Bahauddin Ebû Muhammed el-Mekki'nin (776) derslerine devam etmiş, icâzet almıştır. (Cami, s. 198-9) Ayrıca Muhammed b. İshak el-Eberkuhi ve Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyati'nin öğrencilerinden hadis almıştır. Şafii fakihi Cemalüddin Ebû Muhammed Abdurrahim b. Hasan el-İsnevi ve benzeri hocalardan fıkıh dersleri almıştır. Yemen kârîsi Ebu'l-Hasan Ali b. Şeddad el-Bürâi'den ders almak için yanına gitmek istemiş, Şam'a dönmüş, ailesi izin vermediği gibi bu sıralarda kıraat ilmi okumak için gelenlerin sayısı çoğalmış, o yıl içinde üstad da vefat etmiştir. 18 yaşında iken Emevi Camii'nde Kubbetü'n-Nesr altında yapmaya başladığı kıraat dersi meşhur olmuş, Fastan, Tunustan, Endülüsten, Hindistandan, Anadolu'dan ve Acem diyarından talebeleri olmuştur. Bir taraftan ders verirken diğer taraftan da ders almaya devam etmiştir. Örneğin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hevvari (780) ve Ebû Cafer Ahmed b. Yusuf er-Ruayni (779) gibi müderrislerden kıraat dersleri almış, birçok kıraat kitabını okumuştur. (Cami, s. 189-190; Ğaye, I/152, II/60) Şemsuddin Muhammed b. Abdullah el-Makdisi'den (773) Müfredetü Yakub'u okumuştur. (Cami, 203-4)

772 yılında Balebek şehrinde Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülkerim el-Ba'lebekki'den dersler almış, Ebû Yusuf Ahmed b. Hüseyin el-Kefri'den kıraat-ı sebâyı başından sonuna kadar hatmetmiştir. Aynı yıl Nihayetü'd-Dirayat fi esmai ricali'l-kıraat adlı eserini yazmaya başlamıştır ki, 16 Cemaziyelahir 774 yılında tamamlayacaktır. (Ğaye, II/308)

773 yılında da Ebû Abdillâh Muhammed el-Belevi'den dersler almış, 774 yılında İbn Kesir'den fıkıh tahsil etmiş ve fetva icâzeti almıştır. 777-778 yılları arasında iki yıl boyunca Emevi Camii Kubbetü'n-Nesr'de kıraat derslerine kesintisiz devam etmiştir. Yine bu dönemde İbn Kavalic diye meşhur olan Bedruddin Muhammed'den (778) de Kubbetü'n-Nesr altında birçok kıraati okumuş, icâzet almıştır. (Cami, 217-8)

778 yılında tekrar Mısır'a gelmiş, (3. Sefer). Burada Ziyauddin Sadullah el-Kazvini'den usul ve belagat dersleri yanında fıkıh dersleri görmüş, icâzet almıştır. Yine Ömer b. Reslan el-Bulkini'den (805) de fıkıh dersleri okumuş, icâzet almıştır. Başka hocalardan da ders alan İbnü'l-Cezerî, Mısırdaki yedi yıl kadar kalmıştır. Bu tarihlerde İskenderiye'ye gelmiş, burada İbn Abdisselam ve İbn Nasr'ın talebelerinden hadis dinlemiştir. Muhyiddin Abdülvehhab

el-Karavi el-İskenderi'den (788) Malik'in Muvatta'ı ile birlikte Şemsuddin ez-Zehebi'nin bir kısım cüzlerini; Safravi'nin Kitabı'l-İ'lan'ını okumuştur.

(Cami, 218-9)

779 yılında Memluk sultanı Zahir Berkuk'un danışmanı olarak tevki'ud-dest (tuğrakeş-nişancı) görevini almıştır. 780 yılında yılında Ebubekir Ahmed adlı çocuğu dünyaya gelmiştir.

782 yılı Şaban ayında hocası İbn Sellar'ın vefatı üzerine Ümmüs-Salih Türbesi kıraat şeyhliği görevini de üstlenmiştir.

783 yılında Nihaye adlı tabakat eserini ihtisar etmeye başlamış, 795 yılında yılında tamamlamış, adını Ğayetü'n-nihaye koymuştur. (Ğaye, II/358)

785 tarihinde tekrar Şam'a dönmüştür. Kubbetü'n-Nesr altında kıraat okutmaya devam etmiş, kendisine Adiliyye Medresesinin kıraat şeyhliği görevi verilmiştir. Ayrıca Daru'l-Hadisi'l-Eşrefiyye şeyhliğine getirilmiş, yine Sultan Berkuk tarafından İbnü'l-Hüsbani Şihabüddin Ahmed b. İsmail'den boşalan Şam'daki Camiu't-Tevbe'nin hatipliğine atanmıştır ki, bu görev yüzünden İbnü'l-Hüsbani ile arasındaki ihtilaf senelerce sürecektir. Bir müddet Atabekiyye Medresesinin şeyhliğini yapmış olan Cezerî, Sultan Zahir Berkuk'un atabegi olan Aytemiş'in üstaduddarı Emir Kutlubey'in kendisine bazı idari görevler vermesi üzerine defalarca Mısır'a gidip gelmiştir. 788 yıllarında Dımaşk'ta kendi nafakasıyla bir Daru'l-Kur'an inşa ettirmiştir.

789 yılında Ebu'l-hayr Muhammed adlı çocuğu dünyaya gelmiştir.

791 yılında Mısır ve Suriye Memluk sultanları arasında savaş çıkınca, Timur burayı işgal etmiş ve yağmalamıştır. Bu sırada İbn Cezerî, kendi yaptırdığı Daru'l-Kur'an'dadır. Suriye perişan hâldedir. Timur da İbn Cezerî'yi aramaktadır. Herkes bir sığınak peşinde iken o da dualara sığınmış ve meşhur dua ve zikir eseri *Hısnu'l-Hasin*'i kaleme almıştır. Bu eserini yazdıktan birkaç gün sonra düşman bu ülkeyi terk etmiştir. Timur'un hışmından şimdilik kurtulmuştur. Ne var ki daha sonra korktuğu bu şey, başına gelecektir.

792 yılında Ebû Abdillah Muhammed b. Arefe et-Tunusi (803) hac maksadıyla Mısır'a gelince kendisiyle tanışmış, onunla birlikte ikinci kez hacca gitmiştir. Hac sonrası Mısır'a birlikte dönmüşler, burada kendisinden ders görmüş, icâzet almıştır. (Cami, 219-221) Kendisi 793 yılı Şaban'ında Şam'da Şafii kadılığına getirildiğini kaydetmiştir. Ancak diğer kaynaklardaki bilgilere göre naib-i saltanat Yelboğa'nın müdahalesiyle Berkuk, eski kadı Şerefuddin Mesud'un göreve devam etmesini uygun görmüştür.

793 yılında Aytemiş'in vakıflarında muhasebeci ve sorumlu müdür olarak görev yapmıştır. Bu görevi yaptığı sıralarda su-i istimal yaptığı gerekçesiyle soruşturma açılmıştır.

794 yılında Mısır'a çocuklarıyla geldiğinde Ebû İshak el-Balebekki'den oğlu Ebubekir Ahmed ile birlikte Ebu'l-Kerem eş-Şehrezuri'nin *Kita-bu'l-Mısabah*'ını okumuştur. (Cami, 208)

795 tarihinde Atabeg Aytemiş'le aralarındaki dava konusuyla ilgili olarak Mısır'dan Dımaşk'a gelen İbn Cezerî, İbnü'l-Cemaa Muhibb el-Burhan'ın ayrılmasıyla Kudüs'teki Salahiyye Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. 797 yılı başlarına kadar bu görevi sürdürmüştür. Bu görevde iken Mısır Sultanı Kutlubeg'i israftan dolayı eleştirmiş, bundan dolayı da Kutlubeg İbn Cezerî'nin arası açılmıştır. Yine İbn Cezerî'nin kurduğu Şam'daki Daru'l-Kur'an'ın Şerefüddin Mesuddan boşalan müdürlüğünü vermişti. Rivayete göre Cezerî bu sıralarda sıkıntılı durumdaki fıkıh hocası İbn Kesiri, Kutlubeg'in tuğrasını kullanmak suretiyle sıkıntısından kurtarmıştı. Bunun üzerine görevinden azledilmiştir.

Aynı yıl (795) Kahire'ye gitmiş, Şaban ayında mal varlığını yönettiği Kutlubeg'le hesap görmek üzere Kudus üzerinden Dımaşk'a dönmüştür. İbn Cezerî ile Kutlubeg arasında uzun zaman devam eden anlaşmazlık sebebiyle Kahirede yapılan yargılama sonucunda Kutlubeg'in İbn Cezerî'den büyük miktarda alacaklı olduğuna hükmedilmiştir. Bu karar üzerine Mısır'daki mallarına el konan İbn Cezerî, yargılama biçimini ve verilen hükmü zulüm olarak nitelendirmiş, 795 yılı 1 Cemâziyelâhir'de Kahire'den kaçmış, İskenderiye'ye gitmiştir. Burada bir müddet kalan müellif, 1 Receb'te deniz yoluyla Antakya'ya geçmiştir. Orada yörenin kadısı ve kurrâları kendisini karşılamış, aralarında Larende şeyhulkurrâsı Eminüddin Muhammed et-Tebrizî vardır. Antakya'da kaldığı süre içerisinde kurrâya ders vermiş, bazılarını icâzetlendirmiştir. Buradan Karaman mülküne gelir. Alauddin Keykubat kendisini Konya'da karşılar. Konyadan Bursa'ya gelir. Mallarının müsaderesinden 783 yılında Dımaşk'a gelip kendisinden kiraat alan talebesi Mümin b. Ali er-Rumî'nin haberi olunca olayı Yıldırım Bayezid'e aktarmış, Bayezid kendisini Bursa'ya davet etmiş, adına da Ulu Cami yanında Daru'l-Kurra'yı inşa ettirmiştir. Bursa'ya gelince öğrencisi Mümin er-Rumî'nin misafiri olmuş, Sultan Yıldırım Bazeyid ile buluşmuştur. Kendisine izzet ikramda bulunan Bayezid, Bursada kalmasını istemiş, kendisine muallim-i sani ünvanı ve dolgun bir maaşla Daru'l-Kurra'nın riyasetini vermiştir. Bu görevde takriben

iki buçuk ay kalan Cezerî'ye Memluk Sultanı tarafından gasbedilen malî imkânları iade edilir.

798 yılının şevvalinden itibaren üç ay boyunca Bayezid'in dinî danışmanı ve ordu hocası olarak İstanbul muhasarasına katılmıştır. 7 ay kadar süren muhasara, Macarların Tuna nehrini geçerek Sofya'ya yürümleri sebebiyle kaldırılmıştır. Aynı yıl 28 Zilhiccesinde Niğbolu Savaşı'na katılmıştır. Savaştan sonra Bursa'ya dönmüş, kendisine “muallim-i sultani” ünvanı verilerek Yıldırım Bayezid'in çocuklarına (Musa, Mehmed, Mustafa) hoca tayin edilmiştir.

Bursada yedi yıl kadar kalan İbn Cezerî, 805 yılına kadar bir taraftan tedrisle uğraşırken bir taraftan da telife devam etmiştir. 798 yılında Bursa'da ilk eser olarak daha önce başladığı manzum *Nihayetü'l-berare fi'z-zaidi ale'l-aşere* adlı eserini tamamlamıştır.

799 yılı Rebülevvel ayında başladığı *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-aşr* adlı eserini 9 ayda yazmış, *Tayyibetü'n-neşr* adıyla bu eseri aynı senenin Şaban'ında manzum hâle getirmiştir. Takrib ismiyle *Neşr*'i ihtisar etmiştir.

27 Zilhicce 805 yılında Timur ile Bayezid arasında Ankara Savaşı vuku bulmuş, Bayezid yenilmiş ve Timur'a esir düşmüştür. Bursa yağmalanmış; Timur, İbn Cezerî'nin bulunup getirilmesini istemiştir. Keşiş Dağı'na (Uludağ) sığınan birkaç âlimle birlikte İbn Cezerî, Timur'un oğulları tarafından bulunup Timur'a getirilmiştir. Timur, kendisine değer verdiği İbn Cezerî'ye izzet ve ikramlarda bulunmuş, ülkesinde kalmasını istemiştir. Timur'un Anadolu'ya işgale hazırlandığı sıralarda Keş şehrinde kurduğu Timur Medresesi'ne ilk müderris olarak İbn Cezerî'yi tayin etmiştir ki Timur ölünceye kadar iki yıl boyunca bu Medrese'de ders vermiştir. Medrese'de ders vermeye devam eden İbn Cezerî, bir taraftan Timur'un götürdüğü yerlere gitmiş, diğer taraftan da eser telifine devam etmiştir. Burada Beğavi'nin *Mesabihü's-Sünnesi*'ne bir şerh yazmış, *Mevlidü'n-Nebi* hakkında 150 beyitlik bir eser kaleme almıştır.

Timur 807 yılında Cezerî'yi yanına alarak Semerkant'a gitmiştir. Daha sonra Keş'e dönmüş, bu olaydan 3 ay sonra 27 Şaban 807 yılında Timur ölmüştür. Yerine oğlu Halil Sultan geçmiştir. Timur zamanında memleketine gitmesine izin verilmeyen Cezerî'nin ülkesine dönmesine izin vermiştir. 807 yılının Zilhiccesi'nde Semerkand'dan ayrılan Cezerî, Nehşeb'e gelmiştir. Ancak devlet adamlarının izin vermesine karşı çıkmaları üzerine Sultan Halil Cezerî'yi tekrar Semerkand'a getirtmiştir. Sonraları izin çıkmış ve buradan 20 Muharrem 808 yılında yola çıkmıştır. Ceyhun Nehri'nde boğulma tehlikesi geçiren Cezerî, Buhara'ya gelmiş, bir ay sonra 808'in Safer

ayında Buhara'dan ayrılarak Herat'a geçmiştir. Herat sultanı Sultan Şahruh, kendisini şehrin dışında askerî törenle karşılamış, izzet ve ikramlarda bulunmuştur. Herat'ta Şahruh Sultan tarafından bir medrese kurması için görevlendirilmiş, bu medreseyi bitirinceye kadar şehrin âlimleri kendisinden Buhârî ve *Mesâbihu's-Sünne* okutmalarını isterler. Müellif, Herat Camii'nde bu dersleri verdiği gibi kendi bazı eserlerini de kendi evinde okutmuştur.

Maveraünnehir'deki en iyi günlerini Herat'ta geçirmiştir. Burada derslerine devam etmiş, eser telif etmiştir. Burada en çok emek verdiği ve sevdiği öğrencilerinden biri Heratlı İbn İftihar olmuştur.

Türkistan ve Maveraünnehir valisi Uluğ Bey'le ilişkileri iyi düzeydedir. İbn Cezerî, Uluğ Bey'in nikahını kıymış, *ed-Derecatü'l-aliye fi tabakati'l-ulemai'l-hanefiyye* adlı eserini Uluğ Bey'e takdim etmek üzere yazmıştır.

Herat'tan sonra Yezde ve oradan İsfahan'a geçmiş, burada bir müddet aşere dersleri vermiştir. 808 yılının Ramazanı'nda Şiraz'a geri dönmüştür. Timur'un torunu vali Pir Muhammed onu zorla Şiraz ve havalisine kadı olarak tayin etmiştir ki bu görevine ölünceye kadar devam etmiştir. İbn Cezerî aynı zamanda burada bir Daru'l-Kur'an inşa etmiştir. İbn Cezerî, Şiraz'da iken *Zatu's-Şifa fi sireti'n-nebiyyi'l-mustafa* adlı eserini yazıp söz konusu valiye takdim etmiştir. 814 yılında oğlu Ebu'l-Feth Muhammed vebadan vefat eder.

816 yılından sonraki zamanda *Camiu'l-Esânid* adlı eserini kaleme almıştır.

Senelerce maveraünnehir bölgesinde ders veren İbn Cezerî, 822 yılında üçüncü defa hacetmek için yola çıkmıştır. Basra-Mekke arasındaki Uneyze beldesinde Bedevilerin saldırısına uğramış, soyulmuş, canını kurtarıp Uneyze'ye sığınmıştır. Burada *ed-Dürre fi kıraati's-Selaseti'l-mütemmeme li'l-aşere* adlı eserini kaleme almıştır. O yıl hacını yapamaz. Bir müddet Yenbu'da kaldıktan sonra 823 Rebülevvel'de Medine'ye; 1 Receb'de de Mekke'ye gelmiştir. Hac mevsiminde burada kaldıktan sonra hacını ifa edip Şiraz'a dönmüştür. Hac yolculuğu sırasında uğradığı yerlerde dersler veren Cezerî, Medine'de Harem şeyhi Tavaşi'ye kıraat okutmuş, 827 yılında Dımaşk'a, buradan da Kahire'ye gitmiştir. Yıllar önce kaçtığı bu şehirde Sultan Eşref Barsbay tarafından saygıyla karşılanmış, Kahire'de bulunduğu süre içerisinde dersler okutmuştur. Aynı yıl dördüncü hacını ifa ettikten sonra ticari maksatla Yemen'e gitmiş, Yemen meliki Mansur Abdullah er-Resuli kendisine ilgi göstermiş, hadis dinlemiştir. Daha sonra Mekke'ye dönüp 828 yılında beşinci hacını ifa etmiş, 829 yılı başlarında tekrar Kahire'ye geçmiştir. Bu-

radan da Dimaşk ve Basra üzerinden Şiraz'a ulaştı. 5 Rebülevvel 833 yılında Şiraz'da Sukulisakafıyyin'de bulunan evinde vefat etmiş, kendi yaptırdığı Daru'l-Kur'an'a defnedilmiştir.

İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Cezerî'nin 100 kadar eseri bulunmaktadır. Bu eserleri kategorik olarak Kur'an ilimleri-Kıraat, Hadis, Siyer-Tarih-Tabakat ve ötekiler diye dört kısım olarak değerlendirmek mümkündür. İlmî şahsiyetiyle eserlerini atbaşı götürerek kısaca bir değerlendirme yapalım.

İbn Cezerî, esas itibariyle kıraat ilminde zirve bir şahsiyettir. Kendisini iyi yetiştirmiş, 50'ye yakın hocadan ders almış, 60 kadar kitap tedris etmiş, birçok talebe yetiştirmiştir. Bunun yanında kıraat alanında tarihe kayıt düşecek eserler ortaya çıkarmıştır. İbn Mücahid'in *Kitabü's-seba'sı*yla yaygınlaşan kıraat-i seba anlayışının Dâni'nin *Teyisîr'i* ve Şâtıbî'nin *Hirzu'l-eman'i*siyle yaygınlık kazanması, sahih kıraatlerin sadece sebadan ibaret olduğu ve yedi harf hadisindeki harf ile yedi kıraat kastedildiği şeklinde bir anlayışın ortaya çıkması, kendisinden önce seba dışındaki kıraatler üzerine yazılan eserlere ilgi gösterilmemesi karşısında İbn Cezerî sahih olduklarını düşündüğü aşere konusuna yönelmiştir. Önce *Neşr'i* yazmış, sonra tayyibe diye manzum hâle getirmiş, sonra da *Takribu'n-Neşr* ismiyle ihtisar etmiştir. Amacı, eğitim programlarında seba yerine aşerenin yerleşmesini sağlamak olmuştur. Bu amacı gerçekleştirmek için Şâtıbî'nin *Hirzu'l-Emani*'sindeki yedi kıraati ona tamamlamak için bir tekmile olarak 240 beyitlik manzum *ed-Dürretül-Mudiyye*'yi yazmış, ardından da Dâni'nin *Teyisîr*'ine Ebû Cafer, Yakub el-Hadrami ve Halef b. Hişam'ın kıraatlerini ilave ederek tekmile ve şerhi *Tabbiru't-Teyisîr*'ini oluşturmuştur. İbn Mihran en-Nisaburi'nin *el-Ğaye fi'l-kıraati'l-aşr* adlı eseriyle başlayan geleneğin yaygınlaşmasına vesile olmuştur. *Hidayetül-Mehere* adlı eseri Ebû Cafer, Yakup ve Halef'in kıraatlerini sebaya eklediği 253 beyitlik manzum eseridir. *Nihayetül-Berara* adlı eseri (ki, *el-Kıraatüş-Şazze* diye de anılmaktadır) on kıraate İbn Muhaysin, A'meş ve Hasan Basri kıraatlerinin eklendiği 450 beyitlik manzum eseridir. *el-Elğazül-Cezeriyye* adlı eser, kıraatte müşkil olan 40 meselenin 43 beyitle ele alındığı manzum bir eseridir ki *Ikdu's-Semin* ismiyle müellifin kendisi buna şerh yazdığı gibi, Bikai'nin *el-Ecvibetüş-Seriyye* adıyla bir şerhi vardır.

Diğer taraftan İbn Cezerî'yi iki döneme ayırmak mümkün gözükmemektedir. Cezerî-i Evvel ve Cezerî-i sani. İlki Cezerî'nin gençlik dönemini yansıtmak-

tadır. İlk döneminin eseri *Müncid*'de on kıraatin tüm unsurlarıyla mütevatir olduğunu; ferşlerin yanında usul farklılıklarının da mütevatir olduğunu kabul etmişti. Usul farklılıklarının bazılarını mütevatir saymayan İbn Hacıb'i, ferşi farklılıklarda da şâz bulunduğunu söyleyen Dâni'yi eleştirecek düzeyde keskin bir görüşe sahipti. İkinci döneminde bu katı tevatür anlayışını yumuşatmış, nakilde tevatür yerine sahih olmayı şart koşmuş, Arap diline uygunluğunda velev bi vechin kaydını düşmüştür. Bu şartları taşımayan kıraat vechinin şâz ve batıl olduğunu kabul etmiştir. Meşhur on kıraatin yedi harf hadisindeki yedi harf kapsamında olduğunu benimsemiştir.

İbn Cezerî, kıraat ilminin öğretiminde cem metodunun uygulanabileceği görüşündedir. Ancak cem metodunu uygulamadan önce tevcidin iyi öğrenilmesi, kıraat ve resm-i hatta dair birer kitabın takrir edilip ezberlenmesi ve bütün kıraatlerin İnfirâd tarikiyle okunmasını şart koştur.

Tecvid alanında üstad, genç yaşta *Tembid*'i tilavette karşılaşılan bir kısım yanlışları düzeltme maksadıyla kaleme alırken öte yandan talim amaçlı olarak da *Mukaddime*'yi 109 beyitlik manzum olarak tasarlamıştır. *Mukaddime* çok ilgi görmüş, üzerine yüzlerce çalışma yapılmıştır.

Kıraat tarihi alanında da yetkin bir şahsiyet olan Cezerî'nin *Camîu'l-Esânîd*'i önem arzetmektedir. İsnadı dinin rüknü kabul eden Cezerî, eserinde önce isnadı ele almış, sonra hayatının ana çizgilerini zikretmiş, kendisinden ders aldığı 40 kûsur hocasının biyografisini ve isnadlarını -her biriyle ilişkilerini de katarak- ele almış, sonra da kendilerini görüp de ders almadığı yirmi iki kıraat âliminin biyografisini vermiştir. Ancak burada dikkatimi çeken unsur, Süleymaniye'deki bir yazma nüshadan tahkik edilen bu matbu eserde 18 hocasının biyografileri yazma nüshada mevcut olmadığı için matbu nüshada bulunmamasıdır. 9. hocasından 13. hocasına kadar olan kısım eserde yer almamaktadır. Öte yandan 2011 yılında İsmail Şimşek tarafından *Camîu'l-Esânîd* üzerine yapılan bir yüksek lisans tezine ulaştık ki tezin sonunda eserin tahkikli neşrini yapmıştır. Şimşek, Süleymaniye nüshası yanında Dr. Emel Esin Kütüphanesi'ndeki ikinci bir nüshayı kullanmıştır ki bu nüsha da Süleymaniye nüshasından istinsaktır. Dolayısıyla aynı eksiklik bu eserde de mevcuttur. Umuyoruz ki eserin yeni yazmalarının bulunmasıyla ortaya çıkarılacak bir tahkikle bu eksiklik giderilir. Hocalarını anlattığı kısımlarda kendisiyle ilgili bilgiler de verdiği için hayatının bazı çizgileri tamamlanamamaktadır. Bu yüzden önemlidir.

Kıraat tarihiyle ilgili ikinci nokta onun tabakat eserleridir. Öncelikle *Nihayetü't-Dirayat*'ı kaleme almıştır. *Nihaye* en azından şimdilik ortada yoktur. Geniş olduğunu düşündüğü için de *Gayetü'n-Nihaye* olarak eseri ihtisar etmiştir ki bunda 4000'e yakın kurrâyı incelemiştir.

İbn Cezerî'nin ikinci yetkin alanı hadistir. Gençlik yıllarında kıraatten sonra en çok eğildiği alan olmuş, birçok hocadan hadis tahsil etmiştir. Yetişkinlik döneminde ise Buhârî'nin *Sahib*'ini, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i'ni, kendi şerhi *Şerhu'l-Mesabih*'i başta olmak üzere birçok hadis kitabını talebelerine okutmuştur. Hadislerin hıfzı, isnad konusu ve cerh ve tadil konusunda yetkin bir âlim olduğu ve hadiste hafız mertebesinde olduğu kabul edilmiştir. Hadis alanında dua ve zikir kitabı olarak Timur'un Dimaşk'ı yağmalaması esnasında sığınak olarak yazdığı *Hısnu'l-Hasin* adlı eseri vardır. *Miftahu'l-Hısn* adıyla bunu şerhetmiş, *Uddetü'l-Hısn* adıyla da ihtisar etmiştir. Bu eserler üzerinde de bir hayli çalışmalar yapılmıştır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin okutup hatmettiği sıralarda *el-Mus'adu'l-Ahmed* adlı eseri yanında *el-Müsnedü'l-Ahmed* ismiyle de bir şerh yazmıştır. Bunların yanında değişik isimlerle anılan *el-Bidaye fi Ulumi'r-Rivaye* adlı 370 beyitlik rivayet ilimlerini konu edinen eseri, iki ayrı 40 hadis metni, hadis ıstılahlarıyla ilgili *Mukaddime fi İlmi'l-hadis*'i, Hz. Ali menakabını ele alan *Esne'l-metalib*'i, ali isnad (avali) ve müselselat ile ilgili çalışmaları mevcuttur. Bunlar içerisinde en dikkate değeri ise Beğavi'nin *Mesabihüs-Sünne*'sine yazdığı şerhidir.

Siyer ve tarih-tabakat alanında varlık göstermiştir. Siyerde mevlid-i nebi (*et-Tarif ve Urfu't-tarif*) ve siyer-i nebi (*zatü's-şifa*) adlı iki eseri var iken tarih alanında ebeveyn-i nebi konusunda bir risale yanında Zehebi'nin *Tarihu'l-İslam*'ının muhtasarı ile hanefi tabakatı ile ilgili bir eser (*ed-derecatü'l-aliye*) kaleme almıştır.

Cezerî'nin ilgilendiği diğer bir alan fıkıhtır. Bu alanda değişik hocalardan ders ve icâzet almış, mecburi kadılık yapmıştır. Ancak fakih olarak ön plana çıkmamıştır. Fıkıh alanında zayıf olduğu gibi, kadılıkta da eleştiriye verdiği fetvalar ve üslubu cihetinden uğramıştır.

Bütün bu eserleri yanında çeşitli konularda yazılmış risaleleri de mevcuttur.

Son olarak İbn Cezerî ile ilgili yapılan çalışmalarda daha ileri düzey bir ivme ve kalitenin sağlanması adına bir kısım problematik noktalara temas ederek tebliğimi bitirmek istiyorum.

1) Üstada ait bir kısım eserlerin tahkiklerin bir veya iki yazma nüsha üzerinden kotarıldığı görülmektedir. Eserlerin orjinalini yakalamak ve eksiklikleri bertaraf etmek için var olan nüshalar bütünüyle incelenip bunlar üzerinde tenkitli neşir yapılmalıdır.

2) Cezerî nisbesiyle anılan âlimlerin sayılarının bir hayli olması ve bunların bazılarının lakabının şemsüddin veya künyesinin Ebu'l-hayr olması sebebiyle bazen bu, eser nisbetlerinde karışıklığa sebep olmaktadır. Özellikle dil merkezli eserlerin nisbeti konusunda dikkat etmek gerekecektir. Örneğin İbn Haşşâş el-Cezerî'ye ait olan "Kaşifü'l-Hasase an Elfazi'l-Hulasa" adlı eser, İbn Cezerî'ye nisbet edilmektedir. *El-İsabe fi levazimi'l-kitabe* adlı eser de İbnü'l-Esîr el-Cezerî'ye aittir. Yine tıb ve pozitif ilimlere yönelik eserler de hakeza. Örneğin, *Risale fi't-Tıb*, *Manzume fi'l-Felek* vb. eserler.

3) Bazen İbn Cezerî'ye ait eserin zaptı konusunda ihtilaftan dolayı bu eserler sanki ayrı eserlermiş gibi gösterilebilmektedir. Örneğin, *El-Bidaye fi mealimi'r-Rivaye*, *el-Hidaye fi fununi'l-hadis*, *el-hidaye fi ulumi'r-rivaye*, *el-istilahatü'l-hadisiyye* isimler tek bir eseri karşılamaktadır.

4) İbn Cezerî'nin tabakat kitaplarında yer almayan ancak kendisi tabakat ve diğer eserlerinde ismine atıf yaptığı eserler mevcuttur. Bunların bir çoğu mefkuddur; yahut da kütüphane köşelerinde mahtuttur. [Örneğin, *el-İs'ad*, (Gaye, II/128), *et-Takyid beyne's-Şâtıbiyye ve't-tecrid* (Gaye, I/374); *Cüzün Müfredün fi şerhi Hadisi'l-ehru'f's-seba* (Neşr, I/390), *Haşiye ala tayyibeti'n-neşr* (Gaye, I/130); *Tabakatü'n-nühat* (Gaye, I/613), *el-Fevaidü'l-Mücemmea fi Zevaidi'l-Kütübi'l-Erbea* vb.]

Sonuç olarak İbn Cezerî, Şeyhu'l-Kurra ve'l-İkra diye tarihe adını altın harflerle yazdırmış, kıraat ilminde çığır açmış, hem akademik düzeyde eserleri hem de talime yönelik eserleriyle tarih boyunca takip edilmiş bir şahsiyettir. 82 yıllık ömrünün 43 yılını Memluk topraklarında (Dımaşk ve Mısır'da), 7 yılını Anadolu'da (Osmanlı ülkesinde), 32 yılını ise Acem topraklarında (Timür ülkesinde) geçirmiştir. Memlûk sultanlarının gözdesi olmuş, Yıldırım Bayezid'in Hace-i Sultan'ı, Muallim-i Sani'si olmuş, Timur'un ve çocuklarının itibar ettiği bir şahsiyet olmuştur.

Ben bu tebliğimde üstadın hayatını ve eserlerini anahatlarıyla takdirlerinize arz etmeye çalıştım. Sempozyum'un öteki tebliğleri İbn Cezerî'nin değişik yönlerine yoğunlaşarak konuyu derinleştireceklerdir. Beni dinlediğiniz için teşekkür ediyorum, saygılar sunuyorum.

KAYNAKÇA

- Akakuş, Recep, “İlm-i Kıraat Otoritelerinden İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa”, *Diyanet Dergisi*, Ankara, 1990, cilt: 26, sayı: 4, s. 3-31.
- Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/551-57.
- Bağdadi, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, Ankara, 1951.
- Bağdadi, İsmail Paşa, *İzabul-Meknun*, Ankara, 1972.
- Brockelmann, Carl, *GAL*, II/257-61
- Brockelmann, Carl, *Suppl.*, II/274-78.
- İbnü'l-Ğazzi, Şemsüddin, *Divanül-İslam*, Beyrut, 1990.
- İbn Tağrıberdi, *ed-Delilu's-Şafi ala Menheli's-Safi*, Mekke, 1980.
- Kettani, Abdülhay b. Abdülkebir, *Fibrusül-Feharis*, Beyrut, 1986.
- Hafız, Muhammed Mutî, *Şeybu'l-Kurra el-İmam İbnü'l-Cezeri*, Beyrut-Dımaşk, 1995.
- Hartmann, M., “Cezire-i İbni Ömer”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul, 1968, III/152-4.
- İşık, İsmail, *İbnü'l-Cezerî ve Camiü'l-Esanid Adhı Eseri*, (YL), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2011.
- İbn Cezerî, *Camiu Esanidi İbni'l-Cezeri*, tah. Ahmed b. Hamud er-Rüveysi, Riyad, 2015.
- İbn Cezeri, *el-Mus'adu'l-Ahmed fi hatmi Müsnedi'l-İmam Ahmed*, Riyad, 1990.
- İbn Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*. (tah. Ali Muhammed ed-Dabba'), Beyrut, ts.
- İbn Cezerî, *et-Temhid fi İlmi't-Tecvid*, tah. Ğanim Kaddürî Hamed), Beyrut, 1986
- İbn Cezerî, *Gayetü'n-Nihaye fi tabakati'l-kurra*, tah. G. Bergstraesser, Beyrut-Lübnan, 2006, II/217-220.
- İbn Cezerî, *Kifayetü'l-Elma'i*, tah. Adnan Ebû Şâme, Dımaşk, 1990.
- İbn Cezerî, *Müncidül-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, tah. Abdulhay el-Fermavi, Kahire, 1977
- İbn Cezerî, *Tabbiru't-Teyisir fi Kıraati'l-Eimmeti'l-Aşere*, Beyrut, 1983.
- İbn Cezerî, *Takribü'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, (tah. İbrahim Utve), Kahire, 2004.
- İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kamine fi A'yanil-Mietis-Samine*, Beyrut, 1993.
- İbn Hacer, *İnbau'l-Ğumr bi ebna'il-umr*, Beyrut, 1967.



- İbn İmad, *Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbari men Zeheb*, Beyrut, 1979.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Ankara, 1971.
- Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemül-Müellifin*, Beyrut, 1905-1987.
- Nuaymi, Abdulkadir, *Devru'l-Kur'an fi Dimeşk*, tah. Salahuddin Müneccid, Beyrut, ts.
- Sehavi, *ed-Dav'u'l-Lami li ehli'l-karni't-tasi'*, Beyrut, ts., IX/255-260.
- Suyuti, *Tabakatü'l-Huffaz*, Beyrut, 1983.
- Suyuti, *Zeylü Tabakati'l-Huffaz* (Zeylü Tezkireti'l-Huffaz li'z-Zehebi içinde), Dimaşk, 1347, s. 376-7.
- Şevkani, *el-Bedru't-Tali' bi mehasini men ba'de'l-karni's-sabi*, Kahire, ts.
- Taşköprüzade, *eş-Şakaiku'n-Numaniyye*, Beyrut, 1973
- Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade*, Beyrut, 1985.
- Uleymi, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Ünsü'l-Celil bi Tarihi'l-Kuds ve'l-Halil*, Ürdün, 1999.
- Yüksel, Ali Osman, *Ulumu'l-Kaynaklarından Cezeri ve Tayyibesi*, İstanbul, 1993.
- Zirikli, el-A'lam, Beyrut, 1976.

“İBNÜ’L-CEZERÎ: HAYATI VE ESERLERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR*

Saygıdeğer Hocalarım, Meslektaşlarım ve Hazırın.

Allah’ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun. Sempozyum programının başarılı ve hayra vesile olmasını temenni ederim.

Tebliğ sahibi çok değerli ilim adamı ve hocamız Prof. Dr. Ömer Kara’ya hassaten teşekkür ediyor, ilim dünyasına kattığı değerli çalışmalarının devam etmesini Cenab-ı Allah’tan niyaz ediyorum. Hocamızın yaptığı tüm çalışmalardan gerçekten istifade ettiğimizi belirtmek isterim. Vaktin kısalığı çalışmanın genişliği nedeniyle hızlıca tebliğin müzakeresine geçmek isterim.

Öncelikle ve samimiyetle belirtmek isterim ki değerli hocamızın çalışmasından istifade ettim ve çalışmayı gerçekten değerli buldum. Tebliğ, İslam ilimlerin tarih yazıcılığı alanında güzel bir üslup oluşturduğu ilk bakışta göze çarpmaktadır.

Tebliğde dikkatimi çeken önemli bir bilgi, İbnü’l-Cezerî’nin ismindeki nisbenin mekâna değil aileye olduğu vurgusu olmuştur. Yani “Ceziretü İbn Ömer” veya şimdiki adıyla Cizre ile mekânsal bir ilişki değil soyu ile ilişkili olduğu vurgusudur. Sanırım biz bu şehir nispetleri konusunda acele etmeden ve doğru kaynaklara müracaat etmemiz gerekiyor. Aksi hâlde bu tür nispetler bilinçli veya bilinçsizce manipüle edilmekte ve insanlar yanlış yönlendirilmektedir.¹ Buradan anlaşılıyor ki, tarih yazarken sözlükten ziyade

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD Öğretim Üyesi

1 Bu yanlışlıklardan birisini şahsen doktora yaptığım yıllarda İngiltere’de rastladım. Cizre bölgesine ait olan bir âlimin hayatını ele alan bir batılı İslam araştırmacısı, CİZRE kelimesini sözlük anlamından (ADA) yola çıkarak ele aldığı âlimin Türkiye’nin batısındaki adalardan birisinde doğduğunu (ki âlimimiz Botanlı) şama geldiğini ve burada büyüdüğü-

coğrafya bilgisi, harita bilgisi ve belki de Arap kültürünü bilmek daha önemli olmaktadır. Tebliğ sahibi Ömer Kara'nın bu tebliğinde net bir şekilde yanlış olan bu uygulamayı giderdiği görülmektedir.

Bilindiği gibi İslami ilimler tarihi bizim “Tabakat” dedeğimiz bir tür içerisinde yazılır idi. Tabakat isim olarak ‘t-b-k’ kökünden gelmekte ve mekânla alakalı olarak üst üste konulmuş birbirine uygun şeyler, zaman ile alakalı olarak da birbirini takip eden benzer şeyler anlamına gelmektedir. Ayrıca zaman ile ilgili olarak yine soy ve nesil anlamına gelmektedir.² Tabakat, aynı çağda yaşayan ve aynı bilim dalı ile uğraşan âlimlerin hayatını ve eserlerini anlatan bir edebiyat türüdür. Bu çeşit tabakat kitapları, genellikle belli bir süre aralığı içerisinde yaşayan ve ortak bazı özelliklere sahip âlimleri bir araya getirerek inceler. Bu eserlerde en önemli nokta hoca talebe ilişkisinin ortaya konulması ve ilmin bu hiyerarşik yapı veya bir senet zinciri içerisinde aktarıldığını göstermektir. Bu senet zinciri Hz. Peygamber’e ulaştırılarak, İslami ilimlerin nebevi bir kaynağa haiz olduğu vurgulanır. Hadisçilerin hayatını anlatan kitaplara “tabakâtü'l-muhaddisîn”, fakihlerin hayatını anlatan kitaplara “tabakatu'l-fukaha”, şairlerin hayatını anlatan kitaplara “tabakatu's-şuara”, mutasavvıfların hayatını anlatan kitaplara “tabakatu's-su-fiyye” ve kıraat âlimlerinin hayatını anlatan kitaplara da “tabakatu'l-kurrâ” denilir. Tabakat ilk dönem İslam ilim tarihi literatürü içerisinde sayılabilir. Müelliflerin hayatından bahseden bu tür biyografik eserler, bir bilim tarihi olarak ilk defa Müslümanlar tarafından oluşturulmuştur.³

Tarih bilimi ile tabakat arasında tabii bir fark bulunmaktadır. Buna göre, her ikisi de rivayetleri konu ediniyor olsa da tarih olaylarla ilgilenmekte; tabakat ise kronolojik olarak aynı döneme ait insanları bir grupta toplayarak onların biyografilerini ele almaktadır. Ayrıca tarih olayları başlangıcından itibaren ele alıp sonuca doğru giderken; tabakat ise kişilerin doğumundan ölümüne kadar kısmı ele alır ve bu arada olaylardan da bahseder. Nesillere göre sıralanan tabakat kitapları, önceleri ölüm tarihlerine göre sıralanır iken,

nü yazmış ve yayınlamış idi. Kendisine Cizre'nin sözlük anlamıyla ada anlamına geldiğini ama doğuda Dicle Nehri'nin bir bölgeyi ada gibi kuşattığını bu nedenle de Cizre adını aldığını söyleyince üzüldüğüne şahit oldum. Yayın için bkz: Andreas Christmann: “Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of Shaykh Muhammad Sa'îd Ramadân al-Bûtî” *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 9, No. 2, 1998, s. 149.

2 Bkz: Heffening, “Tabakat” *İA*, c. 11, s. 591.

3 Daha fazla bilgi için bkz: Heffening, agm. s. 591

müellifi çabucak bulmak ve eserden istifadeyi daha da kolaylaştırmak için aynı tabaka içerisinde veya genel olarak bir harf sıralama sistemi getirilmiştir. Tarih ismi daha çok siyasi, tabakat ise bilim tarihi için kullanılırdı. Tabakat literatürünün en önemli özelliği birey-kışı merkezli bir tarih yazımıdır. Ele alınan ilim adamı hoca ve talebe ilişkisi içerisinde; meslek, mezhep, medrese içerisinde verilen bilgiler İslam âlimini bir geleneğin parçası olduğunu bize aktarmaktadır.

Tebliğde bu perspektifi yani Tabakat perspektifini apaçık görüyoruz. Buna göre yazarımız İbnü'l-Cezerî'nin hayatını kronolojik çizgide ele alırken aynı zamanda hoca talebe ilişkisini de değerlendirmeye almaktadır. Kronolojinin tarih yazımında kullanılması oldukça önemli olduğunu düşünüyorum. Böylece söz konusu edilen âlimin kendi hayatı içerisindeki inişleri-çıkışları, gelişimi tarihsel bir çizgide görme fırsatı yakalamış oluyoruz.

Tabakat literatürlerinde yer alan ilmi ve sosyal çevre bilgisi ise bize âlimin hayat çizgisindeki gelişim-değişim çizgisinin sadece kişisel bir hayat hikâyesinde gerçekleşmediğini, ayrıca sosyal ve dinî çevrenin, fıkhi ve kelami tartışmaların, medrese ve ekolleşmenin etkisi altında kalarak gerçekleştiğini göstermektedir. Bu nedenle İbnü'l-Cezerî'nin ait olduğu çevre hem hayatında etkin bir nitelik hem de eserlerinde fikir olarak karşımıza çıkmaktadır. Tebliğ sahibi hocamız bunu bize sosyal-kültürel ve entellektüel arka planı içeren coğrafyayı net bir şekilde aktararak göstermektedir. İbn Cezerî; Şam, Kahire, Bursa, Semerkant gibi İslam medeniyetinin önemli ilim merkezlerinde bulunmuş, eserlerinde de bu şehirlerden aldığı ve bu şehirlere kattığı ruhu aktarmaktadır.

Tabakat literatürünü bize tanıtan Sir Hamilton Gibb, siyasi tarih ile ilim tarihi arasındaki farktan bahsederken önemli bir noktaya dikkat çekmektedir:

İlk döneme ait biyografik sözlükler niçin yazıldıkları ile ilgili herhangi bir neden ileri sürmeden doğrudan konuya girerler. Dahası özel olarak seçilen konuların bizatihi kendileri siyasi bir kimliğe, şahsa ve yahut bir olaya mahsus kılınmayıp aksine siyasi tarih bu eserlerin genel yapısı içerisinde tamamen ikinci bir konuma sahiptir. Bu nedenle de İslam toplum tarihinin aslında bireylerin İslam'ın kendine has kültürünü kurma ve geliştirmeye yönelik şahsi katkılar olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir ki bu ilk biyografi sözlüklerinin altını çizdikleri bir düşüncedir. Yani Müslüman toplum içerisinde kendilerine ait olan alanlarda

*canlı bir gücü yansıtan ve temsil eden (siyasi idarecilerden ziyade) bu kişiler ve şahsi katkıları gelecek nesiller için kayıt altına alınmaya daha layık olmaktadır.*⁴

Bu düşünce ilk bakışta ilim dünyasını siyasi olaylardan ayırarak üst bir zemine taşımış olsa da şahsen provokatif bir iddia olarak görüyorum. İlim dünyası siyaset ve devletten ayrı değildir, aralarında olumlu-olumsuz bir ilişki muhakkak vardır. Diğer bir deyişle İslam âlimleri her ne kadar kendi kronolojisi ve sosyal çevresi içerisinde yetişmiş olsalar da kayıtlı oldukları siyasi tarihin de birer parçalarıdır. İbnü'l-Cezeri'nin Memlûklüler, Osmanlılar ve Timur'la olan ilişkisi hayat hikâyesinin önemli birer parçalarıdır. Bu ilişki bize ilim adamlarının siyasi otoritenin değer vermesine veya vermemesine göre çok kırılğan bir zeminde oturduğunu göstermektedir. İbnü'l-Cezeri'nin ürkek bir kuş gibi Memlûklülerden kaçarak sığınacak bir yer arayışı önemli bir tarihî bilgidir. Memlûklüler ilim adamlarını baskı altına alarak sadece onların kaçışına/beyin göçüne neden olmadığını, karşılığında kendi devletlerinin de zayıflaması anlamına geldiğini anlamıştır. Aynı şekilde sadece İbnü'l-Cezeri'ye değil birçok ilim adamına önem veren Osmanlıların yükselişinin gerçekleşmesi hiç de tesadüfî değildir. Diğer taraftan Ankara Savaşı'nda kaybedilen savaş sadece asker kaybı veya toprak kaybı değildir. Bunların telafisi mümkündür. Ancak ilim adamlarınızı da kaybederseniz fetret dönemine girersiniz. Tekrar ayağa kalkmanız için uzun bir sürece ihtiyacınız var demektir. Timur bunun farkında olduğu için ilim adamlarını Osmanlı'dan almış ve ülkesine götürmüştür. Aynı şekilde değer verilen İbnü'l-Cezeri'nin en önemli eserlerini bu dönemde yazdığını, talebeler yetiştirdiğini etkin bir bilim gücüne erdiğini gördük. Dolayısıyla ilim adamlarının devletle olan ilişkinin çok hassas bir çizgide ilerlemiş olduğunu, bu ilişkiler çerçevesinde inişler ve çıkışların gerçekleşmiş olduğunu, İbnü'l-Cezeri'nin hayatından öğreniyoruz. Dolayısıyla İslam âlimlerinin hayatını din devlet ilişkilerinden soyutlamak, Tabakat literatürünün övünülecek bir özelliği değil giderilmesi gereken bir eksikliği olarak adlandırılmalıdır.

Prof. Dr. Ömer Kara hocamız tebliğinde bahsettiğimiz üç açıdan (bi-reysel-toplumsal-siyasal) İbnü'l-Cezeri'nin hayatını ele almıştır. Hocamızın eksik gördüğü yapılmasını istediği noktaları ise yine ben siyaset ve ilim ilişkisi içerisinde ele almaya devam etmek istiyorum. Sadece İbnü'l-Cezeri'nin eserleri değil daha birçok değerli eser henüz gün yüzüne çıkarılmamıştır.

4 Sir Hamilton Gibb, "Islamic Biographical Literature" in *Historians of the Middle East* ed. By Bernard Lewis and P. M. Holt, London: Oxford University Press 1962, p. 54.

Toplum olarak biz şu an bunları gün yüzüne çıkarmayı üniversitelerimizden/ilahiyat fakültelerinden bekliyoruz ki burada yanılıyor. Bu devlet ve ilim dünyasının birlikte yapması gereken bir konu olduğu kanaatindeyim. Üniversiteler uzman desteği verebilir ancak kendi hiyerarşik araştırma yapısında bunları yapması zor görünüyor. Bunlar üniversitelerin görev tanımlamasında bulunmuyor. Bunlar özel kurumlar ve araştırma merkezlerinde yürütülmesi gereken konular. İslam Ansiklopedisi'nin Diyanet İşleri Başkanlığı Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'nde yayınlanması, buna çok güzel bir örnektir. Böyle bir eseri İlahiyat Fakültelerinin çıkarması mümkün değildir. Zira İlahiyat Fakültelerin kuruluş amacı eser yazma ve yayıncılık değil, araştırma yapmak ve eğitimidir. Dolayısıyla bunlar için ayrı özel kurumlar gereklidir. Yazma Eserler Kurumu gibi özel amaçla kurulmuş kurumları kast ediyorum. Ancak hâlihazırdaki bu tür kurumlara bakıyoruz kayıp eserleri ortaya çıkarmak yerine “Tercüme” faaliyetleri yapıyorlar. Dolayısıyla kuruluş amacına dönük çalışmaları yapması gerekli iken görev tanımlamasının dışına çıkarak farklı faaliyetler yapıyorlar. Tercümelere eğilirse kendi işini yapamaz. Bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığının (burada “devlet” i temsil etmektedir) Kıraat araştırmaları, Mushaf araştırmaları, Kur'an araştırmaları gibi merkezler kurup bu eserler hakkında araştırma ve incelemeler yaptırması akademik camia tarafından beklenmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığının ilim dünyasına katacağı bu ilgi hiç şüphesiz devletin gücünü de artıracaktır.

Tekrar tebliğ sahibi hocamız değerli ilim adamı Prof. Dr. Ömer Kara'ya sunduğu bu tebliğ için şükranlarımı sunar, tebliğinden çokça istifade ettiğimi belirtmek isterim. Beni dinlediğiniz içinde siz değerli hocalarıma ve ilim adamlarına çok teşekkür ederim.

CAMİU'L-ESÂNİD ÜZERİNDEN İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN BİYOGRAFİK SAFAHATI

Dr. Hazım HAYDAR*

ملخص البحث

يعطي هذا البحث صورة مشرقة عن سيرة الإمام الحافظ المقرئ محمد بن محمد بن محمد بن الجزري - رحمه الله - من خلال مشيخته التي سطرها في أوراق ترجم فيها شيوخه الذين أخذ عنهم علم القراءات؛ بناء على رغبة تلميذه الأريب أبي بكر الهروي.

ويقصد هذا البحث إلى إبراز جوانب خفية من حياة ابن الجزري، لم يتيسر لكثير الاطلاع عليها ومعرفتها قبل طباعة كتابه "جامع الأسانيد"، الذي تضمن ملامح وضآة من مسيرته العلمية في تعليم كتاب الله وإقراءه، ونشر العلم وخدمته، وتطوُّفه في بلاد تركيا، وأفغانستان، وأوزبكستان، وإيران؛ وذلك ابتداء من الطرق والأساليب التي تلقى بها ابن الجزري القرآن الكريم، ومروراً بمعرفة المنهج الصحيح في أخذ العلم وتلقيه، وكيفية تعلمه عن المشيخة الفضلاء والقراء النبلاء، ثم اتخاذ الأسباب والوسائل المُقَرِّبة لنيل العلم وتعلُّمه وقراءته، وبيان طبقات شيوخ ابن الجزري في القراءات، ومدى اهتمام أشياخ القراءة وعلمائهم بالإسناد واعتنائهم به، وإبراز شخصية ابن الجزري من خلال كتابه "جامع الأسانيد"، وأثر هذا الكتاب في حياته الاجتماعية والعلمية، من خلال تراجم شيوخ القراء، وهم شيوخ المؤلف وشيوخهم، وبعض معاصريه ومعارفه.

* Medine Melik Fehd Kuran Matbaası Araştırmacı

المقدمة

الحمد لله على آلائه ونعمائه، والصلاة والسلام على سيد الورى، وعلى آله وصحبه ذوي الكرم والتقى، وبعد:

فإن كتاب «جامع أسانيد ابن الجزري» رحمه الله تعالى من كتب التراث المهمة، من حيث الموضوع الذي تناوله، وهو توثيق جمهرة من أئمة القراءة والإقراء، ممن تتلمذ عليهم الحافظ ابن الجزري، أو من الذين عاصروهم ولم يقرأ عليهم؛ لعل، أو سبب، أو مانع حال دون ذلك.

ومن حيث مؤلفه الذي لُقّب بمُقرئ الممالك الإسلامية¹، ومن انتهت إليه معرفة علم القراءة.

وتعود صلتني بهذا الكتاب إلى تسع وعشرين سنة، أي عام (1411هـ)، حين طلبت إليَّ عمادة شؤون المكتبات في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة مراجعة فهارس المصوّرات الفيلمية المصنّفة لكتب القراءات، والتفسير، وعلوم القرآن الكريم، فوقفْتُ عليه وطالعتُه، ودهشتُ ممّا فيه من فوائد ومعلومات، وتعجّبتُ من عدم ورود ذكر له في الكتب التي ترجمت للإمام ابن الجزري رحمه الله.

ويعطي هذا الكتاب صورة جليّة عن الحياة العلمية في مجال التعلّم والتعليم، وفي بعض الجوانب الاجتماعية، والسياسية التي كانت سائدة في القرن الثامن ومطالع التاسع الهجريّين.

ويشير إلى أبرز الأحداث المهمة والمعالم البارزة في البلدان التي دخلها الحافظ ابن الجزريّ أو انتقل إليها في آسيا الوسطى، كتركيا، وأوزبكستان، وأفغانستان، وإيران.

كما يؤصّل هذا الكتابُ للمنهج الصحيح في أخذ العلم وتلقّيه، وكيفية التعلّم عن المشيخة الفضلاء والقُرّاء الثّناء، ممّن اتصف بالصدق والعدالة، والثقة والأمانة، واتخاذ الأسباب والوسائل المُقرّبة لنيل العلم وتعلّمه وقراءته.

1 انظر: شذرات الذهب لابن العماد (7/204).

وَيُظْهِرُ لَنَا مَدَى اهْتِمَامِ أَشْيَاخِ الْقِرَاءَةِ وَعِلْمَائِهَا بِالْإِسْنَادِ وَاعْتِنَائِهِمْ بِهِ، وَحِرْصِهِمْ عَلَى عِلْوِهِ بِالْقُرْبِ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي الْقِرَاءَاتِ وَغَيْرِهَا، أَوْ بِالْقُرْبِ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ، وَقِلَّةِ الْوَاسِطَةِ فِي سِلْسِلَةِ رِجَالِ سِنْدِ الْقِرَاءَةِ.

وَيَلْمَسُ النَّازِرُ فِي هَذَا «الْجَامِعِ» - أَيْضاً - أَنَّ عِلْمَاءَ الْقِرَاءَةِ الْكَرَامَ كَانَ لَدَيْهِمْ شُمُولٌ فِي اخْتِذِ الْعِلْمِ؛ إِذْ يَبْدُو مِنْ خِلَالِ تَرَاجُمِهِمْ عَنَائِيَّتُهُمْ بِعِلُومِ الشَّرِيعَةِ عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ، فَقَدْ كَانَ مِنْهُمْ الْمُحَدِّثُ وَالْمُفَسِّرُ وَاللُّغَوِيُّ، وَالْقَاضِي، وَغَيْرُ ذَلِكَ.

وَمَعَ كَوْنِ هَذَا الْجَامِعِ سَجِلاً حَافِلاً لِأَحْدَاثٍ عِلْمِيَّةٍ مُتَعَدِّدَةٍ، وَنَعَوَاتٍ وَأَوْصَافٍ لِعَدَدٍ مِنْ شُيُوخِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ فِي عِلْمِ الْقِرَاءَاتِ، أَوْ لِأَشْيَاخِ الْقِرَاءَةِ الَّذِينَ عَاصَرَهُمْ وَلَمْ يَقْرَأْ عَلَيْهِمْ، نَجَدُ فِيهِ مَوْهَبَةَ الْمُؤَرِّخِ النَّاقِدِ، الَّذِي لَا يُؤَمِّرُ الْحَدَّثَ عَلَى عِلَّاتِهِ وَأَخْطَائِهِ، بَلْ يُبَيِّنُ مَا فِيهِ مِنَ الزَّغْلِ وَالْخَلَلِ وَالِاضْطِرَابِ.

وَقَدْ بَدَأَ فَنُّ التَّأْلِيفِ فِي عِلْمِ تَرَاجُمِ الشُّيُوخِ فِي وَقْتٍ مُبَكِّرٍ، يَعُودُ إِلَى أَوَائِلِ الْقَرْنِ الرَّابِعِ الْهَجْرِيِّ، فَنَجَدُ مِنَ الْقُرَّاءِ أَبَا بَكْرٍ النَّقَّاشَ (ت: 351هـ) قَدْ وَضَعَ ثَلَاثَةَ مَعَاجِمَ فِي أَسْمَاءِ الْقُرَّاءِ.

وَهَذَا الضَّرْبُ مِنَ التَّصْنِيفِ سُمِّيَ بِعِلْمِ الْفَهَارِسِ، وَقَدْ نَبَغَ فِيهِ عِلْمَاءُ الْمَغْرِبِ وَالْأَنْدَلُسِ، وَوَضَعُوا فِيهِ عِدَّةَ مَوْأَلَّاتٍ، مِثْلَمَا فَعَلَ ابْنُ عَطِيَّةِ الْغُرْنَاطِيِّ (ت: 541هـ) فِي «فَهْرَسْتِهِ»، وَالْقَاضِي عِيَاضُ السَّبْتِيُّ الْيَحْضُبِيُّ (ت: 544هـ) فِي كِتَابِهِ «الْغُنْيَةُ»، وَأَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَيْرٍ الْإِشْبِيلِيُّ (ت: 575هـ) فِي «فَهْرَسَةِ مَا رَوَاهُ عَنْ شُيُوخِهِ»، وَابْنُ غَازِي الْمَكْنَاسِيُّ (ت: 919هـ) فِي «فَهْرَسِهِ».

وَسَمِيَ كَذَلِكَ بِعِلْمِ «الْمَشِيخَاتِ»، مِثْلُ: «مَشِيخَةُ ابْنِ الْجَوْزِيِّ - ت: 597هـ -». وَيُعْرَفُ - أَيْضاً - بِعِلْمِ «الْبَرَامِجِ»، وَشَاعَ هَذَا الْمِصْطَلَحُ لَدَى أَهْلِ الْأَنْدَلُسِ، مِثْلُ «بِرْنَامِجِ الْوَادِي أَشْي» لِمُحَمَّدِ بْنِ جَابِرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْدَلُسِيِّ (ت: 749هـ). أَوْ بِعِلْمِ الْأَثْبَاتِ جَمْعَ ثَبَتٍ، مِثْلُ «ثَبَتِ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ السَّقَّارِيُّ - ت: 1188هـ -»، وَغَيْرِهِ.

وَيَأْتِي كِتَابُ «جَامِعِ أَسَانِيدِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ» رَحِمَهُ اللَّهُ فِي عَقْدِ هَذِهِ السِّلْسِلَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنْ هَذِهِ التَّصَانِيفِ؛ لِيَكُونَ وَثِيقَةً هَامَّةً بِاتِّصَالِ أَسَانِيدِ الْقُرَّاءِ، وَتَنَوُّعِهَا، وَامْتِدَادِهَا فِي مَسَاحَةٍ وَاسِعَةٍ مِنْ بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ.

ويُعَدُّ التصنيفُ في طبقات القُرَّاء من ضروب الاعتناء بسير أهل العلم الناقلين للقرآن الكريم وتراجمهم، وهو كذلك نوع من التدوين التاريخي المخصوص بطبقة مُعَيَّنة من العلماء، كالتأليف في طبقات المحدثين، أو الفقهاء، أو اللُّغويين، أو الشُّعراء، أو القُضاة، وغيرهم.

ولعلَّ بواكير ذكر طبقات القراء بدأ من خلال كتب القراءات، إذ قلَّ كتابٌ من الكتب المُسندة في القراءات، إلَّا ويذكر أخبارَ القراء السبعة ومناقبهم وأحوالهم. ومن أقدم ما أحتفظ به في مدوناتي عنوان كتاب «طبقات القراء»² لخليفة بن خياط العُصفري (ت: 240هـ)، ولعله أقدم عنوان وقفتُ عليه ممَّن ألف في تاريخ القُرَّاء.

ثم تلاه مؤلَّفات لابن المُنادي البغدادي (ت: 336هـ)، ولأبي بكر بن النَّقَّاش (ت: 351هـ)، وأبي بكر بن مِهْران (ت: 381هـ)، وغيرهم.

ومن أهمّها كتابُ «طبقات القراء» للحافظ أبي عمرو عثمان بن سعيد الدَّاني (ت: 444هـ)، الذي وصفه ابن الجزري بقوله: «في أربعة أسفار، وهو عظيم في بابه؛ لعلِّي أظفر بجميعه إن شاء الله تعالى»³؛ ممَّا يدلُّ أنه لم يقف عليه تامًّا، وكذلك السيوطي (ت: 911هـ) لم يقف إلَّا على بعضه.⁴

وكتابُ «الانتصار في معرفة قُرَّاء المدن والأمصار» للحافظ أبي العلاء الحسن ابن أحمد الهمداني العطار (ت: 569هـ)، الذي قال عنه ابنُ الجزري: «ومن وقف على مؤلَّفاتهِ عَلِمَ جلاله قَدْرُهُ». وقال عن كتابه: «وأنا أتلهُفُ للوقوف عليه، أو على شيء منه من زمن كثير، فما حصل منه ولا ورقة، ولا رأيتُ مَنْ ذكر أنَّه رآه، والظاهر أنه عُدِمَ مع ما عُدِمَ في الوقعات الجنكزخانية، والله أعلم»⁵.

2 انظر: الفهرست لابن النديم (324)، وهدية العارفين (1/184).

3 غاية النهاية (1/702).

4 انظر: بغية الوعاة (1/5). وذكر اليافعي في مرآة الجنان (5/182) أنَّ الداني ذكر فيه كلَّ من قصد للإقراء من عهد ٤٣٥هـ.

5 غاية النهاية (1/278-279).

ثم مروراً بعددٍ من المصنّفات على مدار حركة التأليف في هذا الفن، كان من آخرها كتاب «طبقات المقرئين» لأبي عبد الله محمد بن عبد السلام الفاسي (ت: 1214هـ)⁶، و«طبقات القراء» لمحمد بن أحمد الصوفي (ت: ؟)⁷، و«نور العُصْر في تاريخ رجال النُشْر»⁸ لشيخ المقارئ المصرية في وقته محمد علي الضَّبَّاع (ت: 1380هـ)، وكذلك بعض الكتب المعاصرة.

ويأتي كتاب «جامع أسانيد ابن الجزري»؛ لئسهم بنوع خاص من تراجم شيوخ القُرّاء، وهو تراجم شيوخ المؤلّف وشيوخهم، وبعض معاصريه ومعارفه.

المبحث الأول

طرق تلقي ابن الجزري القرآن الكريم من خلال جامع أسانيد

نزل القرآن الكريم على قلب سيّد المرسلين محمد ﷺ، في ثلاثة وعشرين عاماً؛ ليتحقّق في هذه المدة مقاصدٌ عظيمة من تثبيت الإيمان في القلوب، وانتزاع ما كان سائداً من عقائد فاسدة وعادات ضارّة، ولتحصل في هذا التدرج تركية النفوس وتطهيرها، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ الجمعة: 20 وقد حثّ النبي ﷺ على تعلّم القرآن وتعليمه، وعلم أصحابه فضائل سور القرآن وآياته الكريمة.

وكان إذا شُغل عليه الصلّاة والسّلام وقَدِم مهاجِرٌ عليه، دَفَعَه إلى رجل من الصّحابة يعلمه القرآن⁹؛ حرصاً منه عليه الصلّاة والسّلام على أولى مراتب العلم، وهي القرآن العظيم.

وكانت قراءة القرآن الكريم سنّة متّبعة¹⁰، أي طريقة مسلوكة في الأخذ والتلقّي وفُق ما كان متعارفاً عليه بين الصحابة رضوان الله عليهم، بالكيفية

6 ذكره الكَتّاني في فهرس الفهارس (2/848)، والزّركلي في الأعلام (6/206).

7 مخطوط مصور في مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم: (1764).

8 انظر: هداية القاري إلى تجويد كلام الباري (692).

9 رواه الإمام أحمد في المسند (37/426) ح (22766)، وغيره. وانظر: الفتح الربّاني (18/9).

10 انظر: الروايات التي ساقها المؤلّف؛ تقريراً لهذه السّنة في هذا الكتاب (21-17).

التي أخذوها عن النَّبِيِّ ﷺ جِلاً بعد جِيل، وصار العُدول عن هذه الصِّفَةِ التي تنضبط بها أحكام قراءة القرآن خطأً واضحاً، ومَيْلاً عن الصواب في التَّعْبُد لله بهذه العبادة.

وقد نظم أبو مُزاحم الخاقاني - رحمه الله - هذا المعنى فقال¹¹:
وإنَّ لنا أخذَ القراءةِ سنَةً
عن الأولين المقرئين ذوي السِّتْرِ

وظَهَرَت على مَرِّ العصور طرائقٌ لتلقِّي القرآن الكريم، تعود في مجملها إلى المَرحلة العُمُرية التي يُتَلَقَّى فيها الكتاب العزيز، وإلى صفة التَّحْمُل من حيث العَرَض، أو السَّماعُ، أو رواية حروف القراءات.

ويتبدَّى لنا بجلاء أنواعٌ تلقِّي ابن الجزري القرآن الكريم فيما سطره في هذا الجامع، فمن ذلك:

1. التَّلْقِين: وهو أن يُقَرِّئ الشَّيْخُ التَّلْمِيزَ الآيَةَ أو الآياتِ من القرآن الكريم، بطريقة التصحيح والتحفيظ، على نحو ما يتعلَّمه الصِّبيان في الحَلَقَات.

كما قال ابن الجزري عن شيخه أبي الحسن علاء الدين الحنبلي (ت: 794هـ):
«فهو الذي تلقَّيتُ من لفظه أكثر القرآن العظيم، وختمتُ عليه خُتْمَةَ القرآن في سنة اثنتين وستين»¹².

وكان يُطلق على الشيخ الذي يتصدَّى للتعليم في هذه المَرحلة «المَكْتَبُ»، كشيخ أبي حَيَّان الأندلسي (ت: 745هـ) أبي محمد العَرْنَاطي الذي تعلَّم منه الهجاء، ولازمه نحواً من سبعة أعوام، وقرأ عليه القرآن عشرين خُتْمَةً¹³.

2. العَرَض: وهو قراءة القرآن براويةٍ أو أكثر، على الشيخ المُتَقِن الضابط، وهو مرحلة تالية بعد التلقِّي، تكون لمن استظهر القرآن، وأحكم حفظه. قال الدَّاني¹⁴:

11 شرح قصيدة الخاقاني للدَّاني (37).

12 أي: وسبعمئة. جامع أسانيد ابن الجزري (68).

13 انظر: غاية النهاية (1/501).

14 الأرجوزة المُنَبِّهة (166).

واعلم بأنَّ العَرَض للقرآن
على الإمام الفاضلِ الدِّيَّانِ
من سُنَّة النَّبِيِّ والصُّحابة
ذوي المَحَلِّ وذوي القَرَابَةِ
والتَّابِعُونَ بَعْدَ لَمْ يَغْدُوهُ
بَلْ مِنْ وَكَيْدِ الأَمْرِ قَدْ عُدُّوهُ

وهذا النوع هو الغالب في تَلَقِّي القرآن، والقراءة على الشيوخ، ومعظم شيوخ ابن الجزري الذين ذكرهم في جامع أسانيده عرض عليهم القرآن بالروايات والقراءات المتنوعة.

واستخدم ابن الجزري هذا المصطلح على وجه الخصوص في أخذ عدد من المنظومات في علم القراءات على شيوخه، مثل: شيخه المقرئ أحمد بن رجب الحنبلي الذي عرض عليه «منظومة الشيخ الإمام أبي محمد عبد الرزاق بن رزق الرُّسَعَيِّ في الطَّاءات»¹⁵ من حفظه¹⁶.

3. السَّماع: وهو تَلَقِّي القرآن الكريم بروايةٍ أو أكثر، من حفظ الشيخ وَلَفْظِهِ.

فأخذ ابن الجزري القراءات عن شيخه أمين الدين بن السَّلاَر سماعاً، فقال: ”وسمعتُ عليه سائر القراءات إفراداً وَجَمْعاً، ولا رَمْتُهُ سنين كثيرة، واستفدتُ منه في أنواع العلوم“¹⁷، وأخذها كذلك سماعاً عن شيخه ابن رجب الحنبلي، فقال: ”وسمعتُ عليه القراءات السَّبْعَ جَمْعاً وإفراداً، وكان عبداً صالحاً خيراً منقطعاً عن الخَلْق، يتَّقَوْتُ من بيع الحِجَال، ولا يتردَّدُ إلى أحد. وهو والد صاحبنا الإمام العلامة الحافظ زين الدِّين أبي الفرج عبد الرحمن الحنبلي“¹⁸.

وسمع ابن الجزري بعض القراءات عن شيوخه وأسمعهم، كقوله عن شيخه ابن اللبان: ”وسمعتُ من لفظه عدَّة كُتُب في القراءات“¹⁹.

¹⁵ حُقِّقَتْ أكثر من مرة، وطُبعت بعنوان: «درة القاري للفرق بين الضاد والطاء»، بتحقيق الدكتور محمد بن صالح البرَّاك، وصدرت عن دار ابن عفان للنشر والتوزيع في الخبر - السعودية، 1419هـ.

¹⁶ انظر: جامع أسانيد ابن الجزري (91).

¹⁷ جامع أسانيد ابن الجزري (71).

¹⁸ جامع أسانيد ابن الجزري (91-92).

¹⁹ جامع أسانيد ابن الجزري (100). والشيخ هو: أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن عمر بن شيخ الإسلام أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي.

وسمع القرآن والحديث من شيخه جمال الدين المسلّاتي قاضي المالكية بدمشق²⁰.

وقد أخذ بطريقة السماع بعض أئمة الإقراء كالكسائي -رحمه الله- الذي كان إمام الناس في القراءة في عصره، وكان الناس يأخذون عنه ألفاظه بقراءته عليهم²¹.

وصنعه ابن الجزري -رحمه الله- ضرورة من أجل ازدحام الناس عليه، وضيق وقته، حين قَدِمَ القاهرة سنة (827هـ)، وأقبل الناس للسمع عليه والقراءة، فلم يَتَسَّعَ وقته لقراءة الجميع عليه، مع ثَقَلِ قليل في سَمْعِهِ، فكان يقرأ عليهم الآية، ثم يعيدونها عليه دُفْعَةً واحدة²².

والسمع وإن كان أرفع طُرُق التحلّل عند المحدثين، إلا أن القراء لا يقولون به وحده، إلا إذا اقترن بالعرض والقراءة على الشيخ²³.

واستظهر السيوطي والقسطلاني منع هذا النوع من أنواع التلقي²⁴.

وقد أورد ابن الجزري -رحمه الله- عدّة مواقف في جامعهِ للسمع المتنوع للقراءات وغيرها²⁵.

4. رواية الحروف: تطلق على قراءة الكتاب، أو أحرف الخلاف في القراءة على الشيخ، دون عَرْض القرآن عليه.

وهو نوع قليل من أنواع تلقي القرآن الكريم، كأخذ الإمام أحمد -رحمه الله- الحروف عن يحيى بن آدم العُلَيْمي، أحد طُرُق رواية حفص.

فمن ذلك ما حكاه ابن الجزري عن شيخه ابن اللبان: ”وقرأت عليه أيضاً كثيراً من كُتُب القراءات، وسمع بقراءتي أيضاً كتاب «الكيفية في القراءات البتّة» لسيبُط

20 انظر: جامع أسانيد ابن الجزري (144-145).

21 انظر: السبعة لابن مجاهد (78).

22 انظر المجمع المؤسس لابن حجر (3/228)، والإنقان للسيوطي (2/634).

23 انظر: لطائف الإشارات (1/181)، ومعجم مصطلحات علم القراءات القرآنية (232).

24 انظر: الإنقان (2/634)، ولطائف الإشارات للقسطلاني (1/181).

25 انظر: جامع أسانيد ابن الجزري (73، 84، 88، 91، 92).

الخَيَّاط، على الشَّيْخ التاسع والثلاثين الآتي ذِكرُهُ²⁶.

وقد يكفي بعضُ أئمَّة القراءة بنقل حروف القراءات التي حوتها بعض الكتب عن شيوخهم، دون عَرْض تلاوة القرآن كاملاً؛ اعتماداً على أنَّهم شافهوا بالقرآن الكريم شيوخاً آخرين²⁷.

وسيقف المطالع لجامع أسانيد ابن الجزري على هذا النوع من أنواع تلقي القرآن الكريم²⁸.

5. الإجازة: وهي إذْنُ الشَّيْخ برواية القرآن الكريم عنه، وهي أنواع:

أ. الإجازة المقرونة بالقراءة التامة والعرض الكامل للقرآن: وهي غالباً ما تكون بالسَّنَد المتصل من مقرئ عن مقرئ إلى رسول الله ﷺ.

وهي بهذه الطريقة من أهمِّ وسائل علم القراءات؛ لأنَّ القراءة قائمة على الرواية والنَّقل، وطريق إثباتها الإسناد.

فممن حكى عنهم ابن الجزري العرض التام شيخه شمس الدِّين محمد بن عبد الرحمن، الشَّهير بابن الصَّائغ، قال عنه: ”فلَمَّا رأى أهليتي أذن لي أن آتي إليه في الليل، فكنت آتي إليه نصف الليل وبعده، فقرأتُ عليه خُتْمَةً جَمْعاً بالقراءات السَّبع بمضمن «الشَّاطِبيَّة» و«التَّيسِير» و«العُنْوَان» في تلك السنة، ثم رحلت إليه الرحلة الثانية سنة إحدى وسبعين، فقرأتُ عليه جَمْعاً للسَّبعة ولل عشرة بمضمن عدة كتب، حَسَباً في إجازته من الصَّائغ، فكنت آتيه ليلاً، فوالله ما أعلَّمَنِي جُثُّ إليه في وقت من الأوقات في الليل، إلَّا وخرج إليَّ فجلس على صُفَّة تُجاه داره، فقرأتُ عليه، فلَمَّا أن ختمت عليه الخُتْمَةَ الثانية، وكتب لي الإجازة بخطه،.....“²⁹.

وهذه الطريقة هي المعمول بها عند علماء القراءة المُعتبرين.

26 جامع أسانيد ابن الجزري (100). والشَّيْخ هو: أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن عمر بن شيخ الإسلام أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي.

27 انظر: التيسير للداني (111-121)، وغاية النهاية (1/146)، ومعجم مصطلحات علم القراءات القرآنية (224)، والسلاسل الذهبية (20، 19).

28 انظر: جامع أسانيد ابن الجزري - مثلاً - (79).

29 غاية النهاية (2/220).

ب. الإجازة المجردة عن العَرَض والسَّماع:

وقد منعها الحافظ أبو العلاء الهمداني رحمه الله، وأجازها الجعبري وابنُ الجزري على سبيل المتابعة، إذا كان المُجازُ قد أحكم حفظ القرآن وصَحَّحه³⁰.

فمن ذلك ما ذكره ابن الجزري عن شيخه الإمام المُحدِّث تقي الدِّين أبي بكر ابن عَرَّام الإسكندري عندما قال عنه: ”وقد كتب إليّ تقيّ الدِّين بن عَرَّام بالإجازة من الإسكندرية في سنة إحدى وسبعين وسبعمئة“³¹.

وأجاز ابنُ الجزريّ الحافظ ابنُ حَجَر وابنه بهذه الكيفية، في أبيات نقلها ابنُ حَجَر من خطِّ ابن الجزري، يقول فيها³²:

أرويه من سنن الحديث ومسند	إني أجزت لهم رواية كلِّ ما
والمشيخات وكلِّ جزء مفرد	وكذا الصحاح الخمس ثم معاجم
ألّفت كالنشر الزكي ومنجد	وجميع نظمٍ لي ونثر والذي
ة الحافظ الحبر المحقق أحمد	فالله يحفظهم ويبسط في حيا
فقيز محمد بن محمد بن محمد	وأنا المقصر في الوري العبد ال

ج. الإجازة المرتبة على سماع قَدْر أو جزء من القرآن الكريم:

فمن ذلك ما حكاه ابن الجزري عن شيخه شهاب الدِّين بن الطَّحَّان المُقَرِّئ، قال: ”ولازمته مدَّة، واستأذنته في الجمع عليه بالقراءات العشر فامتنع عليّ، وقال: «لو كنتُ أذُنتُ لأحد في الجمع لأذُنتُ لك». ثم إنِّي تَلَطَّفْتُ³³ به وأخذته بالحيِّلة فأذن لي، فقرأتُ عليه الفاتحة، ومن أوَّل البقرة شيئاً جَمْعاً بالقراءات العشر، وأجازني وكتبَ لي خطَّهُ بذلك، ولم يُعرف أنَّه كتبَ لغيري“³⁴.

وما ذكره عن شيخه بدر الدِّين محمَّد بن علي بن عيسى، أبو عبدالله الحلبي الأصل الحنفي الشهير بابن قَوَالِيج - وهو ممن لم يترجم لهم المؤلِّف في غاية

30 انظر: منجد المقرئين (55)، ولطائف الإشارات (181-182).

31 جامع أسانيد ابن الجزري (133).

32 انظر: المجمع المؤسس (225-226/3).

33 في الأصل: «بلفطت»، والصواب المثبت.

34 جامع أسانيد ابن الجزري (94).

النهاية - قال: "وكان رجلاً حسناً متواضعاً خيراً، قرأت عليه مجلساً جيداً، أظنّه إلى آخر البقرة، وأجازني بسائره من كتاب «الانتصاح في القراءات الشّواذ»³⁵ للإمام الأستاذ المُقرئ أبي علي الحسن بن إبراهيم بن يَزْدَاد الأهوازي"³⁶.

وما ذكره عن شيخه جمال الدين المسَلَّاتي قاضي المالكية بدمشق، قال: "لازمته مدّة، وقرأت عليه جملةً من القرآن العظيم، وسمعت أيضاً القرآن والحديث، وأجازني ما يجوز لي روايته غير مرّة،³⁷.

وهذه الإجازة معمول بها لدى مشايخ الإقراء، متى علّمت أهليّة المُجاز، وأنس منه المعرفة الجيدة بالقراءات، وعُرف عنه العزُّض على مشايخ آخرين. وفي كتب طبقات القُرّاء، وأسانيدهم نماذجٌ متنوعة في هذا النوع من الإجازة. د. الإجازة العامّة:

وهي أن يجيز الشيخُ أهل زمانه، أو المسلمين برواية القراءات عنه. ومنعها بعض أهل العلم، والجمهور على جوازها، وبخاصة إن قُيدت بوصف حاصر.³⁸

وقد روى الكمال الضّرير -صهر الشاطبي- القراءات من كتاب «المستنير» لابن سِوَار عن الحافظ أبي طاهر السلفي بالإجازة العامة.³⁹

وأجاز ابنُ الجزريّ -رحمه الله- جميع المسلمين أن يرووا عنه كتابه «النّشر في القراءات العشر» بشرطه.⁴⁰

35 لم أقف على معلومات عن وجوده. وذكره الأهوازي في كتاب الوجيز (123)، وابن الجزري في النّشر (1/35)، ونقل عنه الذهبي نصاً -في ترجمة أبي بكر الدمشقي الأطروش- في معرفة القراء الكبار (2/705). وورد اسم المؤلف في الأصل: «أبي الحسن علي»، والصواب المثبت. وانظر: غاية النهاية (2/119).

36 جامع أسانيد ابن الجزري (172-173).

37 جامع أسانيد ابن الجزري (144-145).

38 انظر: الوجيز في ذكر المُجاز والمُجيز للسلفي (62-67)، وشرح طيبة النّشر للنوري (6/200)، وتدريب الراوي للسيوطي (3/282-283).

39 انظر: غاية النهاية (1/134)، ولطائف الإشارات (1/182).

40 انظر: النّشر (2/469).

المبحث الثاني

طبقات شيوخ ابن الجزري المترجمين في القراءات

كان لابن الجزري -رحمه الله- العديد من الشيوخ في كثير من العلوم، كالحديث والفقه، والعربية، مع تنوع طريقة التلقي عنهم كالأخذ المباشر، أو الإجازة، أو السماع. وقد اقتصر في تراجم شيوخه في «جامع أسانيده» على المشايخ الذين قرأ عليهم القرآن، أو شيئاً من القراءات، أو روى عنهم بعض كتبها. وبالنظر إلى عموم شيوخه في علم القراءة نلاحظ أنهم يقسمون ثلاث طبقات: الطبقة الأولى: المترجمون في كتابه «غاية النهاية»، وفي «جامع أسانيده». وهؤلاء هم معظم شيوخه في القراءات.

الطبقة الثانية: من لم يترجم لهم في «غاية النهاية»، وترجم لهم في «جامع أسانيده».

وهم:

1. محمد بن موسى بن سليمان الأنصاري (ت: 770هـ).
2. أحمد بن علي الديواني الواسطي (ت: نحو 771هـ).
3. محمد بن علي بن عيسى أبو عبد الله الحلبي المعروف بابن قواليج (ت: 778هـ).
4. والده: محمد بن محمد بن علي أبو عبد الله بن الجزري (ت: 785هـ).
5. علي بن عبد الرحمن أبو الحسن القدسي الحنبلي (ت: 794هـ).
6. محمد بن محمود أبو عبد الله السيواسي (ت: ؟).

الطبقة الثالثة: من لم يترجم لهم في «الغاية» ولا في «جامع أسانيده»، وإنما ذكرهم في «النشر» ضمن شيوخه في القراءات، ولم يوردهم على نحو ذلك في كتبه الأخرى.

مثل: محمد بن موسى بن سليمان الأنصاري المعروف بابن الشَّيرَجي (ت: 770هـ)، الذي قرأ عليه ابن الجزري «العنوان»⁴¹.

وبلغ عدد شيوخه في «جامع أسانيده» ستة وأربعين شيخاً، ولم يصرِّح بقصده في ترتيبهم، وعلى ماذا اعتمد في ذكرهم، كاعتبار حروف المعجم في أسمائهم، أو كثرة الأخذ عنهم، أو قَدَم وفاة الشيخ، أو علو السند.

والذي ظهر لي أنَّ ابن الجزري - رحمه الله - لاحظ في سرد شيوخه في هذا «الجامع» أموراً:

الأول: شدَّة قرب الشيخ منه، فبدأ بوالده (ت: 785هـ)؛ للعلاقة الحميمة بين الوالد وابنه⁴².

الثاني: قَدَم تلقَّيه عن الشيخ، فثنَّى بعد والده بالشيخ أبي الحسن علي بن عبد الرحمن القدسي (ت: 794هـ)؛ لكونه تلقَّى من لفظه أكثر القرآن العظيم، وختم عليه خَتْمَة القرآن في سنة (762هـ)، وقرأ عليه القرآن العظيم خَتَمَات لا يحصيها⁴³.

ثم ثلَّث بالشيخ أبي علي الحسن بن عبد الله السَّروُجي (ت: 764هـ)، الذي لازمه ثلاث سنين، وهو شيخ والده، وقد قرأ عليه القرآن العظيم بقراءة أبي عمرو بن العلاء من روايتي الدوريِّ والسُّوسيِّ، وحفظ منه إلى أثناء باب الإدغام الكبير من «الشَّاطِبية»، وهو الذي عَرَفَه رموزها، ويَبِّين له مُصْطَلَحَاتُهَا⁴⁴.

الثالث: أفاض في ترجمة مشايخه الذين تلقَّى عنهم شيئاً وافراً من القراءات، واسترسل في ذكر شيوخهم وأسانيدهم، مثل الشيخ أبي المَعالي محمد بن اللَّبَّان (ت: 776هـ)⁴⁵، وأبي محمد عبد الوهاب بن يوسف السَّلَّار (ت: 782هـ)⁴⁶.

41 وقد روى عنه المؤلِّف كتاب «الغنوان» لأبي الطَّاهر الأنصاري، وعدداً من الأحاديث. انظر: النشر للمؤلِّف (83، 65/1)، ومناقب الأسد الغالب له (23، 11)، وجامع أسانيده (20)، والدرر الكامنة (5/38).

42 انظر: جامع أسانيده (67).

43 انظر: جامع أسانيده (68-69).

44 انظر: جامع أسانيده (69).

45 انظر: جامع أسانيده (98-135).

46 انظر: جامع أسانيده (70-89).

الرابع: أخر ذكر المشايخ الذين لم يأخذ عنهم إلا قليلاً، أو كانت صلته بهم في تلقّي القرآن الكريم عن طريق الإجازة، مثل: الشيخ محمد بن عرفة الوردغميّ المفسّر التونسي (ت: 803هـ)، الذي قال عنه: «وكنْتُ كثير التّرداد إليه، والتمسْتُ منه أن أقرأ عليه، فحلف أن ذلك لا يكون؛ تواضعاً منه، وقال في غيبيتي: «إني لأستحيي من الله تعالى أن أرى فلاناً جالساً يقرأ عليّ». ثم إنني استجزتُ منه لي ولأولادي، فأجاز»⁴⁷.

المبحث الثالث

شخصية ابن الجزري من خلال جامع أسانيده

لا أريد أن أخوض في الحديث عن الحافظ ابن الجزري بصورة عامة، لأنناول -مثلاً- اسمه وكنيته ونسبه، وحياته العلمية، وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، ومكانته العلمية، ووفاته، وفُق الطريقة المعهودة في الترجمة التقليدية، بل سألجُ إلى شخصية ابن الجزري، والمعالَم البارزة في مسيرة حياته: من طلبه العلم، إلى عوامل مكونات شخصيته، ومواقف مؤثرة من ثنايا جامعِهِ.

فمن ذلك:

1. برّه الواضح بأبويه، وتقديم طاعته لهما على رأيه الخاص في عدد من المواقف⁴⁸.
كقوله عنهما: ”فرغبتُ إلى والديّ -يرحمهما الله- في سنّة أن يأذنا لي في الرّحلة إليهم، وتوسّلتُ إليهما بكل طريق“⁴⁹.

وقوله في رغبته السفر إلى مصر في الرحلة الثانية: ”ثم رجعت إلى دمشق في أوّل سنة سبعين وسبعمئة، وفي قلبي الحزارة من عدم تلاوتي عليهما بأكثر من السّبع، فاستأذنتُ والديّ في العود إلى الدّيار المِصرية فلم يسمحا بفراقي، وتذكّرا

47 جامع أسانيده (178).

48 انظر: جامع أسانيده (38، 36).

49 جامع أسانيده (36).

ما قاسياه في غَيْبَتِي تلك الكَرَّةَ، ولمَّا رأيا تَحَرُّقِي لذلك قالَا: ولا بَدْ أن نكون معك، فتوجَّهَّا بي في ربيع الأوَّل سنة إحدى وسبعين أو قبل ذلك، وكانت رحلةً مباركةً“⁵⁰.

ومن مظاهر هذا البر أنه قدم والده في سرد شيوخه في هذا الجامع، وترحم عليه ودعا له، فقال: ”فأما الشَّيخ الأوَّل: وهو والدي رحمه الله تعالى، وجزاه عَنِّي خير الجزاء، وجمع بيني وبينه في دار البقاء، فَإِنِّي قرأتُ عليه القرآن العظيم مرَّاتٍ، وسمع من لفظي الرِّواياتِ كَرَّاتٍ“⁵¹.

2. تحرُّقه إلى طلب العلم، وسعيه إليه بكل سبيل:

فقد كان يُنْقَبُ ويتفحصُ عَمَّن انتهى إليه علم القراءة في بلده، وقرأ بالروايات الكثيرة مع علوِّ إسناده⁵².

قال -رحمه الله-: “وكان بالديار المضربة منهم جماعة، فرغبتُ إلى والديَّ -يرحمهما الله- في سَنَةٍ أن يأذنا لي في الرِّحلة إليهم، وتوسَّلتُ إليهما بكل طريق“⁵³.

وقد رجع إلى دمشق بعد رحلته الأولى إلى مصر سنة (769هـ) وقراءته على الشَّيخين ابن الصَّائغ والبغدادى بالقراءات السبع، وفي نفسه الحزاةُ من عدم تلاوته عليهما بأكثر من السَّبع؛ لكونهما لم يأذنا له بذلك؛ لعدم تفرغهما⁵⁴.

ومن ذلك تشوُّقه إلى القراءة على الشَّيخ أحمد بن علي الديواني ابن الشَّيخ المقرئ المشهور، لَمَّا بلغه أنَّه على قيد الحياة بواسط، وكان الابن قد قرأ على والده بجميع ما قرأ به من الصحيح والسَّاذ في القراءات.

وتمادت بابن الجزريِّ الأحوال عن السفر؛ لكثرة من يتتابه للقراءة عليه -وهو آنذاك ابن تسع عشرة سنة⁵⁵ - وتأسَّف على موت ابن الديواني، وقال: «ولُقِّي المشايخ قَسَمَ قَسَمَهُ الله تعالى لمن يشاء من الخلق، كما قَسَمَ الرِّزْقُ»⁵⁶.

50 جامع أسانيدہ (38).

51 جامع أسانيدہ (67).

52 انظر: جامع أسانيدہ (36).

53 جامع أسانيدہ (36).

54 انظر: جامع أسانيدہ (38).

55 جامع أسانيدہ (39).

56 جامع أسانيدہ (39).

3. جلوسه للإقراء في حياة شيوخه وإذنههم له في ذلك:

إذ جلس للإقراء تحت قُبَّة النَّسْر من الجامع الأموي بدمشق، ورحل الناس إليه للقراءة عليه من المغرب، والأندلس، واليمن، والهند، وآسيا الوسطى، حتى قَدَّر الله خروجه إلى مصر، ثم إلى تركيا⁵⁷.

4. اتصاله بأمراء الممالك الإسلامية في عصره:

عاصر ابن الجزري عدداً من السلاطين والأمراء، وكان له مواقف معهم، مثل:

أ. السلطان بايزيد بن مراد العثماني (761-805هـ)، وهو رابع سلاطين آل عثمان، وكان رجلاً شجاعاً شَهْماً محبباً للعلم وأهله، ولديه هَمٌّ كبير في فتح أوروبا، واستطاع أن يَفْرَضَ الجزية على عدد من دولها، وخاض مع ملوكها عدَّة معارك، وأَسْرَ بعضهم حتى لُقِّب باللغة

التركية بـ «يَلْدَرَم» الذي معناه الصَّاعقة؛ لإقدامه وانقضاضه المفاجئ على العدو⁵⁸.

اتصل به ابن الجزري سنة (798هـ) في مدينة بورصة - وكانت دار مُلك السلطان - بواسطة أحد تلاميذه - الخطيب عبد المؤمن المشهور: مؤمن ابن علي بن محمد بن أجمعين بن محمد الرُّومي الفلكاباذي، المعروف بـ «شيخ حاجي»، الذي كان قد قرأ عليه القرآن بالقراءات العشر بدمشق سنة (783هـ)، فعَرَفَ المَلِكَ بمقداره فعظَّمه وأكرمه، ورتب له في كل يوم مئتي درهم، قال ابن الجزري: "وكان سَمِيع بي قبل ذلك، وهاداني بالممالك والجواري، ممَّا فتح الله عليه من فُتُوح طائفة من الكُفَّار، فبالغ في الإنعام والإحسان، والتَّمَسَّ مني الإقامة بدار مُلكه، ورتَّب فوق الكِفَاية، فقلت: إِنِّي لم أَجِئْ إِلَّا لَأَنْشُرَ القراءةَ وَيَتَنَفَّعَ بي من يَتَنَفَّعُ مِمَّنْ لا يَقْدُرُ على الرِّحلة إِلَيَّ وأعود"⁵⁹. وبقي معه ابن الجزري نحو سبع سنوات.

57 جامع أسانيد (51).

58 انظر: جامع أسانيد (58-54)، ودرر العقود للمقرئ (1/439)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية (137).

59 جامع أسانيد (54).

ب. تيمور لَنَك الْأَوْزُبَكِي (728-807هـ)، وهو قائد أُمِّي لا يقرأ ولا يكتب، وجمَعَ في سيرته بين النقائص، فاشتهر عنه السَّبي والقتل والإفساد، مع تعظيمه لأهل الصَّلاح وإجلاله لأهل العلم⁶⁰.

فأخذ ابن الجزري من مدينة بورصة على غاية الإجلال والتعظيم، وبقي معه نحو سنة في مدينة كَشْ - المعروفة الآن بـ «شَهْر سَبَز» أي: المدينة الخضراء -، وهي مسقط رأس تيمور. ثم انتقل معه إلى مدينة سَمَرْقَنْد، كليهما في أوزبكستان. قال ابن الجزري: ” فَبَقِيَْتُ بالمدينة المذكورة يَسْتَمَلُونَ عَلَيَّ بالعلوم الشرعية، وجمعتُ ما كتبته على كتاب «المصابيح»⁶¹، حَتَّى قَدِمَ الأمير المذكور ودخل مدينة كَشْ، وأمرني أن أكون معه بمدينة سَمَرْقَنْد، فَبَقِيَْتُ عنده حَتَّى تَوَجَّهَ إلى ناحية خِطَّا⁶²، فرجعتُ إلى كَشْ، وتوفي هو في مدينة أُنْزَار⁶³ في سابعَ عَشَرَ شعبان سنة سبع وثمانمئة“⁶⁴.

ج. حفيد تيمور لَنَك المسمَّى: خليل بن مِيرَان شاه (ت: 809هـ)⁶⁵، الذي خالطه سنة (807هـ) بعد وفاة جدِّه في مدينة سَمَرْقَنْد، وحاول معه ابن الجزري ليخرج من تلك البلاد، فأذن له، ثم لامَه بعضُ أمراء الدولة وقال له:

⁶⁰ انظر: عجائب المقدور في أخبار تيمور لابن عَرَبشاه، والنجوم الزاهرة (12/254).

⁶¹ وهو شرح على «مصابيح السُّنة» للإمام البغوي، بعنوان: «التوضيح في شرح المصابيح»، يقع في ثلاثة مجلدات، ومنه المجلد الثاني مخطوط في جامعة الملك عبد العزيز في جدة، ووُضعت حاشية عليه لم يُعرف مؤلفها. انظر: غاية النهاية (2/331)، والفهرس الشامل (الحديث النبوي: 445).

⁶² بكسر الخاء، ووصفها ابن بطوطة بأنها: «أحسن بلاد الدنيا عِمارة»، وهو اسم أطلق على شمال الصين أو شمال غربها، إذ كانت هنالك مملكة مستقلة. وكان تيمور يطمح في السيطرة على بلاد الصِّين. انظر: رحلة ابن بطوطة (4/151)، وعجائب المقدور في أخبار تيمور (1/86)، ودرر العقود للمقريزي (1/545).

⁶³ هي مدينة فاراب، وكان يقال لها أيضاً: «باراب»، فتحها قُتَيْبَةُ بن مُسْلِم الباهلي عام (95هـ)، تقع على الضفة الشرقية لنهر سَبْجُون في كازاخستان، وعُرفت بعد القرن الرابع الهجري باسم «أُنْزَار»، أو «أَطْرَار». انظر: معجم البلدان (4/225)، ومقال: فاراب القازاقية درة آسية الوسطى لمحمد أمين، في موقع: <http://www.asiaalwsta.com>.

⁶⁴ انظر: جامع أسانيده (60-58)، ودرر العقود للمقريزي (1/439)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية (137).

⁶⁵ ترجمته في: درر العقود الفريدة (2/66)، والضوء اللامع (3/193).

«رجل مشهور في الآفاق غَرِمَ عليه جَدُّكَ وَزَنَهُ من الذَّهَبِ حَتَّى جاء به إلى هذه البلاد، وتأذَّنْ له بالذَّهَابِ؟»⁶⁶، فردَّه إلى مدينة سَمَرْقَنْد، بعدما كان وصل إلى مدينة نَسَف. قال ابن الجزري: «فلَمَّا رجعتُ وَقَعْتُ أَمُورَ خاف على نفسه منها، فقليل له: هذه بخطيئة ردِّ فلان، وَخَوْفٌ من ذلك فخاف، وَأَذِنَ لي في التوجُّه أيضاً»⁶⁷. فذهب إلى مدينة بخارى -بلد الإمام محمد بن إسماعيل البخاري صاحب الصحيح- فاستوقفه أهلها عدة أيام لأخذ العلم عنه.

د. شاه رُخ أحد أبناء تيمور (ت: 851هـ)⁶⁸، سلطان مدينة هَرَاة ونواحيها، التقى به ابن الجزري في (17/ صفر/ 807هـ)، الذي قال عنه: «فاجتمعتُ به بمُخَيِّمِهِ المذكور، وكان مجلساً أَهْلًا بالعلماء، خاصًّا بالفضلاء وأعيان الدولة من الأمراء، فالتَمَسَ مِنِّي الإقامة عنده؛ ليني لي مدرسة بدار مُلكه هَرَاة، وبالع في الإكرام والاحترام، ثم سألتُ العلماء منهم والفضلاء، نفع الله تعالى بهم سماعَ «صحيح الإمام الكبير أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري» رحمه الله ورضي عنه، وقراءة كتاب «المصابيح» للإمام محيي السُّنة البغوي رحمه الله تعالى، فاستخرتُ الله تعالى في ذلك، وجلستُ لهم بالجامع الأعظم بمدينة هَرَاة المحروسة، حَتَّى سمعوا مِنِّي جميعَ «الصَّحيح»، ثم قرؤوا عليَّ جميعَ كتاب «المصابيح» بمنزلي خارج البلدة، بعد قراءتهم عليَّ جميعَ «البداية في معالم الرواية الجامع لأنواع علوم الحديث» من تألّفي، وظهر لي منهم غاية الكمال، ونهاية الاستعداد مع حسن الإنصاف وجميل الأوصاف»⁶⁹.

5. قيامه بتدريس أولاد السُّلطان بايزيد العثماني:

قام ابن الجزري -رحمه الله- بتدريس أبناء السلطان بايزيد في مدينة بورصة، فقال: «وأمر السُّلطان أولاده الثلاثة الصِّغار، وهم:

سلطان محمد، ومُصطفى، وموسى أن يلازموني للاشتغال، فكانوا يأتون إليَّ

66 جامع أسانيد (61).

67 جامع أسانيد (61).

68 ترجمته في: درالعقود الفريدة (2/120)، وشذرات الذهب (7/269).

69 جامع أسانيد (63-64).

كُلَّ يَوْمٍ إِلَى مَنْزَلِي، حَتَّى تَعْلَمَ مِنْهُمْ أَمِيرُ مُصْطَفَى وَأَمِيرُ مُوسَى الْعَرَبِيَّةَ وَالنَّحْوَ، وَكَثِيرًا مِنَ الْفَقْهِ، وَشَيْئًا مِنَ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ، وَصَارُوا يُكَلِّمُونِي بِالْعَرَبِيِّ أَحْسَنَ مِنْ أَوْلَادِي الْعَرَبِ وَأَصَحَّ»⁷⁰.

6. جهاده في سبيل الله:

برز من خلال ترجمة ابن الجزري في "جامع الأسانيد" مشاركته في الغزو في سبيل الله، فمن ذلك تجهزه مع السلطان بايزيد لغزو القسطنطينية، وإقامته بمدينة الغلطة، التي صارت حياً من أحياء مدينة إسطنبول⁷¹، وقتاله مع بايزيد في معركة نيكابولي، شمال بلغاريا على حدود رومانيا، وقد وصف ابن الجزري هذه المعركة وصفاً دقيقاً بقوله: «فلما بلغهم مجيء السلطان إليهم ركبوا عليه بقضهم وقضضهم؛ ليأخذوه قبل وصوله إليهم، ولما وصلوا كنت معه أحدثه في فضائل الجهاد، وما أعد الله للمجاهدين، ولمن استشهد منهم ولمن صبر، فقبل له: هؤلاء قد جاؤوا ولم يبق إلا اللقاء، وكان قد سأل عن عددهم، وأرسل إليهم ليتحقق أمرهم، فأول ما قيل: إن عدتهم مائتا ألف فارس، وأكثر ما قيل: أربعمئة ألف، والصحيح أنه لا يعلم عددهم إلا الله

تعالى، لكن الذي شاهدت أنا أن الطليعة التي كانت مقدمهم ثلاثون ألفاً من الفرنج من طائفة الجنوية الذين يقال إنهم أشجع طوائف الكفار، وصح عندي أنه أمسك منهم اثني عشر ملكاً من ملوكهم.

وكانت في يوم الثامن والعشرين من ذي الحجة سنة ثمان وتسعين⁷²، فشاهدت ملحمة عظيمة لم يكن مثلها في هذه الأعصار.

والعجب أن ابن عثمان المذكور كان قد أرسل إلى عساكره ليحضر من سائر بلاده، وإلى جماعة أولاده ليحضروا بعساكرهم، فلم يصل سوى ولد واحد قبل الوقعة بيوم، ولم يكن معه سوى نحو اثني عشر ألفاً من فارس وراجل.

70 جامع أسانيد (58).

71 انظر: جامع أسانيد (54-55).

72 أي: بعد السبعمة من الهجرة النبوية.

والقصد أن العدو المخذول انكسر في ساعة واحدة، ولم يكن بينهم بحر سوى أن سلطانهم الكبير -وهو ملك الأنكروس⁷³- هرب في نحو خمسين نفساً، وبادر فركب في سفينة كانت على حافة النهر المذكور، وأمسك من سلم من القتل أسيراً، فأمر ابن عثمان بقتل الجميع، ولم يترك منهم إلا من كان صبياً قد ناهز الاحتلام. ومن أغرب ما رأيت في هذه الغارات أن ابن عثمان المذكور أمر لي من الأسرى بستة، فكانوا معي حتى رجعت إلى برصة دار ملّكه، ولم يكن واحد منهم يعرف لغة الآخر؛ لأنّ كلّاً منهم من بلاد غير بلاد الآخرين، وطائفة غير طائفتهم⁷⁴.

7. برز من خلال هذا الجامع أين صنف ابن الجزري -رحمه الله- بعض كتبه:

مثل كتاب: «النشر» و «طية النشر»، اللذين شرع في تأليفهما بعد عودته من معركة نيكابولي - التي كانت على تأريخ ابن الجزري في (798/12/28هـ) - في مدينة بورصة⁷⁵، و«شرح المصباح للبغوي» بعنوان: «التوضيح في شرح المصباح»، يقع في ثلاثة مجلدات، ومنه المجلد الثاني مخطوط في جامعة الملك عبد العزيز في جدة، الذي جمعه سنة (804هـ) في مدينة كَش (الأوزبكية المعروفة الآن بشهر سَنز)، التي تقع جنوب سَمَرْقَنْد⁷⁶.

8. التفنن الإسنادي عند ابن الجزري:

كان ابن الجزري -رحمه الله- مولعاً عند التحديث عن شيوخه أو شيوخ شيوخه بتغيير الأوصاف للشيخ الواحد، وأعرض عن تكرار أسمائهم وأوصافهم على صورة واحدة، تفنناً منه في العبارة؛ مما أدّى إلى توعير أوصاف هؤلاء الشيوخ، وأوقع بما يسمّى بتدليس الشيوخ.

فنجده مثلاً يذكر اسم أحد شيوخ شيوخه، وهو الإمام أبو الحسن علي ابن أحمد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي الحنبلي الشهير بابن البخاري (595-690هـ)⁷⁷ بعشر صور، هي:

73 كلمة كانت تطلق على بلاد هُنْغَارِيا أو المَجَر. انظر: معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي (90).

74 جامع أسانيد (57-55).

75 جامع أسانيد (57).

76 جامع أسانيد (60).

77 انظر ترجمته في: المصعد الأحمد في ختم مسند الإمام أحمد (56-52).

ابن عبد الواحد، ابن البخاري، الفخر بن أحمد الحنبلي، أبو الحسن الحنبلي، علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي، أبو الحسن بن البخاري، فخر الدين علي بن البخاري، الفخر علي بن أحمد، علي بن أحمد، علي بن أحمد المقدسي⁷⁸.

ووقع هذا الصنيع من الإمام البخاري، وابن مجاهد صاحب «السبعة في القراءات»، وتسمَّح الخطيبُ البغدادي وغيره به⁷⁹.

9. ظهور عدد من المواقف الشخصية التي حصلت لابن الجزري:

وذلك مع مشايخه، ومعاصريه، سطرَّها في كتابه «جامع الأسانيد»، وفيها معانٍ لطيفةٌ في أدب الطلب، والتعامل مع المخالف، وطريقة إنكار المنكر⁸⁰.

• مثل: تلطفه في الأخذ عن شيخه أحمد بن الطحَّان المنبجي، وصوَّر أسلوبه في ذلك فقال: «واستأذنته في الجمع عليه بالقراءات العشر فامتنع عليّ، وقال: «لو كنتُ أذنتُ لأحد في الجمع لأذنتُ لك». ثم إنِّي تَلَطَّفْتُ به وأخذتُه بالحيلة فأذن لي، فقرأتُ عليه الفاتحة، ومن أوَّل البقرة شيئاً جَمَعاً بالقراءات العشر، وأجازني وكتبَ لي خطَّهُ بذلك، ولم يُعرف أَنَّهُ كَتَبَ لغيري.

وكان رجلاً عالماً بالقراءات والتَّجويد، اجتهدَ في تحصيل هذا العلم من صغره، حتَّى صار يشار إليه في شَيْئَتِهِ⁸¹.

• ونحو تقبله قرار شيخه الأستاذ المُحَقِّق أبي المَعالي محمَّد بن اللَّبَّان⁸² في عدم القراءة عليه قبل سفر ابن الجزري للحج، فيقول: «ولمَّا عزمْتُ على الحجِّ أستاذنُّهُ في أن يجلسَ لي شهر رمضان؛ لأُكْمِلَ عليه الحَتْمَةَ، وكنتُ قد وصلتُ إلى أواخر سورة طه، فلم يأذن، فقلت: إنِّي أَقْدِرُ على ذلك، فقال: أَنْتَ تَقْدِرُ، لكن أنا لا أَقْدِرُ أَسَمِعْتَ؟»⁸³.

78 انظر: جامع أسانيده على الترتيب (26، 22، 20، 16، 31، 15، 14، 11، 6، 27، 12، 29، 28).

79 انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح للحافظ ابن حجر (2/616)، وتدريب الراوي للسيوطي (3/161).

80 انظر: جامع أسانيده (191، 189، 188، 94-93، 37).

81 جامع أسانيده (94).

82 أحمد بن علي، شمس الدين الدمشقي الشافعي. ترجمته في: غاية النهاية (2/102)، ودرر العقود

الفريدة (3/350)، وإنباء الغمر (1/126)، وتاريخ ابن قاضي شُهْبَة (2/464).

83 جامع أسانيده (99).

• ويظهر لنا تأدبه في أخذ الإذن في القراءة على شيخين في وقت واحد، بقوله: ”ثم مشى بي⁸⁴ إلى رفيقه في القراءة على الصائغ الإمام العالم تقي الدين عبد الرحمن المشهور بابن البغدادى، ثم التمسْتُ منه واستأذنته في التلاوة⁸⁵ على الشيخ الإمام العلامة شمس الدين محمد ابن الصائغ الحنفى، فأذن لي في ذلك، وبينما أنا أقرأ عليه⁸⁶ في بعض ليالي شهر رمضان بالجامع الأزهر من القاهرة، إذ مرَّ علينا الشيخ شمس الدين المذكور، فقبل له: هذا ابن الصائغ مارٌّ، فقال: قُمْ بنا إليه، فقام وأخذني معه، فلحِقْناه بصحن المسجد، وعرفه بي⁸⁷، وعرفه أتى رحلت في طلب هذا العلم، [فاعتذر]⁸⁸ بكثرة اشتغاله بالدروس وغيرها، فبالغت في الدخول عليه حتَّى أذن⁸⁹“.

• ومثل ما حكاه عن تبينه صواب إسناد الشيخ فخر الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر الخوارزمي⁹⁰، من أنه: ”كان شيخ القراءات بخوارزم، فلما فتح الأمير الكبير تيمور كُرْكان⁹¹ خوارزم نقله منها إلى مدينة كَشْ، فبقي فيها يُقْرأ، حتَّى توجَّهت أنا إلى كَشْ فاجتمع بي، وذاكرته، فإذا هو عالم في هذا الفن مُنْصَف، له اطلاع على التَّجويد، وغوامض مُشكلات القراءات السَّبع، وله نظر أيضاً في القراءات العشر، وعنده تصانيف في ذلك“.

وأخبرني أنه قرأ القراءات السَّبع على الشيخ عبدالله بن محمد المعروف بالسَّبعة، بمدينة خوارزم ومن انتهت إليه معرفة هذا العلم، وأنَّ عبدالله السَّبعة المذكور قرأ على الشيخ بُرهان الدين الجعفرى، عن قراءته على المُتَّجِب الهَمْداني، عن قراءته على السَّخاوي.

84 أي شيخه ابن الجندي. وفي الأصل: «مشى به»، والمثبت هو الصواب.

85 في الأصل: «انتاوة»، والمثبت هو الصواب.

86 أي: على الشيخ تقي الدين البغدادي.

87 في الأصل: «به»، والمثبت هو الصواب.

88 إضافة لازمة، ليست في الأصل.

89 جامع أسانيد (37).

90 لم يترجم له في غاية النهاية، وإنما ذكره في ترجمة شيخه: عبدالله الخوارزمي، المعروف بالسَّبعة. انظر: غاية النهاية (1/647-648).

91 أي: صهر الملوك، باللغة المغولية.

فقلت: هذا إسنادٌ لا يصحُّ، والجَعْبَرِيُّ ما⁹² قرأ على الْمُتَّجِبِ الهَمْدَانِي، ولا رآه، والمُتَّجِبُ الهَمْدَانِي توفي بدمشق سنة ثلاث وأربعين وستمئة، والجَعْبَرِيُّ ولد في حدود سنة أربعين وستمئة.

وكنْتُ أَحْسِبُ أَنَّ هذا الإسنادَ غَلَطَ فيه الشَّيْخُ فخرُ الدِّين المذكور، حتَّى وقفتُ أنا على ذلك بخطِّ عبد الله السَّبعة، فعذَرْتُ الشَّيْخَ فخرَ الدِّين في ذلك.

وهذا إسنادٌ مُفْتَعَل، رَكَّبَهُ عبد الله المذكور؛ لقلة حياءٍ وعدم معرفة، وهذا ممَّا يدلُّ على أَنَّ عبد الله المذكور لم يَلَقَ الجَعْبَرِيَّ، ولا⁹³ قرأ عليه، فإنَّه لو لَقِيَهِ لأخبره بالإسناد على الحقيقة، مع أَنَّ إسناد الجَعْبَرِيَّ بالقراءاتِ مذكورٌ في أوَّل «شرحه للشاطبية»⁹⁴، فلو وقَّفَ المسكينُ عليه لم يَقُلْ ذلك، ولكن سنَّه الله تعالى في كلِّ كَذَاب أن يَفْضَحَهُ الله تعالى بما منه سببُ فضيحته؛ صيانةً لكتابه وسُنَّتِهِ⁹⁵.

المبحث الرابع أثر جامع الأسانيد في السيرة الذاتية لابن الجزري

من خلال معاشتي لكتاب «جامع أسانيد ابن الجزري» ظهرت لي بعض المعالم المهمة للكتاب يبدو أثرها جلياً في سيرة الحافظ ابن الجزري، منها:

1. أضاف شيوخاً لابن الجزري لم تَرِدْ لهم ترجمة في كتابه في طبقات القراء: «غاية النهاية»، وهم:

1. محمد بن موسى بن سليمان الأنصاري (ت: 770هـ).
2. أحمد بن علي الديواني الواسطي (ت: نحو 771هـ).
3. محمد بن علي بن عيسى أبو عبد الله الحلبي المعروف بابن قواليج (ت: 778هـ).
4. والده: محمد بن محمد بن علي أبو عبد الله بن الجزري (ت: 785هـ).

92 في الأصل: «فما»، وليست من مواضع دخول الفاء على الخبر.

93 في الأصل: «ولما»، والمثبت هو الصواب.

94 انظر: كنز المعاني في شرح حرز الأمان (38-1/37).

95 جامع أسانيده (201-200).

5. علي بن عبد الرحمن أبو الحسن القدسي الحنبلي (ت: 794هـ).
6. محمد بن محمود أبو عبد الله السيواسي (ت: ؟).
2. صَحَّحَ الْكِتَابُ بَعْضَ الْمَعْلُومَاتِ الْخَاطِئَةِ عَنْ حَيَاةِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ، مِثْلُ:
- أ. أن والده بقي أربعين عاماً لا يولد له، ثم شرب ماء زمزم بنية أن يولد له وَلَدٌ عَالِمٌ، فَوُلِدَ لَهُ ابْنُهُ: مُحَمَّدُ بْنُ الْجَزْرِيِّ.
- وهي معلومة ذكرها السخاوي⁹⁶، وتبعه الشوكاني⁹⁷، وبعض الدراسات المعاصرة⁹⁸.
- والصواب الذي ينقله ابن الجزري عن والده أنه حَجَّ عام (748هـ)، وشرب ماء زمزم بنية أن يرزقه الله ولداً ذكراً يكون من أهل القرآن، ثم رجع والده من الحج عام (749هـ) وتزوج بوالدة ابن الجزري سنة (750هـ)، ثم ولدت ابنها محمداً ليلة السبت الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة (751هـ)⁹⁹.
- ب. أن ابن الجزري أُسِرَ مِنْ قَبْلِ تَيَمُور لَنْك.
- وهي معلومة ذُكِرَتْ فِي تَارِيخِ ابْنِ حَجَرٍ، نَقْلًا عَنْ أَحَدِ أَبْنَاءِ ابْنِ الْجَزْرِيِّ، دُونَ تَعْيِينٍ؛ وَذَلِكَ أَنَّ تَيَمُور لَنْكَ أَرْسَلَ رَسُولًا لَهُ إِلَى الْبِلَادِ الشَّامِيَةِ اسْمُهُ مَسْعُودُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكُجْجَانِي (ت: 822هـ)¹⁰⁰، قَالَ ابْنُ حَجَرٍ: «وَأَرْسَلَ مَعَ مَسْعُودٍ لَوَاءً مُذْهَبًا عَلَيْهِ اسْمُ تُمْرُنْكَ، وَوَصَلَ مَعَ مَسْعُودٍ وَلَدُ ابْنِ الْجَزْرِيِّ، وَأَخْبَرَ أَنَّ أَبَاهُ كَانَ مَعَ ابْنِ عَثْمَانَ فَأَسَرَ، وَأَحْضَرَ عِنْدَ تُمْرُنْكَ، فَأَكْرَمَهُ لِأَشْتِهَارِهِ بِعِلْمِ الْقِرَاءَاتِ»¹⁰¹. وَوُورِدَ ذِكْرُ أُسْرِهِ فِي عِدَدٍ مِنَ الدِّرَاسَاتِ الْمَعَاوِرَةِ عَنْ ابْنِ الْجَزْرِيِّ.
- والتصحيح أن تيمور لَنْكَ لما أسر السُّلْطَانُ بَايَزِيدَ سَأَلَهُ عَنْ ابْنِ الْجَزْرِيِّ - وَكَانَ قَدْ سَمِعَ عَنْهُ قَبْلَ ذَلِكَ - فَأَجَابَهُ بَايَزِيدُ: هُوَ فِي مَدِينَةِ بُرْصَةِ.

96 الضوء اللامع (9/255).

97 البدر الطالع (2/257).

98 انظر: - مثلاً - شيخ القراء ابن الجزري للدكتور مطيع الحافظ (7)، وغيره.

99 جامع أسانيد (67).

100 انظر: إنباء الغمر (7/372).

101 إنباء الغمر (5/64).

قال ابن الجزري: «ففي الوقتِ أُرسل من أخذني إليه على غاية من الإجلال والتعظيم»¹⁰².

وهذا يؤكد أن الذي وقع في الأسر هو السُلطان بايزيد، مع ابنه الأمير موسى كما تشير بعضُ المصادر¹⁰³، ويوضح أن ابن الجزري كان في غاية التكریم والإعزاز من هذا القائد المتسلط، الذي جمع كثيراً من المتناقضات.

3. أورد ابن الجزري -رحمه الله- في كتابه «الجامع» بعض أسانيد كتب القراءات المشهورة، من طرق لم يوردها في كتابه «النشر»:

- أورد طريق كتاب «غاية الاختصار» للحافظ أبي العلاء الحسن ابن أحمد بن الحسن بن أحمد الهَمْدَانِي العَطَّار من رواية شيخ ابن الجزري: ابن هلال عن ابن البخاري، عن الصَّيْدَلَانِي وأبي المكارم اللَّبَّان. قال ابن الجزري: «وبإجازة شيخنا لما فيه، عن الشيخ أبي علي الحسن بن أحمد الحذاء إن لم يكن سماعاً، من ابن البخاري، أنا أبو جعفر الصَّيْدَلَانِي، وأبو المكارم اللَّبَّان في كتابهما من أصفهان عنه بما فيه»¹⁰⁴.

- صرح بأن إسناده لكتاب «الإعلان بالمختار من روايات القرآن» في القراءات السبع لأبي القاسم الصَّفْرَاوِي، وقراءته بمضمَّنه على شيخه محيي الدِّين عبد الوهاب بن محمَّد القُرَوِي بالإسكندرية على شيخي القُرَوِي: أبي العباس القُوصِي، وابن الشَّوَّا، هما إسنadan - مع رَفْعَهما وصحَّتهما - تَسْلَسَلُ له بثلاثة أوصاف:

1. بالإسكندريين،

2. وبالإسكندرية إلى المؤلِّف،

3. وكذلك لمؤلِّف الكتاب الصَّفْرَاوِي من شيوخته. قال ابن الجزري: «وأسانيد الصَّفْرَاوِي مذكورة في كتابه «الإعلان»»¹⁰⁵.

102 جامع أسانيده (59).

103 انظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية (146).

104 جامع أسانيده (166)، وانظر: النشر (1/87). وذكر ابن الجزري في المصعد الأحمَد (54)، فيما نقله من خط شيخه ابن السَّلامِي أن أباجعفر الصَّيْدَلَانِي، وأبا المكارم بن اللَّبان أجازا لابن البخاري من أصفهان.

105 جامع أسانيده (175)، وانظر: النشر (1/79). ونسخة الإعلان الخطية الوحيدة المحفوظة في مكتبة جامعة برنستون بأمريكا، تخلو من ذكر الأسانيد، وتبدأ من: «باب ذكر مذاهب القراء في الوقف

4. تتضمن مجموعة من الزيادات على تراجم شيوخه الذين أورد عنهم معلومات في «غاية النهاية»:

- نحو: ما أورده من إضافات في سيرة شيخه أبي عبدالله محمد بن صالح شيخ المدينة الشريفة (ت: 785هـ) من قوله:

1. ”وثابت¹⁰⁶ الخطابة والإمامة بها، الشيخ الصالح أبي عبد الله محمد بن صالح.

2. وكان قد انفرد برواية ذلك وتلاوته على الإمام العالم أبي عبد [الله]¹⁰⁷ القُضريّ المُقريّ، آخر أصحاب ابن وثيق.

3. فقرأتُ عليه كثيراً من القرآن العظيم بمُضَمَّن «الكافي» تُجاه حُجرة النَّبي ﷺ، وعند رأسه الشريف.

4. ولم يَمْنَعني من إكمال الحُتْمَةِ إِلَّا اشتغال¹⁰⁸ شيخنا المذكور بِعَلْبَةِ الحُجَّاج أيامِ المَوْسِمِ¹⁰⁹.

- وما أورده عن شيخه محمد بن عبد الرحمن الصائغ الحنفي (ت: 776هـ)، من قوله: ”ثم مَسَى بي¹¹⁰ إلى رفيقه في القراءة على الصائغ الإمام العالم تقيّ الدّين عبد الرحمن المشهور بابن البغداديّ، ثم التمسْتُ منه واستأذنتُهُ في التلاوة¹¹¹ على الشيخ الإمام العلامة شمس الدّين محمّد بن الصائغ الحنفيّ، فأذن لي في ذلك، وبينّا أنا أقرأ عليه¹¹² في بعض ليالي شهر رمضان بالجامع الأزهر من القاهرة، إذ مرَّ علينا الشيخ شمس الدّين المذكور، فقبل له: هذا ابن الصائغ مارٌّ، فقال: فم بنا إليه، فقام وأخذني معه، فلَحِقْناه

على مرسوم الخط“.

106 قال ابن الجزري في ترجمته من غاية النهاية (2/209): «باشر الخطابة والإمامة بالمدينة الشريفة زمناً»، وقال الطرابلسي في نهاية الغاية (2/111): «باشر الخطابة بالمدينة الشريفة زمناً، قيل: اثنتين وأربعين سنة».

107 إضافة لازمة، ليست في الأصل.

108 في الأصل: «الاشتغال»، والمثبت هو الصواب.

109 جامع أسانيد (36)، ووازن مع غاية النهاية (2/209).

110 أي: شيخه ابن الجندي. وفي الأصل: «مشي به»، والمثبت هو الصواب.

111 في الأصل: «انتاوة»، والمثبت هو الصواب.

112 أي: على الشيخ تقي الدّين البغدادي.

بَصَحْنُ المسجد، وعَرَفَهُ بي¹¹³، وعَرَفَهُ أَنِّي رَحَلْتُ فِي طلب هذا العلم، [فاعتذر]¹¹⁴ بكثرة اشتغاله بالدروس وغيرها، فبالغتُ في الدخول عليه حتَّى أَدْن، كما سأذكره.

وشرَعْتُ على¹¹⁵ كُلِّ من الشَّيْخِينَ بعد التماسي منهما التلاوةَ بِأَكْثَر من القراءات السَّبع، فلم يَأْذَنَّا لي، وقالَا: يَكْفِيكَ التلاوةُ بِأَكْثَر من ذلك على ابن الجُنْدِيِّ؛ فإنه أستاذُ هذا الشأن، ونحن لا نتَفَرَّغُ لِأَكْثَر من ذلك“¹¹⁶.

5. تَضْمَنُ “الجامع” التصريح ببعض خصائص لشيوعه:

1. صرح بأول شيوعه في الأخذ عنه، وهو: والده أبو عبدالله محمد بن محمد الجزري¹¹⁷، وهو ممن لم يترجم له أصالة في كتابه “غاية النهاية”.

2. صرح بأن شيخه محيي الدِّين عبد الوهاب بن مُحَمَّد القَرَوِي¹¹⁸ الإسكَنْدَرِي (ت: 788هـ)، هو آخر شيوعه الذين قرأ عليهم¹¹⁹، ولم ترد هذه المعلومة في ترجمة المؤلف له من “غاية النهاية”.

3. صرح بأن شيخه أبا عبد الله مُحَمَّد بن عَرَفَةَ التُّونُسِي، خطيب تونس، ومفتي الجماعة بها، هو آخر شيوعه الذين لقيهم من تلك الدِّيار¹²⁰، ولم ترد هذه المعلومة في ترجمة المؤلف له من “غاية النهاية”.

6. أثرى الكتاب السيرة الذاتية لابن الجزري بجملة من الحوادث العلمية المتنوعة:

وفيما يلي ذكر لشيء منها:

113 في الأصل: «به»، والمثبت هو الصواب.

114 إضافة لازمة، ليست في الأصل.

115 تعَدِّي «شرع» هنا بالباء، و«على» للاستعلاء، والمعنى: وشرعتُ بِأَكْثَر من القراءات السبع على كُلِّ من الشَّيْخِينَ.

116 جامع أسانيده (37-38)، ووازن مع غاية النهاية (2/220).

117 انظر: جامع أسانيده (40).

118 والغالب في هذه النِّسْبَةِ أنها لمدينة القَيْرَوَان بتونس، وقال السُّمَّعَانِي: «والنِّسْبَةُ إِلَى «القرية» أيضا قَرَوِي، ويمكن أن من لم يكن من البلد وكان من السَّوَاد يقال له: القَرَوِي». الأنساب (10/116)، وتوضيح المشتبه (7/92). وانظر ترجمته في: غاية النهاية (1/670)، ودرر العقود الفريدة (2/371)، والدرر الكامنة (3/44)، وإنباء الغمر (2/238).

119 انظر: جامع أسانيده (50).

120 انظر: جامع أسانيده (50-51).

1. جلده في تحصيل العلم وطلبه؛ فقد حكى محاولاته الثلاث في القراءة على شيخه المُقَرَّرِ المُحَدَّثِ الفقيه بهاء الدِّين أبي مُحَمَّد عبد الله بن مُحَمَّد بن أبي بكر بن خَلِيل القُرَشِي المَكِّي الشَّافِعِي، فقال: ”وكان شيخنا هذا قد انقطع عن النَّاس مدَّةً لخلوته في سَطْحِ جامع الحاكم من القاهرة مدَّةً طويلةً، لا يجتمع بأحدٍ، ولا يدعُ أحداً يدخل عليه، ولمَّا رَحَلْتُ إلى مصر الرِّحْلَةَ الأولى في سنة تسع وستين وسبعمئة، قصَدْتُ الاجتماع به والقراءة عليه والسَّماع منه، فلم يَتَّفِقْ لي ذلك، فَلَمَّا رَحَلْتُ الرِّحْلَةَ الثانيةَ سنة إحدى وسبعين، قال لي شيخنا الإمام شَمْس الدِّين بن الصَّائغ: أنا أجمعُ بينك وبينه وأُخَلِّيك تقرأ عليه، فذهبنا جميعاً إلى بابِ خَلْوَتِهِ، فلم يأذن لنا.

ثم إنني قصَدْتُه مع شيخنا الإمام الحافظ زين الدِّين عبد الرَّحيم بن العراقي فأذن، وسمعتُ عليه جملةً من الأحاديث بقراءة الحافظ زين الدِّين المذكور، وبقراءة صاحبه الإمام نور الدِّين علي الهيثمي من «النَّسائي الصغير»، و«صحيح ابن حَبَّان» وغير ذلك، وأجازني جميع ما يجوز له روايته. وأخبرني بـ «الشَّاطِبية» عن جماعة من الشُّيوخ“¹²¹.

2. مواقف في التعلُّم والتعليم:

حوى جامع أسانيده طائفة من المواقف اللطيفة في هذا الصدد، فمنها ما حكاه عن الشيخ المجوَّد خليل بن عثمان، المعروف بابن المشبَّب شيخ الإقراء بالقراءة، قال: ”ومن عَجَبٍ ما ذَكَر لي أَنَّهُ اتَّفَقَ له أَنَّهُ كان يُقْرَأُ عليه من «شرح الشَّاطِبية» لأبي شامة، يقول الشَّاطِبي:

..... وَقُلْ يشاء إلى كالياء أَقْيَسُ مَعْدِلًا¹²²

وكان القارئ عليه الشَّيْخُ الصَّالِح الوليُّ مظفر بن [أبي بكر بن مظفر القُرَافِي]¹²³ المُقَرَّرِ، فلم يفهم كلُّ منهما قولَ أبي شامة في ذلك، فسألا الله تعالى أن يَجِيءَ إليهما مَنْ يَحُلُّ ذلك الكلام.

121 جامع أسانيده (152).

122 الشَّاطِبية - باب الهمزتين من كلمتين - (17). وانظر: شرح أبي شامة = إبراز المعاني (383-382/1).

123 إضافة ليست في الأصل.

قال لي الشيخ خليل رحمه الله: وقلت في نفسي هذا دعاءٌ بمُحالٍ أو كالمُحال، إذا كان كلُّ منَّا لم يفهم هذا الكلام، فمن يفهمه؟ وما كان يعلمان أنني إذ ذاك بمصر، وكنتُ بها، فبدلي أن أذهب وأزور الشيخ، فرُحْتُ وزُرْتُه، وكان قد حَصَلَ في عينيهِ ضَعْفٌ، فقال: مَنْ أنت؟ فقلتُ: فلان، فقال: الله، نادوا لي الشيخ¹²⁴ مُظْفَرٌ، فحضر، فقال: إيش ندعو البارحة عندما قُرئَ كلامُ أبي شامة في الموضع الفلاني، اذهب الآن وجيئ بـ «شرح أبي شامة»، واقرأه على فلان، فذهب وجاء به وقرأه، ويَبَيَّنُهُ¹²⁵.

7. أظهر لنا عناية ابن الجزري بطلاب العلم ورعايته له:

أورد ابن الجزري - رحمه الله - مجموعة من المواقف التي تكشف لنا عن اهتمامه بطلبة العلم ومن قدِمَ ليتلقى عنه العلم، فمن ذلك:

1. ما حكاه عن الشيخ أمين الدين محمد التبريزي، في هذا التصوير الرائع من تفريغ الشيخ نفسه لإقراء التلميذ مع كونه مسافراً، ومن تلهف الطالب للقيِّ الشيخ وفرحه الشديد بذلك؛ فقال ابن الجزري: "ومن الاتفاق الغريب أنني بُتُّ تلك الليلة بالثَّغَر المذكور¹²⁶، فلمَّا أصبحتُ إذا بالقاضي وجماعةُ القُرَّاء قد أتوني ومعهم الشيخ الإمام شيخ القراءات أمين الدين

124 في الأصل: «بالشيخ»، والصواب المثبت.

125 جامع أسانيده (194-195).

126 أي: مدينة أنطاكية، وسميت ثغراً؛ لأنها موضع كان يخاف المسلمون هجوم العدو منه، ومن هذا المعنى أطلق على المدن التي على شاطئ البحر "الثغور". وتكتب حالياً بألف في آخرها، وهي من مدن تركيا الآن، تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط في جنوب غرب تركيا، وهي عاصمة مقاطعة أنطاليا.

وقد تصحفت - في هذا الموضع والذي يليه - في مخطوطتي الكتاب - نسخة دار المثنوي الملحقة بالمكتبة السلمانية في إسطنبول برقم: (11)، و نسخة مكتبة الدكتور إميل إسن - إلى أنطاكية، والصحيح أنها أنطاكية: لأن أنطاكية ليست على البحر، ثم إن ابن الجزري ذكر في آخر تلخيصه لتاريخ الإسلام للذهبي أنه كتبه في مدينة أنطاكية حرس الله ثغرها في سنة (798هـ)، ثم هي الثغر الأقرب إلى مدينة قونية - الواقعة في وسط جنوب الأناضول - التي ذهب إليها تلميذ ابن الجزري الشيخ أمين الدين التبريزي.

ونبهني على هذا التصحيح أستاذنا الدكتور غانم قدوري الحمد متع الله به.

محمد التبريزي¹²⁷، وهو كان من المُبرزين¹²⁸ في هذا العلم، وكانت له شهرة بالزُّوم، فقالوا: إنَّ الرجل قَدِمَ اليوم في الصُّباح ونزل عند القاضي، فسأله أين تريد؟ قال: الدِّيار المِصرية؛ لأقرأ القراءاتِ على ابن الجزري، فإني سمعت أنه الآن بها، فقال: إنَّ ابن الجزري قد وصل أمس، أي: هنا، واجتمعنا به البارحة، فلم يُصدِّق بذلك، حتَّى جاء قُراء البلدة فأخبروه بذلك بالتحقيق، فكاد أن يغلبه الغشي¹²⁹ من الشُّرور، وقال: لا أقعد حتَّى تتوجهوا بي إليه، فجاؤوا جميعاً.

ولازمني أيام¹³⁰ كنتُ بآنطالية، فقرأ عليّ جملة من القرآن العظيم بالقراءات العشر حتَّى أجزئته، وخرج لتوديعي، وتوجّه من هناك إلى مُلك قَرمان¹³¹ للعود إلى بلاده، فأمسكه السُّلطان علاء الدِّين بن قَرمان عنده بمدينة قونية¹³².

2. تضمّن هذا الكتابُ ترجمةً حافلة لصهر ابن الجزري وتلميذه أبي بكر محمد بن افتخار الدِّين محمد الهروي الحنفي، تبنّى عن محبة وإعزاز وتقدير وتبجيل من ابن الجزريّ له، وقد وصفه ابن الجزري بأوصاف فخمة جدّاً، لم أره وصف أحداً بها من قبل، فقال: "وكان من أجملهم وأفضلهم، وأجمعهم لأنواع العلوم وأكملهم، وأحسنهم سَمْتاً، وأصلهم وأقومهم رأياً، وأودعهم وأكرمهم نفساً، وأبرعهم وأجودهم فهماً وأصدقهم، وأجهدهم حِرْصاً وأحذقهم، وأزكاهم خُلُقاً"¹³³ وأتقاهم، وأعلاهم همّةً وأولاهم، المولى الشَّيخ الإمام العالم العلامة، والمفيد المُجيد المحقِّق المدقِّق، المجوّد المُرتّل، الأفضّل البارِع المتقن الأكمل، شرف الأئمّة بهاء المِلّة،

127 هو: محمد بن أحمد بن شَهْزَار، الأصبهاني، أصله من أسوارِيَّة من قرى أصبهان، مقرئ مستحضر، قرأ على ابن الجزري القراءات العشر، ولم يكمل، وأجازه بذلك، ثمَّ توجّه إلى مدينة لارنده يقرئ الناس. انظر: غاية النهاية (329، 2/91)، ومعجم البلدان (1/190).

128 في الأصل: «المبرزين»، والمثبت هو الصواب؛ لأنَّ التبرُّز الخروج إلى الفضاء الواسع الخالي، أو هو التغوُّط، والمعنى هنا: أن الشيخ التبريزي فاق أصحابه.

129 أي: الغيبوبة.

130 في الأصل «أياماً»، والصواب ما رُقم.

131 وهي إمارة قَرمان، أكبر الإمارات التُّركمانية العشر التي كانت في ذلك الوقت، وسميت بذلك نسبة إلى القبيلة التي حلّت تلك الأرجاء، وقاعدتها مدينة لارنده التي أسست أيام الرُّومان. انظر: بلدان الخلافة الشرقية (180).

132 جامع أسانيد (53-52).

133 في الأصل: «ذلّت»، ولعل المثبت هو الصواب.

أَوْحَدُ الْمُقَرَّرِينَ¹³⁴، مُفْتِي الْمُسْلِمِينَ، صَفْوَةُ الْمُدَرِّسِينَ، خَيْرُ¹³⁵ الْمُتَصَدِّقِينَ، نُخْبَةُ¹³⁶ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ، جَمَالُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَبُو¹³⁷ بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الشَّيْخِ الْإِمَامِ الْعَلَّامَةِ الْمَرْحُومِ مُفْتِي الْمُسْلِمِينَ افْتِخَارُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ شَمْسِ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الثُّورِيِّ الْهَرَوِيِّ¹³⁸ الْحَنْفِيَّ أَبَقَاهُ اللَّهُ تَعَالَى؛ لِنَشْرِ عُلُومِ الْإِسْلَامِ، وَأَحْيَاءِ لِأَحْيَاءِ مُعَالِمِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فِي الْأَنَامِ عَلَى مَرِّ الْأَيَّامِ“¹³⁹؛ وَذَلِكَ لِمَا لَمَسَهُ مِنْ هَذَا التَّلْمِيزِ النَّجِيبِ مِنْ مَحَبَّةٍ وَحِرْصٍ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ، وَكَأَنَّهُ التَّهَمَّ كُلَّ عُلُومِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ.

وقد يكون للبيئة التي عاشها في بلاد العجم دور في إضفاء مثل تلك الأوصاف والنعوت والمزايا والمناقب على هذا التلميذ، الذي قابله في مجلس أحد أبناء تيمور، وهو شاه رُخ (ت: 851هـ)، سلطان مدينة هَراة ونواحيها، ثم استحكمت الصلة بينهما، حتى آلت إلى مصاهرة الهروي له.

وختم حديثه عنه بقوله: «فأقام عندي وجاورني نِعَمَ الْمُجَاوِرَةِ، وصَاهَرَنِي وَكُنْتُ الْمُعَبَّطَ بِهَذِهِ الْمُصَاهَرَةِ، وَأَخَذَ عَنِّي مَا لَا أَحْصِيهِ الْآنَ فَأَجَادَ، وَتَبَهَّنِي عَلَى مَوَاضِعَ فِي «النُّشْرِ» وَغَيْرِهِ فَأَحْسَنَ وَأَفَادَ.

ولم يَزَلْ عِنْدِي كَذَلِكَ حَتَّى فَارَقَنِي، وَمَا أَشَدَّ أَلَمَ الْفِرَاقِ»¹⁴⁰.

والغريب أن ابن الجزري لم يترجم لهذا التلميذ في «غاية النهاية»، ولم يصفه إليه بعد الإلحاقات التي تمت عليه، إذا علمنا أنه انتهى من تبييضه عام (795هـ) في القاهرة¹⁴¹، ثم أضاف إليه بعض التراجم بعد ذلك في أوقات متفاوتة.

8. ظهر لنا من خلال هذا الجامع معرفة ابن الجزري التامة بالكتب والمصنفات:

134 في الأصل: «المقربين»، والمثبت هو الصواب.

135 في الأصل: «غير»، والمثبت هو الصواب.

136 في الأصل: «تحية»، والمثبت هو الصواب.

137 في الأصل: «أبي»، والمثبت هو الصواب.

138 لم يترجم له في غاية النهاية، وإنما ذكره ضمن من أكمل عليه القراءات في مدينة هَراة، وقال عنه: «الشهير بابن افتخار الهروي». غاية النهاية (2/330).

139 جامع أسانيده (64-65).

140 جامع أسانيده (66-67).

141 انظر: غاية النهاية (2/551).

فقد أورد فيه نحو أكثر من ثمانين عنواناً لكتب متعددة، ويعضها أسند منها أو نقل دون تصريح بأسمائها، وبخاصة إذا علمنا أن هذا الجامع كتبه المؤلف استحضاراً من ذاكرته.

ومما يلحظ على هذه المصنفات ما يلي:

1. أنها في علوم متنوعة، من القراءات، والتجويد، والحديث، ورسم المصاحف، وتراجم الرجال، والوقف والابتداء، والتاريخ، والنحو والصرف.
2. أكثر من تردد كتاب "الإرشاد في القراءات العشر" لأبي العز القلانسي، و"التيسير في القراءات السبع" لأبي عمرو الداني، و"الشاطبية" لأبي القاسم الشاطبي، و"العنوان في القراءات السبع" لأبي الطاهر الأنصاري؛ وذلك وفقاً لمقام التلقي، أو الإجازة، أو الترجمة للعلم المذكور.
3. أورد معلومات قيمة عن بعض المصنّفات في علم القراءات، التي لا نجد لها توصيفاً في مصادر أخرى، نحو: كتاب «الاتّصاح» لأبي علي الأهوازي (ت: 446هـ)، وأنه في القراءات الشواذ¹⁴². والمقصود أنه حوى القراءات الشاذة، إذ فيه قراءة ابن شنبوذ، وقراءة عاصم الجحدري، كما يظهر من النقول الواردة عنه في "معرفة القراء الكبار" للذهبي، و"غاية النهاية"، وإلا فيه قراءات متواترة مثل: قراءة حمزة وأبي عمرو وابن عامر¹⁴³.
4. ذكر لنا هذا الجامع كتباً لا نكاد نجد لها ذكراً في المصادر، مثل: «ذات الحلا في قراءة أبي عمرو بن العلاء» من تأليف العلامة شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن الحسين الموصلي الحنبلي، المعروف بشُغلة (ت: 656هـ)¹⁴⁴.
5. عناية ابن الجزري بكتاب "مصاييح السنة" للإمام البغوي؛ فظهرت هذه العناية في مدينة كش عندما وضع عليه شرحاً، بعنوان: "التوضيح على شرح المصاييح"¹⁴⁵، وفي مدينة هراة لما قرأه عليه علماءها وفضلواؤها في

142 جامع أسانيد (173).

143 ينظر: الأهوازي وجهوده في علوم القراءات: (98-105).

144 جامع أسانيد (91-92).

145 جامع أسانيد (60).

منزله خارج البلدة¹⁴⁶، وفي سماع تلميذه النجيب وصهره المقرب الحبيب الشيخ أبي بكر محمد بن افتخار الدين الهروي للكتاب جميعه، قال ابن الجزري: ”قراءة وبحثاً وشرحاً وتحقيقاً“¹⁴⁷.

6. نصحه لشيخه العلامة أبي عبدالله محمد بن عرفة الثونسي، الفقيه المالكي، الخطيب الكبير بمدينة تونس ببعض كتب الحديث، فقال - رحمه الله - في ترجمته: ”ورُخنا جميعاً إلى طيبة مدينة سيد الأنام، فزار والدّه بالقيع، وعدنا معاً إلى الديار المضرية، وكنت في أثناء ذلك أحرضه على النظر في علوم الحديث، ودلّته على كتاب «تهذيب الكمال»، وكتاب «الأطراف»¹⁴⁸ للحافظ الحجة جمال الدين أبي الحجاج يوسف بن الزكي المزي، وأنه لا بد أن يكون معه نسخة بذلك، وإلا ف «مختصر التهذيب»¹⁴⁹ للحافظ شمس الدين الذهبي“¹⁵⁰.

9. حوى ”الجامع“ لفيفاً من الأقوال والحكم التي قالها ابن الجزري:

إذ تعد هذه العبارات من القواعد الذهبية، والأصول العلمية، فمن ذلك:

1. قوله: ”سبيل العاقل الإعراض عن هذيان الأباطيل“¹⁵¹.
2. قوله: ”ولا يُعدّون الكامل إلا من رحل إلى البلاد، وطاف الأرض في طلب الإسناد“¹⁵².
3. قوله: ”ولقّي المشايخ قسّم قسّمه الله تعالى لمن يشاء من الخلق، كما قسّم الرزق“¹⁵³.

146 جامع أسانيده (63).

147 جامع أسانيده (66).

148 مطبوع بعنوان: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، طبع المكتب الإسلامي - بيروت، والدار القيمة - الهند، الطبعة الأولى، سنة (1401هـ).

149 المسمى: تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، له أكثر من طبعة، أحسنها طبعة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى، سنة (1425هـ).

150 جامع أسانيده (177).

151 جامع أسانيده (6).

152 جامع أسانيده (32).

153 جامع أسانيده (39).

4. قوله: ”سِنَّهُ الله تعالى في كلِّ كَذَابٍ أَنْ يَفْضَحَهُ الله تعالى بما منه سبُّ فضيحته؛ صيانةً لكتابه وسُنَّته“¹⁵⁴.

5. قوله - في نهاية الكتاب - : ”انتهى ما قصدتُ كتابته فيما رُغب من ذكر أسانيد القراءات؛ ليكون تمسكاً لمن قرأ القراءات عليّ، وليعلم الواقف عليه قدرَ هذا العلم، وكيف ينبغي السَّعي في أخذه وطلبه“¹⁵⁵.

الخاتمة

يعد ابن الجزري - رحمه الله - من كبار شيوخ القراء في تاريخ علم القراءات، وقد ترجم لنفسه في كتابه ”غاية النهاية في طبقات القراء“، الذي انتهى من تحريره في مدينة القاهرة، على عادة جماعة من العلماء والأدباء في أفراد سيرة حياتهم، وقد ثنى هذه الترجمة بأخرى مفصلة وافية في كتابه ”جامع الأسانيد“ الذي كتبه بناء على رغبة تلميذه وصهره الهروي، ضمَّنه شيوخه الذين تلقى عليهم القرآن والقراءات، وعدتهم ستة وأربعون شيخاً، وختمه بمشايخ القراء المتصدرين الذين لم يأخذ عنهم ولا أجازوه، وجملتهم اثنان وعشرون شيخاً.

ويُنظر إلى هذا السفر النفيس بأنه وثيقة مهمة في مسيرة هذا العالم البارع الألمي المصنِّع الطَّلعة، أبرز معالمَ مزويَّة من سيرته وحياته العلمية والسياسية والاجتماعية، وألقى الضوء من خلاله على أهم ما قام به من إنجازات علمية في ظلِّ حكم السلطان بايزيد بن مراد خان العثماني مدة سبع سنوات، وفي مدينة بورصة على وجه الخصوص، والتي تزامن تصنيف كتابيه الأثيرين في القراءات العشر فيها، وهما: ”النشر“ ونظمه ”طيبة النشر“، وما قدَّمه من أعمال وجهود في جمهورية أوزبكستان في مدينتي كش وسمرقند، ثم في مدينة هيرات الأفغانية.

ولا يسعنا هذا السجل التاريخي بذكر شيء عن حياة الإمام ابن الجزري في الفترة الزمنية الأطول التي عاشها في مدينة شيراز، واستقراره فيها من سنة (808هـ-833هـ)، وما اكتنف ذلك من أعمال ومشروعات علمية كان من أبرزها إنشاء معهد

154 جامع أسانيد (201).

155 جامع أسانيد (203).

تعليمي بها سماه دار القرآن، وامتنان الله عليه بجمع شمل أسرته فيها، وبقاء أبنائه وأحفاده في شيراز، وبخاصة أن نسخة هذا الجامع الذي نستقى منه ملامح هذه المسيرة المباركة انتابها نقص واضح يمثل نصف الكتاب؛ فقد فقدنا معلومات وثيقة لتراجم تسعة عشر شيخاً من شيوخه الذين سرد أسماءهم على وجه الإجمال في أثناء هذا الكتاب، وهذا لا يعطينا الصورة المكتملة التي نطمح إليها.

ومن التوصيات المهمة أن يسعى إلى الحصول على نسخة مكتملة جيدة من كتاب ”جامع الأسانيد“؛ لتكون رافداً لنا في الاطلاع على جوانب أخرى من حياة إمامنا الحافظ ابن الجزري، ولنجبر الكسر، والسَّقَط، والخلل والاضطراب الحاصل في النسختين اللتين بين أيدينا حالياً من هذا العَلْق النفيس.

فهرس المصادر

- إبراز المعاني من حرز الأمانى: لعبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، المعروف بأبي شامة المقدسي (ت: 665هـ)، تحقيق: محمود بن عبد الخالق جادو، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1413هـ.
- الإتقان في علوم القرآن: لأبي الفضل عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (1401هـ)، دار التراث - القاهرة، ط3، 1405هـ، وتحقيق: مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، ط1، 1426هـ.
- الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات وعقد الديانات بالتجويد والدلالات: لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت: 444 هـ)، حققه وعلق عليه : محمد ابن مجقان الجزائري، دار المغني - الرياض، ط (1)، 1420 هـ
- الأعلام: لخير الدين بن محمود الزركلي (ت: 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- الأهوازي وجهوده في علوم القراءات: للأستاذ الدكتور عمو يوسف حمدان، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر - عمان، الأردن، ط1، 1430هـ.

- درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة: لتقي الدين أحمد بن علي المقرئ (ت: 845هـ)، تحقيق: الدكتور محمود الجليلي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1423هـ.
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، نشر أم القرى للطباعة والنشر - القاهرة (بدون تاريخ).
- رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار: لأبي عبد الله محمد ابن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، المعروف بابن بطوطة (ت: 779هـ)، أكاديمية المملكة المغربية - الرباط، 1417 هـ.
- السبعة في القراءات: لأبي بكر بن مجاهد البغدادي (ت: 324هـ)، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف (1425هـ)، دار المعارف - مصر، ط2، 1400هـ.
- السلاسل الذهبية بالأسانيد النثرية من شيوخي إلى الحضرة النبوية: للدكتور أيمن رشدي سويد، دار نور المكتبات - جدة، ط1، 1428هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لأبي الفلاح عبدالحى بن العماد الحنبلي (ت: 1089هـ)، دار الفكر - بيروت، ط1، 1399هـ.
- شرح طيبة النشر في القراءات العشر: لأبي القاسم محمد بن محمد بن محمد النويري (ت: 857هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة، مجمع البحوث الإسلامية - القاهرة، ط1، 1993م.
- شرح قصيدة أبي مزاحم الخاقاني: لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت: 444هـ)، دراسة وتحقيق: غازي بن بنيدر العمري، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، عام (1418هـ).
- شيخ القراء الإمام ابن الجزري: صنعة الدكتور محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر - بيروت، ودار الفكر - دمشق، ط1، 1416هـ.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت: 902هـ)، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة (بدون تاريخ).

- عجائب المقدور في أخبار تيمور: لأبي محمد أحمد بن محمد، المعروف بابن عربشاه (ت: 854هـ)، طبعة كلكتا- الهند، سنة 1817م.
- غاية النهاية في طبقات القراء: للحافظ شيخ القراء أبي الخير بن الجزري (ت: 833هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط1، 1431هـ.
- الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: لأحمد بن عبد الرحمن الساعاتي (ت بعد: 1371هـ)، دار الشهاب - القاهرة، (بدون تاريخ).
- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - عمان، مخطوطات الحديث النبوي الشريف وعلومه ورجاله، ط1، 1411هـ.
- فهرس الفهارس والأبواب ومعجم المعاجم والمشيكات والمسلسلات: لعبدالحى بن عبدالكبير الكتاني (ت: 1382هـ)، باعتناء الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2، 1402هـ.
- الفهرست: لأبي يعقوب بن النديم (ت: 438هـ)، دار المعرفة - بيروت، ط1، 1418هـ.
- كنز المعاني في شرح حرز الأمانى: لبرهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري (ت: 732هـ)، تحقيق الأستاذ أحمد اليزيدي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ط1، 1419هـ.
- لطائف الإشارات لفنون القراءات: لأبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني (ت: 923هـ)، تحقيق: الشيخ عامر السيد عثمان والدكتور عبد الصبور شاهين، مطبوعات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، 1392هـ، (الجزء الأول).
- المجمع المؤسس للمعجم المفهرس: للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق الدكتور يوسف المرعشلي، دار المعرفة - بيروت، ط1، 1415هـ.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: لعبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان الياضي (ت: 768هـ)، تعليق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1417هـ.

- المسند: لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1416هـ.
- المصعد الأحمدي في ختم مسند الإمام أحمد: للحافظ شيخ القراء أبي الخير بن الجزري (ت: 833هـ)، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1427هـ.
- معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي: لمحمد أحمد دهمان دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان دار الفكر - دمشق - سوريا الطبعة الأولى 1410 هـ 1990 م.
- معجم البلدان: لياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626هـ)، دار صادر - بيروت، ط2، 1995م.
- معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلق به: للدكتور عبد العلي المسؤول، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة - القاهرة، ط1، 1428هـ.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: د. طيار آلي قولاچ، مركز البحوث الإسلامية، وقف الديانة التركي - إستانبول، ط1، 1416هـ.
- مناقب الأسد الغالب علي بن أبي طالب: للحافظ ابن الجزري (ت: 833هـ)، تحقيق طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن - القاهرة، (بدون تاريخ).
- منجد المقرئين ومرشد الطالبين: لأبي الخير محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن الجزري (ت: 833هـ)، اعتنى به: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع - مكة المكرمة، ط1، 1419هـ.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ليوسف بن تَغْرِي بُرْدِي الأتابكي (ت: 874هـ)، مصورة دار الكتب المصرية (بدون تاريخ).

- النشر في القراءات العشر: لأبي الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت: 833هـ)، أشرف على تصحيحه: علي بن محمد الضباع، مصورة دار الكتب العلمية - بيروت (بدون تاريخ).
- النكت على كتاب ابن الصلاح: للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، تحقيق الدكتور ربيع بن هادي مدخلي، مطبوعات الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط1، 1404هـ.
- هداية القاري إلى تجويد كلام الباري: لعبد الفتاح السيد عجمي المرصفي (ت: 1409هـ)، طبع على نفقة محمد بن عوض بن لادن، ط1، 1402 هـ.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: لإسماعيل باشا البغدادى (ت: 1339هـ)، منشورات مكتبة المثنى - بغداد (بدون تاريخ).
- الوجيز في ذكر المجاز والمجيز: لأبي طاهر أحمد بن محمد السِّلَفي (ت: 576هـ)، تحقيق: محمد خير البقاعي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1411هـ.
- الوجيز في شرح قراءات القراءة الثمانية أئمة الأمصار: لأبي علي الحسن بن علي الأهوازي (ت: 446هـ)، تحقيق: الدكتور دريد حسن أحمد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 2002م.

“CAMİÜ’L-ESANİD ÜZERİNDEN İBNÜ’L-CEZERİ’NİN BİYOGRAFİK SAFAHATI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

İsmail IŞIK*

Sayın Başkan teşekkür ediyorum.

Kıymetli katılımcılar, öncelikle Sayın Dr. Hazım Haydar’a İbnü’l-Cezeri’nin bu güzide eserini ilim dünyasına kazandırdığı ve bugün de tebliğiyle eseri güzel bir özetle bize tanıttığı için teşekkür ediyorum. Bendeniz de yüksek lisans çalışmamda Cezeri’nin bu kıymetli eserini elimden geldiğince incelemeye çalışmışım. Bu tebliğin müzakerecisi olarak davet edildiğim için de kendimi şanslı hissediyorum. Ayrıca, Sempozyum’u düzenleyen D.İ.B. Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığına, Sempozyum Düzenleme Heyeti ve Bilim Kuruluna şükranlarımı sunuyorum.

TESPİTLER

Sayın Hazım Haydar’ın tebliği mukaddime, dört başlık ve sonuç bölümünden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde İbnü’l-Cezeri’nin *Camiü’l-Esânîd*’i, talebesi ve damadı İbn İftihar’ın isteği üzerine yazdığını, İbnü’l-Cezeri’nin “İslam Beldelerinin Okutucusu” lakabını taşıdığını ifade ediyor. İbnü’l-Cezeri’nin diğer kitaplarında bulunmayan bilgileri içerdiği, talim ve taallüm konusunda, siyasetle ilgili, gittiği beldelerdeki tarihi olaylara işaret ettiğini; ilim alma yöntemleri, sıdk, adalet, sika olarak vasıflanmış âlimleri aktardığını; ilme erişmede sebepler ve vesilelere tutunmanın önemine vurgu yaptığını zikrediyor. Bununla birlikte Kur’an âlimlerinin ilim alma konusunda şümüllü davrandığını, farklı ilimlerle meşgul olduklarını, özellikle Cezeri’nin kıraat hocalarının kimler olduğunu ve vasıflarını, aynı dönemde yaşamasına ve görüşmesine rağmen kıraat almadığı zatları ve tenkitçi bir

* Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Gör.

tarih yazarı gibi olayları, hataları ve illetleri ile birlikte verdiğini ifade ediyor. Teracimüş'Şüyuh (Hocaların hayatlarıyla ilgili bilgileri toplama) ilminin 4. asrın başlarına kadar gittiğinden bahsediyor. Endülüs ve Batı âlimlerinin bu konuda ileri seviyede olduklarını, bu tarz da yazılan kitapların “fihrist (İbn Atıyye el Gırnatî'nin fihristi), meşyahat (Meşyahatı İbn Cezerî), beramic (Bernamec el-Vâdiâşî), esbât (Şeyh Muhammed es-Seffârî'nin sebatı) diye isimlendirildiğini ifade ediyor. Câmiu'l-Esânîd farklı âlimlerin eserlerini zikretmiş, onlar hakkında kısa bilgiler vermiştir. Kurraların isnadlarını muttasıl vermesi, Müslümanların bulunduğu bölgelerin tamamını tanıtmaya açısından, tarihle ilgili bir yazım türü olması açısından ve Tabakatü'l Kurra kitapları açısından kıymetli bir arşiv olduğunu ifade ediyor.

BİRİNCİ BAŞLIK: İBNÜ'L-CEZERİ'NİN CAMİÜ'L-ESANÎD'E GÖRE KUR'AN-I KERİM EĞİTİMİNİ ALMA YÖNTEMLERİ

Bu başlıkta, öncelikle Hz. Peygamber (s.a.s.)'e indirilen Kur'an-ı Kerim'in öğretimi ve öğretilmesi (talim taallüm) konusunda Hz. Peygamber (s.a.s.), sahabe ve tabiin başta olmak üzere günümüze kadar bu ilimle iştigal edenlerin metod olarak telkin, arz, sema ve rivayet-i hurufu'l-kıraat yöntemlerini kullandığını, talim veren hocaların “mükettib” olarak adlandırıldığını İbnü'l-Cezerî'nin de bu yöntemlerle eğitim aldığını örneklenirerek ve hocalarını belirterek eserinde bahsettiğini ifade ediyor. İbnü'l-Cezerî'nin arz metodunu manzumeleri almak olarak özel bir ıstılah olarak kullandığını bahseden Haydar, sema yöntemiyle İbn Lebban'dan, İbnü's Saiğ'den okuduğunu, sema ve isma (dinleme ve dinletme) yaptığını, rivayet-i huruf metodu ise çok yaygın olmamakla birlikte kullanıldığını, icaze metodunu ise farklı başlıklar altında aktarmıştır. Tam bir okuyuşla birlikte izacet verme metodunun en önemlisi olduğunu vurgulamaktadır. İbn'üs-Saiğ'e tam bir hatim yaptığını, ve bu yöntemin âlimler arasında muteber olduğunu ifade ediyor. Arz ve sema olmadan verilen “icâzet mücerret” yöntemini ise hafız el-Hemezi'nin yasakladığını Caberî ve İbnü'l-Cezerî'nin mütebaat şartıyla (icâzet verilen kimsenin Kur'an-ı Kerim'i çok iyi okuduğunu bilirse) uygun gördüğünü yine İbnü'l-Cezerî'nin İbn Hacer el-Askalanî ve onun oğluna bu metodla icâzet verdiğini ifade ediyor. Diğer icâzet yöntemi ise hocaya çok az da olsa Kur'an-ı Kerim'den bir sure bile olsa okuyarak icâzet verme yöntemi olan Cezerî'nin bütün bu yöntemleri kullandığını örneklerle açıklamıştır.

İKİNCİ BAŞLIK: İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ HAYAT HİKÂYELERİNDEN BAHSETTİĞİ HOCALARININ TABAKALARI

Sayın Hazım Haydar, bu başlıkta, İbnü'l-Cezerî'nin farklı ilim dallarında temayüz etmiş hocalarından farklı metodlarla (mübaşeret, icâzet, arz, sema) ilim elde ettiğini ifade etmiş. Haydar Hazım'a göre *Câmiu'l-Esânîd*'de bütün hocalarını zikretmemiş bir kısmıyla yetinmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin kıraat hocalarını eserlerinde zikretmesi açısından 3 kategoride ele almıştır.

1. *Gayetü'n-Nihâye*'de ve *Câmiu'l-Esânîd*'de zikrettiği hocaları ki çoğunluğu bu şekildedir.

2. *Gayetü'n-Nihâye*'de bahsetmeyip sadece *Câmiu'l-Esânîd*'de bahsettiği 6 tane kıraat hocasını ifade etmiş.

3. *Gayetü'n-Nihâye* ve *Câmiu'l-Esânîd*'de zikretmediği fakat sadece *en-Neşr* de zikrettiği ve "Unvan" isimli kitabı okuduğu hocası İbn Şeyracî diye meşhur olan Muhammed b. Musa b. Süleyman el-Ensarî (h. 770)

Haydar Hazım'a göre İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-Esânîd*'de hocalarını zikrederken en yakınından yani babasından başlamış, sonrasında tarihi sıralamaya göre en önce kimden ders aldıysa onları zikretmiş, sonrasında çok az rivayet aldıkları isimler ile en sonda da icâzet yoluyla ilim aldıklarını zikretmiştir.

Üçüncü Başlık: İbnü'l-Cezerî'nin *Câmiu'l-Esânîd*'de Göre Şahsiyeti

Hazım Haydar bu bölümde, İbnü'l-Cezerî'nin genel olarak hayatını değil, hayatındaki önemli noktaları, şahsiyetini oluşturan önemli etkenleri, ilim elde etmedeki çabalarından bahsediyor.

Haydar Hazım, İbnü'l-Cezerî'nin *Câmiu'l-Esânîd*'deki ifadelerinden yola çıkarak, anne babasına çok düşkün olduğunu, onlara karşı hürmet ve saygıda kusur etmemeye çalıştığını, çok istemesine rağmen ilim elde etmek için bile onların izni olmadan yanlarından ayrılmadığını belirtmiştir. Yine Cezerî'nin ilim elde etmedeki gayret ve çalışmasını kendi hayatından verdiği kesitlerle örneklemiştir, Cezerî'nin ilim elde etmek için görüşemediği hocasıyla ilgili de "İlim nasıl taksim edildiyse hocalar da taksim edilmiştir. Bizim nasibimize de bu zattan ilim almak nasip değilmiş." diyerek kendisini teselli ettiğini söylüyor. Cezerî'nin daha hocaları hayatta iken onların huzurunda "Kubbetü'n-Nesr"ın altında ders verdiğini, Sultan ve Devlet büyükleriyle ilişkilerinin detaylarını, Sultan Bayezid'in çocuklarını okutup

Arapçalarının çok iyi seviyede olduğunu belirttiğini, *Câmiu'l-Esânîde* bakarak *en-Neşri* ve *Tayyibetü'n-Neşri*'i Bursa'da yazdığını, isnâd yaparken hocalarını aynı isimle zikretmemek için sanatlı bir şekilde künyesini ve ismini değiştirdiğini belirtmiştir. Yine *Câmiu'l-Esânîd*'deki bilgilerden, İbnü'l-Cezerî'nin Yıldırım Bayezid'le İstanbul kuşatmasına ve Niğbolu Savaşı'na katıldığını, savaşın gidişatıyla ilgili pek çok kıymetli bilgiler verdiğini, Yıldırım Bayezid ve Timur orduları arasında geçen Ankara Savaşı'nın sonucunda Osmanlı topraklarından Maverâünnehir'e yolculuğunu birinci ağızdan öğrenmiş oluyoruz demektir.

DÖRDÜNCÜ BAŞLIK: CÂMIU'L-ESÂNÎD'İN İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN BİYOGRAFİSİNE KATKISI:

Hazım Haydar bu bölümde başlıklar altında:

1. İbnü'l-Cezerî'nin, *Gayetü'n-Nihâye* isimli eserinde zikretmediği hocalarını *Câmiu'l-Esânîd*'de zikrettiğini, Cezerî'nin doğumu ve Timur'a esir düştüğü ile ilgili bilgileri tashih ettini ifade ediyor. Yine *en-Neşr* adlı eserinde zikredilmemiş *Gayetü'l-İhtisâr* ve *el-İ'lan bi'l Muhtâr* gibi meşhur kıraat kitaplarının bazı senetlerini zikrettiğini dile getiriyor. Diğer taraftan *Gayetü'n-Nihâye* de zikrettiği fakat Şeyh Salih Ebû Abdullah Muhammed b. Salih, Ebû Abdullah el-Kasrî, Muhammed b. Abdurrahman es-Saiğ el-Haneî gibi hocalarıyla ilgili orada bulunmayan ek bilgileri *Câmiu'l-Esânîd*'de zikrettiğini,

2. İbnü'l-Cezerî'nin, ilim aldığı ilk hocasının babası olduğu, Muhyiddin Abdulvehhab b. Muhammed el-Karavî el-İskenderî'nin ilim aldığı en son hocası olduğu, Ebû Abdullah b. Arefe et-Tunûsî'nin Tunus bölgesinde ilim aldığı en son hocası olduğuna dair bilgilerin *Gayetü'n-Nihâye* isimli eserinde mevcut olmadığını, bu özel bilgilere *Câmiu'l-Esânîd*'de yer verdiğini,

3. *Câmiu'l-Esânîd*'in, çeşitli ilmî olay ve durumları içermesi katkısı ilim talebesi olarak sıkıntılara katlanması ve metaneti ile eğitim ve öğretim konusunda tutumları açısından İbn Cezerî'nin biyografisine katkı sağladığını,

4. İbnü'l-Cezerî, ilim talebelerine ne kadar kıymet verdiğini ve özen gösterdiğini, yolculuk yaptığı hâlde talebe okutmaya devam etmesinden, ilim öğrenmek isteyen kimseyi geri çevirmemesinden, damadı ve talebesi olan İbn İftihar Muhammed el-Heravî el-Haneî'nin detaylı biyografisini anlatarak, takdirlerini ve ne kadar kıymet verdiğini *Câmiu'l-Esânîd* ile ortaya koyduğunu,

5. *Câmiu'l-Esânîd* çerçevesinde çeşitli kitaplarla alakalı 80'den fazla başlık açan İbnü'l-Cezerî'nin bazı eserleri isnâdıyla birlikte verdiğini, bazısından alıntı yaptığını, bazısının ismini vermekle yetindiğini ifade edip, bütün bunları müellifin ezberinden aktardığı düşünüldüğünde konuya ne kadar hakim olduğunu kitapların müelliflerini ne kadar iyi tanıdığını ifade ediyor.

Bu eserlerin ise;

- a. Çeşitli ilim dallarıyla ilgili olup kıraat, tecvid, hadis, resmü'l mushaf, terâcimü'r rical, vakf-ibtida, tarih, sarf ve nahiv ilimleriyle alakalı olduğunu,
- b. *Câmiu'l-Esânîd*'de en çok tercih edilen kitap isimlerinin ise; Ebul İz el-Kalanisi'ye ait "el-İrşad fi'l-Kıraati'l Aşr", Ebû Amr ed-Dânî'nin "et-Teyisr fi'l Kıraati'l Aşr", Ebû Kasım eş-Şâtıbî'nin "eş-Şâtıbiyye", Ebû Tahir el-Ensârî'nin "el-Unvan fi'l Kıraati's-Seb" olduğunu,
- c. Kıraat ilmiyle ilgili başka kaynaklarda bulmanın çok zor olduğu bazı kitaplardan çok kıymetli bilgiler verdiğini,
- d. İmam el-Begavî'nin "Mesabihu's Sünne" kitabına İbnü'l-Cezerî'nin çok önem verdiğini, Keş şehrinde iken "Tevdîh fi Şerhi'l Mesâbilh" ismiyle 3 cilt şerh yazdığını, Herat şehrinde ve diğer şehirlerde ulema ve talebelere rivayet edip okuttuğunu dile getiriyor.

TENKİT VE KATKILAR

Sayın Dr. Hazım Haydar'ın tebliğini sistematik olarak ele aldığını müşahade ediyoruz. Metod olarak başlıklar ve alt başlıkları ile eseri bütününü ele almaya çalışmış, örneklerle de detaylandırmaya çalışmıştır. Örneğin ilim alma yöntemlerini zikrederken açtığı konu başlıklarında İbnü'l-Cezerî'nin *Câmiu 'l-Esânîd*'i üzerinden örneklendirmelerle giderek konuyu daha müşahhas hâle getirmiştir. Tebliğle alakalı olarak ifade etmeye çalıştığım tespitlerden sonra şimdi katkı mahiyetinde olan birkaç hususu sizlerle paylaşmak istiyorum.

1. Hazım Haydar, İbnü'l-Cezerî'nin *Câmiu'l-Esânîd*'i sevdiği, çok kıymet verdiği öğrencisi ve damadı İbn İftihar'ın kıraat isnadlarını yazmasıyla ilgili talebi neticesinde kaleme aldığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Cezerî isnâd sistemini açıklama ve eseri yazma gerekçesi olarak, bilgisine güvenen fakat tahkik ehlinde olmayan birinin isnâdla ilgili olarak hoş olmayan sözler ifade etmesini gerekçe gösterir. Cezerî, "Kendisini

ilim ehlinde sayan ve akıl-zekâ sahibi olarak gören ancak tahkik ehlinde olmayan birinin Kur'an'ın kalplerde ezberlenmiş, mushaflarda yazılı olduğu, keza hadislerin kitaplarda kayıtlı olduğu ve Kur'an-ı Kerim ve hadis ilmiyle uğraşan ve vâkıf olan kişilerin bunu bildiği gerekçesiyle Kur'an ve hadiste isnâd'a ihtiyaç olmadığını, Kur'an okutacak ve hadis rivayet edecek kişi için isnâd'da hiçbir fayda olmadığını savunduğu bilgisi bana ulaştı. Benden bu çirkin sözün fesadını açıklamam ve doğru yöntem ve sözle bu konuda doğru/hak olan görüşe destek olmam istenilmişti bense bu isteğe: 'İddia, anılmaya değmeyecek kadar değersiz, karşısına delil konulmayı hak etmeyecek kadar çürüktür.' diye karşılık vermiştim. Çünkü akıllı kişinin tutacağı yol batıl hezeyanlardan yüz çevirmektir. Zira eğer gündüz delile muhtaç olursa hiçbir hakikat sahih olamaz. Ancak ne zaman ki parmakla gösterilen ve bazı konularda görüşlerine dayanan bazı kişilerin de bunu savunduğu haberi bana ulaşınca artık Resulullah'ın (s.a.s.) 'Kim bir ilim gizlerse...' ¹ hadisindeki tehdidin içine girmemem için bunu açıklamak bana farz oldu." ² demektedir.

2. Tarihî olaylar açısından oldukça kıymetli bilgiler edinmiş oluyoruz. Bana göre en önemlisi Niğbolu Savaşı ile ilgilidir. Pek çok eserde savaşın tarihi ile ilgili farklı bilgilere rastlanırken İbnü'l-Cezerî bizzat savaşın şahidi olarak son noktayı koymuştur. Bu konuyu araştıran ve makale olarak kaleme alan Hakan Yılmaz'a ³ göre İbnü'l-Cezerî'nin yazdıkları ışığında, Niğbolu Savaşı'nın kuşatma tarihinin 13 Temmuz 1396 (6 Şevval 798), savaşın meydana geldiği tarihin ise 2 Ekim 1396 (26 Zilhicce 798) olarak değiştirilmesi gerekmektedir. Erol Berber de İbnü'l-Cezerî'nin bu eserinden bahsederek konuyu izah etmeye çalışmıştır. Bu tarihçileri ilgilendiren bir konu olmakla birlikte böylesine kıymetli bir bilgiyi ortaya çıkarması hasebiyle son derece önem arz etmektedir.

3. Diğer bir husus, İbnü'l-Cezerî'nin *Câmiu'l-Esânid*'de verdiği bilgiler *Gayetü'n-Nihâye* adlı eserindeki bilgileri bazen tashih etmekte bazen de katkı sağlamaktadır. Örneğin, 5. Hocası el-Hamevî'nin vefat tarihi ile 6. Hocası Ahmed b. Recep es-Sülemî'nin vefat tarihleri farklılık arz eder. Yine

1 "Kim bir ilimden sorulur, o da bunu gizlerse kıyâmet günü ateşten bir gem ile gemlenir." Farklı rivayetler için Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/500, (10492); İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*: 24/265, s. 97.);

2 Cezerî, *Câmiu'l-Esânid*, 2a-b.

3 Hakan Yılmaz, "Bir Görgü Şahidinin XIV. Asır Osmanlı Fetihlerine Işık Tutan Kayıtları, İbnü'l-Cezerî'nin Yıldırım Bâyezit'in İstanbul Kuşatması ve Niğbolu Savaşı İle İlgili Anıları",

Ebû Cafer er-Ruaynî el-Gıranıtî'nin Hac için yola çıkma zamanını *Câmiu'l-Esânîd*'de h. 730 verirken *Gaye*'de 738 vermektedir. Ebi Bekir b. Halil el-Kuraşî'nin doğum tarihini *Câmiu'l-Esânîd*'de 694/1294 verirken *Gaye*'de 674/1274 olarak vermektedir. Bu durum bazen de tam tersi olabilmektedir. Örneğin, *Câmiu'l-Esânîd*'de net olmayan bir bilgiyi *Gaye*'deki daha detaylı bir bilgiyle netleştirmektedir. Şemsettin Ebû Bekir b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim El-Muhibbi El-Makdisî'nin doğum tarihi *Câmiu'l-Esânîd*'de 711 verilirken, *Gaye* isimli eserde ise “712 senesinin Ramazan'ın başında bir Cuma günü doğmuştur.” demek suretiyle net tarih vermiştir. Bir başka örnek ise hocası eş-Şamî'nin vefat tarihini, *Câmiu'l-Esânîd* adlı eserinde 798 olarak, *Gaye* de ise, 8 Cemaziyelâhir 800 olarak vermiştir. İbn Hebl'in vefatına dair *Câmiu'l-Esânîd*'de h. 778 derken, *Gaye*'de ise 779 yılını tam tarih vererek belirtmiştir. Şunu söyleyebiliriz ki *Câmiu'l-Esânîd* ile birlikte diğer eserleri bir kat daha değer kazanmıştır.

4. Şemsettin Muhammed b. Mahmud es-Sufî Es-Sivasî'nin vefat tarihini boş bırakmıştır ki bize göre de vefat tarihi ile ilgili bir netlik yoktur. Daha önce çalışma yapan Ali Osman Yüksel Hocamız “İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr” adlı eserinde, Es-Sivasî'nin vefat tarihini sehven yanlış aktarmıştır. Şemsettin Muhammed b. Mahmud es-Sufî Es-Sivasî'nin vefatını *Gaye*, 2/228'deki Şemsedin el-Habezî (es-Sivasî) ile karıştırmış olabileceğini düşünüyoruz. Muhammed Mutî' ise “İmam Şemsüddin İbnü'l-Cezerî” adlı çalışmasında vefat tarihini 785 olarak belirtiyor. Fakat bu bilgiyi dipnot vermeden aktarmıştır. Bu yüzden tam bir netlik olmadığını düşünüyoruz.

5. Yine Cezerî, *Câmiu'l-Esânîd*'de Sultan Bayezid'in çocuklarını okuttuğunu Arapçalarının çok iyi seviyede olduğunu hatta kendi çocuklarından bile daha iyi Arapça konuştuklarını belirtmektedir. Burdan hareketle o dönemdeki eğitimin kalitesi ve özellikle de Osmanlı Sultanlarının çocuklarının yani şehzadelerin nasıl bir eğitim aldıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Cezerî böylelikle geleceğin sultanlarını yetiştirdiği için de Selçuklular ve Osmanlı döneminde önemli bir unvan olan “Hâce-i sultanî”lik payesine de sahip olmuştur.

6. İbnü'l-Cezerî'nin *Câmiu'l-Esânîd*'de geçen İskenderiye'den Antakya'ya seyahat ettiği ile ilgili bilginin Hazım Haydar tarafından Antalya olarak anlaşılması gerektiğine dair tespitine katıldığımızı ifade etmek isteriz. Kendi elinde bulunan nüsha da bunu tashih ettiğini, aynı zamanda bu bilgiyi hocası Ganim Kaddûrî Hamed'e de tashih ettirdiğini ifade ediyor. Coğrafi



olarak da bakıldığında Antalya Konya'ya daha yakındır. İskenderiye'den yola çıkan Cezerî'nin de kendi ifadesinde batıya doğru gittiğini ifade etmektedir.

Bu duygu ve düşüncelerle kendilerinden ders aldığım hocalarım başta olmak üzere tüm saygıdeğer hocalarımı ve katılımcıları saygı ve hürmetle-
rimle selamlıyor, beni sabırla dinlediğiniz için teşekkürlerimi arz ediyorum.

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİNİN OLUŞMASINDA BİR FAKTÖR OLARAK DÖNEMİN İLMÎ GELENEĞİ

Doç. Dr. Mustafa ÖZKAN*

ÖZET

İçinde doğup büyüdüğümüz dinî, siyasi ve kültürel şartlarını, kişiliğimizin yanı sıra ilmî anlayışımızın oluşmasında belirleyici olduğu muhakkaktır. Tarihî bir kişilik olan İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında da, onun yaşadığı dönemde hâkim olan ilmî gelenek etkili olmuştur. Tebliğimizde, İbnü'l-Cezerî'nin âlim kişiliğinin oluşmasında bir faktör olarak dönemin ilmî geleneği üzerinde durulacaktır. Araştırma bağlamında şu tespitler yapılmaktadır: Bir, İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı çağın bilim anlayışında, ilimler arasında dinî ve dinî olmayan şeklinde bir tasnif yapılmamaktadır. İki, ansiklopedist âlim anlayışı hâkimdir. Buna göre bir âlim, belli bir alanda temayüz etmiş olsa bile, diğer ilimleri de bilmek durumundadır. Kıraat ilminde otorite olan İbnü'l-Cezerî'nin Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi ilimleri de tahsil etmiş olması, bu bağlamda değerlendirilebilir. Üç, ansiklopedist âlim anlayışı, dönemin bilginlerinin ilmî konulara farklı açılardan bakarak olayları bütüncül ve dolayısıyla sağlıklı değerlendirmelerini sağlamıştır. Dört, âlim sadece bir bilgi teknisyeni/akademisyen değildir; aynı zamanda ilmini yaşayan, yayan ve yazmak suretiyle sonraki nesillere aktaran kişidir. Beş, üst düzeyde ilim öğrenmek ve öğretmek; dönemin önemli ilim merkezlerine gitmek ve farklı âlimlerden ders almakla mümkündür. İbnü'l-Cezerî'nin Dımaşk, Hicâz ve Mısır gibi değişik coğrafyalara gitmesi, söz konusu durumu örneklemesi açısından önemlidir. Altı, ilim öğrenmek kadar öğretmek de önemsenmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin ikamet ettiği yerlerin dışında Endülüs, Yemen ve Hindistan gibi uzak ve farklı ülkelerden gelen talebelere de ilim öğretmesi bunu göstermektedir. Yedi, halife/hükümdarlar âlimi/ilmî çalışmaları desteklemekle

* Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak. İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı

birlikte, ilim öğrenmek-öğretmek, daha çok kişilerin şahsî çalışmalarıyla gerçekleşmiş ve dolayısıyla ilmî faaliyetler sivil karakterlidir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Cezerî, İlim, Kıraat, İlmî Seyahat, Ansiklopedist Âlim.

THE IMPORTANCE OF THE LAW AS A FACTOR IN THE FORMATION OF THE BIBLE-CERTIFICATE PERSONNEL

SUMMARY

The religious, political and cultural conditions in which we are born and grew are decisive in the formation of our personal understanding as well as our personality. The historical and periodical conditions that he lived certainly undoubtedly influenced the scientific personality of Ibn al-Jazari. Our paper will focus on the scientific tradition of the period as a factor in the formation of Ibn al-Jazari's scholarly personality. In the context of research, the following determinations are made: There is no distinction between science and religion in the scientific understanding of the age of Ibn al-Jazari. Two, the encyclopedist understanding of scholar is dominant. According to this, even if a scientist has settled on a certain area, he has to know other sciences. It can be evaluated in this context that İbnü'l-Cezerî, who is the authority in the Qur'anic scholarship, has also collected the knowledge such as fiqh, tafsir and Hadith. Three, the encyclopedist scholar, thought that the scholars of the period were looking at the scientific issues from different angles and made them holistic and therefore healthy. Four, scholars are not just an information technician / academics; at the same time living, communicating and transferring to the next generation by writing. To learn and teach science at the top five levels; it is possible to go to important centers of the period and to take lessons from different scholars. Ibn al-Jazari's going to various geographies such as Dumşk, Hijaz, Egypt, Samarkand and Isfahan is important in terms of sampling of the situation. It is also important to teach six as much as to learn science. Apart from the places where Ibnu'l-Jezari resides, this is evident from the fact that the science teacher from far and different countries such as Andalusia, Yemen, and India is not. In addition to supporting scholarship / scholarship studies, scholars and scholars have learned to teach and learn science, mostly with the personal effort of the personal, and therefore scientific activities are civilian characters.

Keywords: İbnü'l-Jezari, Science, Kıraat, Science-related Travel, Encyclopedist scholar.

GİRİŞ

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), kuşkusuz İslam tarihi ilim geleneğinde çağını aşmış ve özellikle Kıraat alanında otorite kabul edilen bir âlimdir. Onun yazdığı çok sayıdaki eser, yetiştirmiş olduğu talebeler ve günümüzde etkisinin hala sürüyor olması, söz konusu durumu fazlasıyla izah etmektedir.

Kanaatimizce İbnü'l-Cezerî'nin otorite bir âlim oluşu kadar önemli diğer bir husus da, onun ilmî kişiliğin oluşması ve gelişmesinde belirleyici olan dönemin ilmî geleneğidir. Diyebiliriz ki İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliğini oluşturan en önemli faktörlerin başında, onun yaşadığı dönemde hâkim olan ilmî gelenek gelmektedir.

İslam dünyasında 14 ve 15. yüzyıllarda egemen olan ilmî gelenek bilinmeden İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliğini doğru bir şekilde öğrenmek oldukça zor olacaktır. Çünkü her insan gibi İbnü'l-Cezerî de tarihin belli bir döneminde doğmuştur. O da doğal olarak kendi döneminde hâkim olan ilim anlayışının gerektirdiği şekilde tahsil görmüş, talebe yetiştirmiş ve eser yazmıştır. Kısacası İbnü'l-Cezerî'nin talebelik dönemi, hocalık aşaması ve özellikle bilgiyi değerlendirme/anlamlandırma tarzında, dönemindeki ilmî anlayışın etkili olduğu muhakkaktır.

Sunumumuzu şu plan çerçevesinde yapacağız: Öncelikle İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı zaman diliminde İslam dünyasında önemli ilim merkezleri, mevcut bilim merkezlerinde hâkim olan bilim anlayışı ve ilmin öğretildiği mekânlar üzerinde durmaya çalışacağız. Akabinde ise mezkûr müellifin yaşadığı yüzyıldaki ilim anlayışını ve bunun İbnü'l-Cezerî'nin âlim kişiliği üzerindeki etkilerinden bahsedeceğiz.

A. 14 VE 15. YÜZYILDA İSLAM DÜNYASINDAKİ İLİM MERKEZLERİ VE ANLAYIŞLARI

Hicri 8-9/miladî 14-15. yüzyılda İslam dünyasında şüphesiz çok sayıda önemli ilim merkezi bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin de gittiği söz konusu bilim merkezlerinin başında Dımaşk, Kudüs, Mısır, Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Semerkant, Buhara, İsfahan, Şiraz gelmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı asırda, farklı özelliklere ve ihtiyaçlara bağlı olarak, ilim merkezleri arasında farklı perspektifler/bakış açıları söz konu-

sudur: Örneğin, Hicâz'da (Mekke-Medine) Tefsir ve Hadis gibi naklî-dinî ilimler ön plandadır. Ayrıca bölgenin özellikleri ve ihtiyaçlarının bir sonucu olarak buradaki ilim anlayışında literal/lafızcı bir bakış açısının hâkim olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Cezir'in gittiği ve uzun süre dersler verdiği Maverâünnehir ve Horasan civarlarında ise, köklü devletlerin varlığı ve kültürel zenginliğe bağlı olarak Maturidilik düşüncesi örneğinde olduğu gibi, rey-kıyasın daha çok belirleyici durumda olduğunu belirtebiliriz.

Bu dönemde Endülüs'e baktığımızda, iç çekişmelerin yanı sıra, Müslümanlara yönelik olarak devam eden yoğun dış saldırılar söz konusudur. Yaşanmakta olan iç çekişmeler ve dış saldırılar da Endülüs'te doğal olarak hayatın pratikleri dolayısıyla fıkhi yaklaşımların hâkim olduğu ilmî bir perspektif söz konusudur.

İbnü'l-Cezirî'nin yaşadığı dönemde ilmin öğretildiği birçok farklı mekân/kurumdan bahsetmek mümkündür. Ancak bu kurumların başında medresenin geldiği söylenebilir. Dönemin medreselerinin ise yarı resmî ve oldukça fonksiyonel kurumlar olduğunu belirtmek mümkündür. Ayrıca medrese dışında yaygın eğitim öğretimin yaptığı mekânlar vardır. Bu mekânların başında ise cami ve tekke gelmektedir.

Bu dönemde İslam dünyasında bilim dili Arapça'dır. Bilim dilinin Arapça olması, Kur'an ve Hadis'in iyi anlaşılmasının yanı sıra, Müslümanlar arasında ortak bir bilim dilinin olmasını sağlamıştır. Ayrıca Arapça'nın ortak bilim dili olması, İslam dünyasında ilmî çalışmaların tedavülde olmasını kolaylaştırmıştır.

B. DÖNEMİN İLMÎ ANLAYIŞI, FAALİYETLERİ VE BUNLARIN İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

1. 14-15. Yüzyılda Dımaşk'ta İlmî Hayat ve İbnü'l-Cezirî

Bilindiği gibi İbnü'l-Cezirî Dımaşk'ta doğmuştur.¹ Dımaşk, o dönemde şüphesiz önemli bir ilim merkezidir. Aynı zamanda Dımaşk, dönemin ilim

1 İbnü'l-Cezirî, (ö. 833/1429), Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezirî, *en-Neşru fi'l Kıraati'l-Aşr*, I-II, Mısır, thz. (mukaddime kısmı) ; İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî (ö. 852/1449), *İnbau'l-Ğumr*, I-III, Kahire, 1971, III, 466;

merkezleri olan Kudüs, Hicâz ve Mısır gibi merkezlerle iletişim içerisinde. Ayrıca söz konusu bilim merkezlerinin bulunduğu coğrafyada birbirinden farklı düşünce ve ekoller mevcuttur.

İbnü'l-Cezerî'nin önemli bilim merkezleri ve düşünce ekollerinin olduğu coğrafyada doğmuş olması, ona küçük yaşta ilimle haşır-neşir olmasının yanında farklı düşünce ve ekolleri yakından tanıma imkânını sağlamıştır. Örneğin, o burada geleneksel ilim anlayışının bir sonucu olarak önce Kur'an-ı Kerim'i öğrendi. Akabinde ise Hadis, Fıkıh ve Kıraat gibi ilimleri tahsil etti.²

2. İlmî Faaliyetlerin Sivil-Gönüllülük Esasına Dayanması ve İbnü'l-Cezerî

Miladî 14 ve 15. yüzyıllardaki ilmî gelenekte ilim öğrenmek ve öğretmek, gönüllülük esasına dayanmıştır. Buna göre bir ilim talebesi; tercih edebileceği ilim merkezinde arzu ettiği hocadan istediği dersi istediği süre zarfında öğrenebiliyordu/okuyabiliyordu. Bu anlayış, kuşkusuz ilim talebelerinin istek ve kabiliyetleri doğrultusunda belli bir alanda ihtisaslaşmalarını beraberinde getiriyordu.

Mevcut gelenek, İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliği üzerinde de doğal olarak etkili olmuştur. Onun değişik zaman, mekânlarda ve çok sayıda hocadan ilim öğrenmesi³, ağırlıklı olarak Kur'an-Kıraat derslerini alması ve söz konusu alanda otorite olması bu bağlamda değerlendirilebilir.

3. İslami İlimlerde Disiplinlerarası İlişki, Ansiklopedist Âlim Anlayışı ve İbnü'l-Cezerî

Hemen belirtmek durumundayız ki İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı dönemde -günümüzde yapılanın tersine- ilimler dinî-fennî ve aklî-naklî olarak ayrı görülmemiş/değerlendirilmemiştir. Muhtelif ilim dalları, bir bütünün farklı parçaları olarak değerlendirilmiş ve öğrenilmiştir.

Aynı zamanda söz konusu zaman diliminde dinî disiplinler arasında güçlü bir ilişkinin yanı sıra, ansiklopedist âlim anlayışı söz konusudur. Buna göre dönemin bilgileri, bir bütünün parçaları olarak gördükleri Tefsir, Hadis

2 İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-Mukriin, Mekketül-Mükerreme, 1419, 9. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin Şafii mezhebine mensup olduğu düşünülürse onun onun şafilik fikhını da Dımaşk'ta öğrenmesi kuvvetle muhtemeldir. Bk. İbnü'l-Cezerî, Çâyetu'n-Nihâye, I-II, Beyrut, 1982, I, 3.

3 İbnü'l-Cezerî, Câmiu'l-Esânid, 2014, byy. , 12-14.

ve Fıkıh gibi ilimlerin hepsini belli bir derecede öğrenmek durumundaydılar. Çünkü dinî disiplinler arasındaki ilişki ve ansiklopedist âlim anlayışı, dönemin bilim insanının problemlere bütüncül bir bakış açısıyla bakmasını ve doğal olarak doğru sonuçlara varmasını sağlıyordu.

Disiplinlerarası ilişki ve ansiklopedist âlim anlayışı, kuşkusuz İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliği üzerinde de etkili olmuştur. İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat ilminin yanı sıra Hadis ve Fıkıh gibi ilimleri de tahsil etmesi,⁴ hatta Fıkıh'ta oldukça derinleşmiş olmasını bu bağlamda okumak doğru olacaktır.

4. İlmî Seyahatler ve İbnü'l-Cezerî

Talebelerin ilim öğrenme, âlimlerin ise ders verme amacıyla yaptıkları ilmî seyahatler geleneği, İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı asırda da devam etmiştir. Bu ilmî yolculuklar, her şeyden önce ilim merkezleri arasında güçlü bir ilişkinin kurulmasının alt yapısını hazırlamıştır. Ayrıca bu gelenek, ilimle uğraşanlara farklı âlim ve ilmî çizgilerden yararlanabilme imkânını sağlamıştır.

İbnü'l-Cezerî de ilmî seyahat geleneğine bağlı kalarak yani birçok ilim merkezini gezerek ilim tahsil etmiştir.⁵ Örneğin o, talebelik döneminde Dımaşk, Mısır, Kudüs ve Hicâz gibi ilim merkezlerine defalarca gitmiş, buralarda farklı âlimlerden dersler almıştır.⁶

İbnü'l-Cezerî, ilmî seyahatleri sadece ilim öğrenmek için değil, ilmini öğretmek için de yapmıştır. Onun Mısır, Kudüs, Buhara, Bursa, Semerkant, İsfahan ve Şiraz gibi önemli ilim merkezlerine gitmesi buralarda dersler vermiş olması, söz konusu durumu fazlasıyla izah etmektedir.⁷

4 İbnü'l-Cezerî, Câmiu'l-Esânid, 12; İbn Hacer el-Askalânî, III, 466-467.

5 İbn Hacer el-Askalânî, III, 466-467.

6 İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-Mükriin, 10; İbn Hacer el-Askalânî, İnba'u'l-Ğumr, III, 466-467. İslam tarihinde kişilerin, gerek kendi şehirlerinde ve gerekse farklı coğrafyalarda otorite olarak gördükleri kişilerden ilim öğrenmeleri bir gelenektir. Bk. el-Cürcânî, Ebû Abdullah b. Udeyy (ö. 365/975), el-Kâmil fî Duafâir-Ricâl, I-IX, Beyrut, 1997, I, 124; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), Sıfatü's-Safve, I-IV, Beyrut, 1979, II, 32-33; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348) Tezkiratu'l-Huffâz, I-IV, Haydarabad, 1333, I, 27; ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh Bedruddin (Ö. 794/1392), Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, (çev. Bünyamin Erul), İstanbul, 2000, 167; İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe, I-VIII, Beyrut, 1995, VIII, 234-235.

7 İbnü'l-Cezerî, Müncidü'l-Mükriin, 10-12.

5. Farklı İlmî Ekoller/Düşünceler ve İbnü'l-Cezerî

İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı dönemde, daha önce ortaya çıkan⁸ Hâricilik, Şia, Mürcie ve Mu'tezile gibi dinî-siyasi mezheplerin yanı sıra; Sünniliğe bağlı rey taraftarları, hadis taraftarları, Eş'ariler, Maturîdiler olmak üzere pek çok kelimî ekol zayıf ya da güçlü olarak mevcutturlar. Aynı zamanda bu dönemde; Hanefilik, Mâlikilik, Şâfilik ve Hanbelilik gibi fikhî mezhepler varlıklarını sürdürmekte idiler. İsimleri zikredilen ekol/doktrinlerin yanında İbnü'l-Cezerî'nin otorite kabul edildiği kıraat alanında da farklı çizgiler söz konusu idi.

Yukarıda bahsedilen ve ilmî hayatla ilgili olan farklı yapı-düşüncelerin varlığı dikkate alındığında; İbnü'l-Cezerî'nin fikrî çeşitliliğinin yanında entelektüel tartışma ortamının güçlü olduğu bir ortamda/dönemde yetiştiği söylenebilir. İlmî hayattaki bu çeşitlilik ya da zenginlik, kanaatimizce onun her konudaki farklı bakış açılarından haberdar olmasına ve dolayısıyla çok yönlü yetişmesine zemin hazırlamıştır. İbnü'l-Cezerî'nin çok sayıda farklı kıraat imamından dersler alması ve daha sonra kendi usulünü belirlemiş olmasını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.⁹

6. Âlimin Sadece Bir Bilgi Teknisyeni Olmayıp Bir Misyon İnsanı Olduğu Anlayışı ve İbnü'l-Cezerî

Miladî 14 ve 15. yüzyıla kadar devam edegelen ilim geleneğinde âlimler sadece bir bilgi teknisyonu değildirler; aynı zamanda bildiklerini yaşayan, yazan, öğreten ve kısacası bir misyon adamıdır. İslam bilim tarihinde önemli bir yeri bulunan Ebû Hanîfe (ö. 150/767),¹⁰ Gazzâlî (ö. 505/1111)¹¹ ve Turtûşî (ö. 520/1126)¹² gibi âlimlerin ilgili konudaki çabalarını bu çerçevede görmek doğru olacaktır.

Âlimliğin yanı sıra misyon insanı olma anlayışı, İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliği üzerinde de etkili olmuştur. O, neredeyse tüm yaşamını ilim öğrenme, öğretme, halkı aydınlatma, eser yazma ve İslam dünyasındaki önemli ilim

⁸ Bk. Bozkurt, Nahide, Abbasiler, Ankara, 2013, 233-248.

⁹ Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: XX, sayfa: 551-557, 1999.

¹⁰ Bk. Mustafa Uzunpostalcı "Ebû Hanîfe", Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: X, sayfa: 131-138, 1994.

¹¹ Bk. Çağrı, Mustafa, "Gazzâlî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: XX, 489-505, 1996.

¹² Kılıç, Muharrem, "Turtûşî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: XLI, sayfa 430-431, 2012.

merkezlerini gezmekle geçirmiştir.¹³ Bu yoğun ve o kadar da zahmetli olan çabayı, ancak müellifimizin misyon insanı olma anlayışıyla izah edilebiliriz.

7. Dönemin İlmî Geleneğinde Bilginin Amacı ve İbnü'l-Cezerî

İslam ilim geleneğinde bilginin asıl amacı, insanın mutluluğunun yanı sıra toplumun ıslahı ve refahıdır. Bu anlayışa göre âlim ilmi sadece ilim için tahsil edemez. Âlim, bildikleriyle toplumu aydınlatmak ve hayatın muhtelif alanlarında çıkan problemlerin aşılmasında aktif rol almak durumundadır. Söz konusu ilim geleneğine mensup bilginlerin yaşam şekilleri de bu durumu fazlasıyla anlatmaktadır.

Din, toplum ve İslam dünyasına karşı sorumlu olmayı zorunlu kılan dönemin ilim geleneği, şüphesiz İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliği ve bu alandaki faaliyetleri üzerinde etkili olmuştur. Örneğin, o hem ilim öğrenmek hem de öğretmek için neredeyse İslam coğrafyasındaki önemli ilim merkezlerinin çoğunu gezebilmiştir.¹⁴ Sadece gezmekle kalmamış, Endülüs, Yemen ve Hindistan gibi farklı şehir ve coğrafyalardan gelen talebelere ders vermiştir. Aynı zamanda o; Kıraat, Hadis, Fıkıh ve Siyer gibi ilimlerde tahsil ettiği bilgileri eser olarak yazmış ve böylece yazdığı eserler üzerinden ilmin bize ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

İbnü'l-Cezerî, içinde yetiştiği ilim anlayışının bir gereği olarak din ve toplumun maslahatına dönük tüm çabaların içerisinde olmaya çalışmıştır. Örneğin o, yeri geldiğinde Ankara Savaşı'nda olduğu gibi harp meydanlarında bulunabilmiş¹⁵ ve talep edildiğinde, daha önceki âlimler gibi -meşru gördüğü yönetimlerde- devlette resmî görevler üstlenebilmiştir. Fetva yetkisi verilince onun kadılık görevini üstlenmesi bu durumun bir göstergesidir.¹⁶

SONUÇ

İbnü'l-Cezerî, içeriği ve çerçevesi daha önceki âlimler tarafından belirlenmiş olan İslam ilim geleneğinin hâkim olduğu bir coğrafyada doğmuştur. Söz konusu ilmî gelenek için kısaca şunlar belirtilebilir: İlmî faaliyetler genel olarak sivil karakterlidir. Disiplinler arasında güçlü bir ilişki vardır. Ansiklopedist âlim anlayışı hâkimdir. Bu dönemde ilim dili Arapça'dır. Eğitim

¹³ İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-Esânid*, 53-62.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-Esânid*, 61-66.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-Esânid*, 53-54.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbau'l-Ğumr*, III, 466; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 552-3.

kurumlarının başında, oldukça fonksiyonel olan medrese gelmektedir. İslam dünyasının muhtelif coğrafyalarında farklı ilmî perspektifler söz konusudur. İlim öğrenmek ve öğretmek için ilmî seyahatler yapılmaktadır. Bilim insanı sadece bir bilgi teknisyeni değildir aynı zamanda bir dava/misyon insanıdır.

İbnü'l-Cezerî doğal olarak içinde doğduğu ve yetiştiği coğrafyanın ilmî anlayışı/geleneğinden etkilenmiştir. Başka bir ifade ile müellifimizin ilmî kişiliğinin oluşması ve gelişmesinde, bir faktör olarak dönemin ilim anlayışı belirleyici olmuştur. Onun ilim tahsili ve hocalığı sürecindeki faaliyetleri bu durumu fazlasıyla izah etmektedir. Örneğin, İbnü'l-Cezerî de mevcut geleneğin bir sonucu olarak değişik âlimlerden farklı dersler almış, bir alanda otorite olmakla birlikte diğer dinî ilimleri tahsil etmiş, ilmî seyahatler yapmış, talebeler yetiştirmiş ve toplumsal sorumluluk gereği resmî görevler üstlenmiştir.

İbnü'l-Cezerî kuşkusuz büyük bir âlimdir. Ancak onun büyük bir âlim oluşu kadar önemli olan diğer bir husus da adı geçen âlimi ilimde otorite yapan şartlardır. Bu durum bizler için şu anlama gelmektedir: Her alanda otorite âlimlerin yetişmesi için sağlıklı bir ilim anlayışının oluşturulması ve ortamın hazırlanması elzemdir. İlme, ilmî çalışmalara ve bilim insanına gereken değerin verilmediği ortamlarda Ebû Hanîfe, Mâverdî, İmam-ı Gazzâlî ve İbnü'l-Cezerî gibi şahsiyetlerin yetişmesi oldukça zor görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1999, XX, 551-557.
- Bozkurt, Nahide, *Abbasiler*, Ankara, 2013.
- Cürcânî, Ebû Abdullah b. Udeyy (ö. 365/975), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, I-IX, Beyrut, 1997.
- Çağrıci, Mustafa, "Gazzâlî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1996, XX, 489-505.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *İnbau'l-Ğumr*, I-III, Kahire, 1971.
-, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, I-VIII, Beyrut, 1995.
- İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *en-Neşru fî'l-Kıraati'l-Aşr*, I-II, Mısır, thz.
-, *Müncidü'l-Mukriin*, Mekketü'l-Mükerreme, 1419.
-, *Ğâyetu'n-Nihâye*, I-II, Beyrut, 1982.



-,İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 597/1201), *Sıfatu's-Safve*, I-IV, Beyrut, 1979.
- Kılıç, Muharrem, “Turtûşî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2012, XLI, 430-431.
- Mustafa Uzunpostalıcı, “Ebû Hanîfe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1994, X, 131-138.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Tezkiratu'l-Huffâz*, I-IV, Haydarabad, 1333.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh Bedruddin (ö. 794/1392), *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, (çev. Bünyamin Erul), İstanbul, 2000.

“İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN İLMÎ KİŞİLİĞİNİN OLUŞMASINDA BİR FAKTÖR OLARAK DÖNEMİN İLMÎ GELENEĞİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Dr. Öğr. Üyesi Nadir KARAKUŞ*

Doç. Dr. Mustafa Özkan tarafından hazırlanan bildiride İbnü’l-Cezerî’nin ilmî yönünün anlaşılmasında dönemin ilmî geleneğinin anlaşılması hususu, açık ve sarîh bir şekilde gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Esasında araştırılan bir kişinin bulunduğu çağa ve o çağın şartlarına göre değerlendirilmesi gerekir. Dönemin ilmî geleneğinin daha iyi anlaşılması için de, XIV. ve XV. yüzyılın bilim merkezlerinin ne durumda oldukları ve hangi prensip ve ilkeler üzerine bina edildikleri iyi tahlil edilmesi gereken bir konudur. Bu ilim merkezleri birbirinden farklı üslup ve karakter arz ettiğinden dolayı, İbnü’l-Cezerî’nin bunların çoğuna gitmesi, onun ilmî derinliğinin artmasını ve onun döneminin tüm bilgi-birikiminden haberdar olmasını sağlamıştır.

Dönemin ilim merkezleri arasında Endülüs’ten bahsedilirken Kurtuba da ilim merkezi olarak verilmiştir. Oysa Avrupa’nın en görkemli ve zarif sarayı Medinetü’z-Zehra’nın yer aldığı, Kurtuba Ulu Cami ile XIII. yüzyıla kadar Endülüs’e ışık saçan bu rüyâ şehir, 1236’da Kastilya-Leon Kralı Fernando tarafından kolayca zapt edilmişti. Avrupa’da, cadde aydınlatmasına ve hamamlara sahip ilk şehir unvanını alan Kurtuba, 1236’dan sonra da, Hristiyan Kastilya Krallığı’nın idaresine geçmişti.¹ Endülüs’te ilim merkezi olarak bahsedilen bir başka şehir olan İşbilye/Sevilla (Metinde “İşbilye” olarak kaydedilmiş) ise Kurtuba’dan kısa bir süre sonra 1248’de on sekiz ay süren bir kuşatmadan sonra Kastilya Kralı III. Fernando tarafından

* Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Bk. Ahmed Fikrî, *Kurtuba fî Asrî’l-İslâmî*, İskenderiye 1983; Mumtaz Moin, “Cordova an Intellectual Centre in Muslim Spain”, *The Proceeding of the Pakistan History Conference Seventeenth Session 13-17 February 1977*, Karachi 1984, 127-134.

ele geçirilmişti. Bir vakitler edip ve şâirlerin toplanma yeri olan İşbiliye, bu tarihten sonra da Hristiyan idaresine geçmiş; İşbiliye Ulu Cami, Santa Maria Kilisesi'ne dönüştürülmüştü.² İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı dönemlerde Endülüs'teki ilim merkezleri arasında sadece, Mustafa Özkan üstadımızın da üzerinde durduğu bir tek Gırnata şehri vardır. “*Endülüs'ten Kutsal Topraklara*” eseriyle bildiğimiz İbn Cübeyr (ö. 1217) ve filozof ve hekim İbn Tufeyl'in (ö. 1185) de yaşadığı Gırnata, İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı dönemde eski ilmî derinliğini yitirmişti. Tüm İslâm âleminin tanıdığı seyyah ve coğrafyacı Ebû Hâmid el-Gırnatî'nin (ö. 1169) ve büyük edip ve seyyah İbn Saîd el-Mağribî'nin (ö. 1286) Gırnata'daki çalışmaları bu sıralarda çoktan son bulmuştu. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin çağdaşı olarak niteleyebileceğimiz ünlü edip ve şâir İbn Zemrek'in (ö. 1395) yazdığı mevlid ve ilâhîler bu sıralarda Gırnata'da sadece Hristiyan baskılarından dolayı hüznünlü nağmelerle okunuyordu. Gırnata 1492'de Müslüman izlerini kaybetmesine rağmen, İbnü'l-Cezerî'nin yaşadığı dönemde, Kastilya Kralı II. Juan'ın muhasarasına var gücü ile direniyor, Müslüman varlığının Endülüs'teki devamını sağlamaya çalışıyordu.³

Ayrıca sunulan tebliğde, sivil gönüllülük esasına dayanan dönemin ilmî yapısının öne çıkarılması, İbnü'l-Cezerî'nin daha iyi anlaşılmasına ve onun öğrenci yetiştirme ve ders verme sürecinin anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Yukarıdaki satırlarda Endülüs'teki XIV. ve XV. yüzyıla ait tespit ve eleştirilerimizi, ancak bu bölümde daha iyi değerlendirebiliriz. İbnü'l-Cezerî, Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde “*Kubbetü'n-Nesr*” denilen kısmın altında İslâm âleminin değişik yerlerinden gelen talebeleri arasında Endülüslü öğrencilerin de olması,⁴ yukarıdaki tespitlerimizin haklılığını gösterecektir.

Doç. Dr. Mustafa Özkan'ın tebliğinde ortaya koyduğu ilim merkezlerinin her birinin öne çıkan hususiyetlerinin sarıh ve veciz bir şekilde ortaya konulması, İbnü'l-Cezerî'nin bilgi birikimindeki zenginliği çok güzel izah ettiği gibi, yaşadığı dönemin ilmî geleneğini de sarahaten gözler önüne sermiştir.

2 Bk. Hüseyin Münis, *Rihletül-Endülüs*, Cidde 1405/1985, 113-136; G. Gomez, *Elogio del Islam Espanol, Historia de Sevilla*, Sevilla 1992.

3 Bk. İbn Hayyân, *el-Muktebes*, nşr. P. Chelmeta-F. Corriente, Madrid 1979, 67-68, 93; Robert Hillenbrand, “Granada”, *Dictionary of Middle Ages*, New York 1989, V, 651-53; Mehmet Özdemir, “Gırnata”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 51-57.

4 Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 552.

Bu dönemde ilim öğretilen yerler arasında medreselerin öne çıkarılması -her ne kadar İbnü'l-Cezerî Dımaşk'taki derslerini Emeviyye Camii'nde verse de- oldukça önemli bir husus olmuştur. Batınî fikirlerin XI. yüzyılın ortalarından sonra hızla yayılmasından sonra Büyük Selçukluların sünnî bir refleksle açtıkları Nizâmiyye Medreseleri, İbnü'l-Cezerî'nin 1402'de Timur'a esir düştükten sonra uğradığı ve ders verdiği Yezd ve Şiraz'da da önemli faaliyetler icrâ ederek burada öğrenciler yetiştirmişlerdi.⁵ İbnü'l-Cezerî'nin de bu bölgelerde ders vermiş olması geçmişin anlaşılması açısından da önem arz etmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin Şiraz şehrini sevmesinde ve burada 2 Aralık 1429'da vefat etmesinde şehrin güzelliği ve havası yanında bu ilmi altyapısı da oldukça önemlidir. Zaten İbnü'l-Cezerî de Şiraz'da kendisine ait "Dârü'l-Kur'an" adı ile bir yer yaptırmıştı.⁶

Tebliğde sık sık belirtilen "ansiklopedist âlim" ifadesi son zamanlarda akademik camia tarafından sık sık kullanılır olmuştur. Oysa ansiklopedi yabancı bir terim olduğu gibi, ansiklopediler bir konuyu etraflıca anlatmaktan daha ziyade kısaca ana hatları ile o konu hakkında bilgi veren hacimli kaynaklardır. İlk kez XVII. yüzyılda Francis Bacon'un (ö. 1626) kaleme aldığı "Novum Organum" ile başlayan ansiklopedi akımı, daha sonraki yüzyıllarda gittikçe yaygınlaşarak günümüze ulaşmıştır. İbnü'l-Cezerî gibi âlimleri de "çok yönlü âlim" gibi sıfatlarla tanımlamanın daha doğru olacağını düşünüyorum.

İbnü'l-Cezerî, çağına damga vuran âlimlerden birisidir. Nasıl ki Batınî fikirlere karşı XI. ve XII. asırda önemli vazifeler üstlenen Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ve Gazzâlî, (ö. 1111) dönemlerine isimlerini altın harflerle yazdırmışlarsa, İbnü'l-Cezerî de Timur felâketinin her tarafı kapladığı bir dönemde önemli görevler ifâ etmiş, Sultanları dahi kendisine hayran bırakmıştır. Yıldırım Bayezid ile aynı safta Ankara Savaşı'na katılmasına rağmen, savaşta esir alındıktan sonra Timur tarafından saygı ile karşılanıp Keş'teki bir medresede görevlendirilmesi başka şekilde izah edilemez. İbnü'l-Cezerî'nin Moğolları kendisine hayran bırakması, tarihimizdeki başka olayların da hatırlanmasına sebep olmuştur. Cengiz Han'ın Necmeddîn-i Kübrâ'ya hayranlık duyup da, onu muhasara ettiği Gürgenç'ten uzak tutmaya çalıştığı 1221'deki günlerle, Timur'un İbnü'l-Cezerî'ye saygı duyması arasında önemli benzerlikler vardır.⁷ Bu cümleden olarak Anadolu'yu haraca bağlayan İlhanlı

5 Nebî Bozkurt, "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 324.

6 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 552.

7 Hamid Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 499.

Abaka Han'ın da Şirazlı Sadî'ye meftun olup ondan nasihatler istemesi de hemen hafızalarımızdaki yerini alır.⁸

İbnü'l-Cezerî'nin 1396 yılında Yıldırım Bayezid ile birlikte Niğbolu'da Haçlılara karşı savaşıması da, onun daha önceki Haçlılarla mücadelede etkin olan el-Ebiverdî (ö. 1113), İbnü'l-Hayyât (ö. 1120) ve Dımaşklı fıkıh âlimi ve meşhur Emevî Camii vaizi es-Sülemî'yi hatırlatır. es-Sülemî 1105 dolaylarında tamamladığı “Kitâbü'l-Cihâd” adlı eserinde Haçlıların ne istediklerini ve onlara karşı nasıl etkin mücadele edilmesi ile ilgili önemli tespitler yapmıştı.⁹

Yine İbnü'l-Cezerî'nin Aralık 1394'te Yıldırım Bayezid ile İstanbul muhasarasına katılması onun yaklaşık yedi asır önce İstanbul surları altında şehit düşen Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin ve ashâbın mirasına sahip çıkmasının delili olarak gösterilebilir. Bu bahsetmeye çalıştığımız hususlar, onun ilmî kişiliğinin hayatın pratikleri ile örtüştüğünün anlaşılması açısından da harzırlanan tebliğ katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Son olarak İbnü'l-Cezerî'nin Yıldırım Bayezid'in oğullarından Çelebi Mehmet'e hocalık yapması da önemli bir husus olarak karşımıza çıkıyor. Yıldırım Bayezid'in 1402'de Timur'a esir edilmesinden sonra Anadolu'da “Fetret Devri” olarak bildiğimiz bir dönem (1402-1413) başlamıştı. Yıldırım'ın oğulları arasında başlayan taht mücadelesinde Çelebi Mehmet'in kardeşlerine üstünlük kurarak, uç beylerinin de desteği ile Osmanlı tahtına oturmasında,¹⁰ İbnü'l-Cezerî'nin birikimlerinin ve genç şehzadeye verdiği eğitimin de etkili olduğu unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

Ahmed Fikrî, *Kurtuba fî Asri'l-İslâmî*, İskenderiye 1983.

Algar, Hamid, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 499.

Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 552.

8 Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, I, 216.

9 Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin el-Hüseynî, İstanbul 2015, 98-100; E. Sivan, “Refugies Syro-Palestiniens au Temps des Croisades”, *Revue des Etudes Islamiques*, 35 (Paris 1965), 140.

10 Bk. Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Nihal Atsız, İstanbul 1949, 146-157; Mehmet Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*, nşr. F. Reşit Unat, Ankara 1949-1957, I, 367-419; C. Jirecek, *Geschichte der Serben*, Amsterdam 1967, 139-156.

- Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. Nihal Atsız, İstanbul 1949.
- Bozkurt, Nebî, “Medrese”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 324.
- Gomez, G., *Elogio del Islam Espanol, Historia de Sevilla*, Sevilla 1992.
- Hillenbrand, Carole, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseynî, İstanbul 2015.
- Hillenbrand, Robert, “Granada”, *Dictionary of Middle Ages*, New York 1989.
- Hüseyin Münis, *Rihletü'l-Endülüs*, Cidde 1405/1985.
- İbn Hayyân, *el-Muktebes*, nşr. P. Chelmata-F. Corriente, Madrid 1979.
- Jirecek, C., *Geschichte der Serben*, Amsterdam 1967.
- Moin, Mumtaz, “Cordova an Intellectual Centre in Muslim Spain”, *The Proceeding of the Pakistan History Confenence Seventeeth Session 13-17 February 1977*, Karachi 1984.
- Neşrî, Mehmet, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*, nşr. F. Reşit Unat, Ankara 1949-1957.
- Özdemir, Mehmet, “Gırnata”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 51-57.
- Sivan, E., “Refugies Syro-Palestiniens au Temps des Croisades”, *Revue des Etudes Islamiques*, 35 (Paris 1965), 140.
- Togan, Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981.

İKİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD İLMİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU

01 KASIM 2018
(15.00 – 16.30)

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD İLMİNE DAİR ÇALIŞMALARI

Prof. Dr. Ğanim Kaddûrî HAMED*

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا مُحَمَّدٍ ، وعلى آله وصحابه أجمعين ، والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين ، أمَّا بعدُ:

فقد كان الإمام شيخ الإسلام أبي الخير محمد بن الجزري عالماً موسوعياً ، أَلَّفَ في أكثر العلوم الإسلامية ، لكنه اشتهر بعلمين اثنين ، أكثر من شهرته بالعلوم الأخرى ، وهما : علم التجويد ، وعلم القراءات ، ولا تزال مؤلفاته في هذين العلمين ، واختياراته فيهما مرجعاً للدارسين ، ومنارةً للتالين لكتاب الله تعالى .

وكتبْتُ هذا البحث للحديث عن جهود ابن الجزري في علم التجويد ، استجابة للدعوة الكريمة التي تلقيتها من رئاسة مجلس تدقيق المصاحف والقراءة ، في رئاسة الشؤون الدينية في الجمهورية التركية ، للمشاركة في الندوة الدولية الخاصة بشيخ الإسلام ابن الجزري ، التي تنعقد في مدينة بورصة ، التي نزلها ابن الجزري سنة 798هـ ، بعد هجرته إلى بلاد الروم (تركيا اليوم) .

ويتكون هذا البحث من تمهيد ، وثلاثة مباحث ، تناولت في التمهيد اشتغال ابن الجزري في تحصيل علم التجويد من الناحيتين النظرية والعملية ، فقد حَفِظَ القرآن الكريم ، ودرَسَ كتب علم التجويد ، وارتاض لسانه بدقائقه على أبرع علماء عصره ، وهو في سنٍّ مبكرة من عمره .

* Emekli Öğretim Üyesi/Irak

وتناولت في المبحث الأول اشتغال ابن الجزري في التأليف في علم التجويد ،
والتعريف بأشهر مؤلفاته في هذا العلم ، وفي مقدمتها كتاب (التمهيد في علم التجويد)
الذي ألفه في أول حياته العلمية ، ثم مباحث علم التجويد في كتابه الكبير في القراءات
(النشر في لقراءات العشر) ، الذي ألفه وهو في قمة نضجه العلمي ، ثم منظومته في
التجويد (المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه) التي لخص فيها أهم مباحث هذا
العلم ، وصارت مقررًا لمتعلمي التجويد في القرون المتأخرة وفي عصرنا.

وتناولت في المبحث الثاني اختياراته العلمية في علم التجويد ، في موضوع
المخارج ، والصفات ، وفي موضوع الأحكام الصوتية الناشئة عن التركيب ، فهناك
عدد من المسائل التي اختلف فُهم العلماء فيها ، وكان لابن الجزري اختيارات
وترجيحات فيها ، وقد أتم بها المشتغلون بهذا العلم من بعده.

وتوقفت في المبحث الثالث عند أثر جهود ابن الجزري في علم التجويد في من
جاء بعده ، في مجال التأليف في علم التجويد ، وفي مجال الأداء ، فقد تركت مؤلفات
الشيخ واختياراته أثرها الواضح حتى عصرنا الحاضر ، رحمه الله تعالى ورضي عنه.

أسأل الله تعالى التوفيق لإيفاء الموضوع حقه ، وللقائمين على المؤتمر الشكر
والتقدير على اهتمامهم بهذا العالم وتراثه العلمي ، وإتاحة الفرصة للمهتمين بسيرته
وجهوده العلمية للالتقاء ، وتقديم بحوثهم حوله ، بما يزيدنا معرفة به ، ويفتح آفاقاً
جديدة للإفادة من تراثه العلمي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أربيل - العراق

1439/11/12 هـ = 2018/7/24 م

تمهيد

اشتغال ابن الجزري في تحصيل علم التجويد

حَفِظَ ابن الجزري القرآن سنة أربع وستين وسبع مئة ، وعمره آنذاك ثلاث
عشرة سنة ، وصلى به إماماً في سنة خمس¹ ، واشتغل بتحصيل العلوم ، وبخاصة
علم القراءات وعلم التجويد ، وبَيَّنَ حفظه القرآن وتأليف أول كتاب له ، وهو

1 ينظر : جامع أسانيد ابن الجزري ص 40 ، وغاية النهاية 2/247.

(التمهيد في علم التجويد) خمس سنين ، درس خلالها أشهر كتب القراءات على يد شيوخ زمانه في القراءات في بلاد الشام والحجاز ومصر، وأخذ عنهم القراءات السبع عرضاً وأداءً.

وكان أَوَّل مَنْ قرأ عليه ابنُ الجزري القرآنَ والدَّهُ ، فقد قال في جامع أسانيدهِ ، وهو يذكر شيوخه: ”أَوَّلُهُم والِدِي“²، ”فإني قرأتُ عليه القرآنَ العَظِيمَ مَرَّاتٍ ، وَسَمِعَ من لفظي الروايَاتِ كَرَّاتٍ“³، وتوفي والده سنة 785هـ.⁴

وأشهر شيوخ ابن الجزري الذين لَقِيَهُمْ وقرأ عليهم وأخذ عنهم القراءات خمس وأربعون شيخاً⁵، والذين لَقِيَهُمْ وأخذَ عنهم القراءات والتجويد قبل أن يؤلف كتابه (التمهيد في علم التجويد) لا يتجاوزون التسعة ، فمنهم في دمشق ، كما ذكرهم في كتابه (غاية النهاية) بقوله⁶: ”وأفردَ القراءاتِ على:

1. الشيخ أبي محمد عبد الوهاب بن السَّالَر (ت 782هـ)⁷.
2. والشيخ أحمد بن إبراهيم بن الطحَّان (ت 782هـ)⁸.
3. والشيخ أحمد بن رجب (ت 775هـ)⁹، في سنةٍ ستٍ وسَمِعَ¹⁰.
4. وجمَعَ للسبعة على الشيخ المُجَوِّد إبراهيم الحموي (ت 773هـ)¹¹.
5. ثم جمَعَ القراءات بِمُضَمَّنٍ كُتِبَ على الشيخ أبي المعالي بن اللَّبَّان (ت 776هـ)¹²، في سنة ثمان وستين“.

2 جامع أسانيد ابن الجزري ص 40.

3 ينظر : المصدر نفسه ص 67.

4 ينظر : المصدر نفسه ص 68.

5 ينظر : المصدر نفسه ص 50-40.

6 غاية النهاية 2/ 247.

7 ينظر : غاية النهاية 483-1/482 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 71-70.

8 ينظر : غاية النهاية 1/33 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 94-93.

9 ينظر : غاية النهاية 1/53 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 92-91.

10 يعني : سنة ست وستين وسبع مئة ، وسنة سبع وستين وسبع مئة.

11 ينظر : غاية النهاية 1/18 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 91-89.

12 ينظر : غاية النهاية 73-2/72 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 100-99.

- وَذَكَرَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ مَنْ لَقِيَهُمْ مِنْ شيوخه وقرأ عليهم القراءات في الحجاز في أثناء رحلته للحج سنة 768هـ ، وفي رحلته الأولى إلى مصر سنة 769هـ ، بقوله¹³ : “
6. وَحَجَّ فِي هَذِهِ السَّنَةِ فَقَرَأَ بِمُضَمَّنِ الْكَافِي¹⁴ ، وَالتَّيْسِيرِ¹⁵ ، عَلَى الشَّيْخِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ صَالِحٍ (ت 785هـ)¹⁶ الْخَطِيبِ وَالْإِمَامِ بِالْمَدِينَةِ الشَّرِيفَةِ .
- ثُمَّ رَحَلَ إِلَى الدِّيَارِ الْمِصْرِيَّةِ فِي سَنَةِ تِسْعٍ¹⁷ :
7. فَجَمَعَ الْقُرَاءَاتِ لِلْإِثْنِي عَشَرَ بِمُضَمَّنِ كُتُبِ عَلَى الشَّيْخِ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْجُنْدِيِّ (ت 769هـ)¹⁸ .
8. وَلِلْسَبْعَةِ بِمُضَمَّنِ الْعِنَانِ¹⁹ ، وَالتَّيْسِيرِ ، وَالشَّاطِيبَةِ²⁰ ، عَلَى الْعَلَامَةِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ بْنَ الصَّائِغِ (ت 776هـ)²¹ .
9. وَالشَّيْخَ أَبِي مُحَمَّدَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَحْمَدَ الْبَغْدَادِيِّ (ت 781هـ)²² .
- فَتُوَفِّيَ ابْنُ الْجُنْدِيِّ ، وَهُوَ قَدْ وَصَلَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ) فِي النُّحْلِ [90] ، فَاسْتَجَاذَهُ فَأَجَاذَهُ وَأَشْهَدَ عَلَيْهِ ، ثُمَّ تُوَفِّيَ ، فَأَكْمَلَ عَلَى الشَّيْخَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى دِمَشْقَ .“
- وشيوخ ابن الجزري هؤلاء من كبار علماء القراءات في عصرهم ، وكل واحد منهم كان مقرئاً مُجَوِّداً ، ولبعضهم مؤلفات في القراءات والتجويد ، ولا شك في أنه أخذ عنهم دقائق علم التجويد ، واستفاد منهم في معرفة قواعد هذا العلم ، لكن

13 غاية النهاية 248-247/2.

14 كتاب الكافي في القراءات السبع لمحمد بن شريح الرعيني (ت 476هـ) ، وهو مطبوع.

15 كتاب التيسير في القراءات السبع ، لأبي عمرو الداني (ت 444هـ) ، وهو مطبوع.

16 ينظر : غاية النهاية 2/155 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 41.

17 يعني : سنة تسع وستين وسبع مئة.

18 ينظر : غاية النهاية 1/180 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 41.

19 كتاب العنوان في القراءات السبع ، لأبي طاهر إسماعيل بن خلف الأنصاري (ت 455هـ) ، وهو مطبوع.

20 منظومة حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع ، للقاسم بن فيروز الشاطبي (ت 590هـ) ، وهي مطبوعة طبعت كثيرة.

21 ينظر : غاية النهاية 2/163-164 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 42.

22 ينظر : غاية النهاية 1/364 ، وجامع أسانيد ابن الجزري ص 42.

أكثر من استفاد منه في مجال التجويد هو شيخه إبراهيم بن عبد الله الحموي ، قال في ترجمته في كتاب غاية النهاية : ”إبراهيم بن عبد الله الحموي المؤدّب ، شيخنا أبو إسحاق ، قرأ بحمّة على العماد إسماعيل النحوي ، وقَدِمَ دمشق فجلس بمسجد بالعُقَيْيَةِ يُعَلِّمُ الصّبيان ، وكان مُجَوِّداً حاذقاً، قرأت عليه جمعاً للسبعة ، ومنه تعلّمت التجويد وأخذته، تُوفِّيَ سنة ثلاث وسبعين وسبع مئة ، في ما أحسب ، ولم أر في شيوخه أَعْلَمَ منه بدقائق التجويد“²³.

وقال ابن الجزري حين ذكر شيوخه في كتاب (جامع أسانيد ابن الجزري) : ”قرأت عليه جمعاً بالقراءات السبع بمضمن (اليسير) و(الشاطبية) ، بِمَكْتَبِهِ بِالْعُقَيْيَةِ الكبيرة ظاهر دمشق ، في شهور سنة سبع وستين وسبع مئة ، وهو عَرَّفَنِي التجويدَ وَحَقَّقَهُ لِي ، ولم يكن في شيوخه أَعْرَفَ منه بالتجويد ولا التلفظ به“.

وكان شيخه إبراهيم بن عبد الله الحموي هذا قد أخذ التجويد عن الشيخ المقرئ المجوّد جمال الدين إسماعيل بن محمد بن إسماعيل النحوي الفُقَاعِيّ الحَمَوِيّ ، شارح نونية السخاوي في التجويد²⁴، وذلك في مدينة حمّة²⁵.

ولا يخفى على القارئ أن دراسة ابن الجزري لعدد من كتب القراءات ، وقراءته بِمُضَمَّنِهَا على شيوخه ، قد ساعده على إتقان التلاوة ، على الرغم من أن علم القراءات يختلف موضوعه عن موضوع علم التجويد ، وإن تعلق كلاهما بألفاظ القرآن الكريم ، فعلم القراءات يُعْنَى باختلاف القراء في نطق بعض الألفاظ ، وعلم التجويد يُعْنَى بتصحيح النطق بمخارج الحروف وصفاتها التي تأتلف منها تلك الألفاظ ، والوقوف على ما يلحقها في التركيب من تغيير²⁶.

وكان ثمرة ذلك السعي لتحصيل القراءات وعلم التجويد أن تمكن ابن الجزري من إتقان أداء القرآن وتجويد ألفاظه ، والاطلاع على أهم مؤلفات هذا العلم ، واستيعاب أبرز موضوعاته ، فأودعها في كتابه الشهير: (التمهيد في علم التجويد)

23 غاية النهاية 1/18.

24 كان ابن الجزري قد قرأ نونية علم الدين السخاوي على شيخه محمد بن عبد الله الصفوي الدمشقي المتوفى سنة 766هـ. (ينظر: غاية النهاية 2/191).

25 ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري ص 90-89 ، وغاية النهاية 1/167.

26 ينظر: مكّي: الرعاية ص 154 و226 ، والمرعشي: جهد المقل ص 110 ، وترتيب العلوم ص 138.

الذي وَصَفَهُ في قوله في كتابه النشر: ”وهو مما أَلْفَنَاهُ حَالَ اشْتَغَالِنَا بهذا العلم في سِنِّ البلوغ“²⁷.

ولم تتوقف جهود ابن الجزري في تحصيل علم التجويد عند تأليف كتاب التمهيد ، بل ظل منشغلاً بتحقيق مسائله ، يحاول أن يوضحها ، ويُمَحِّصَ ما أشكل منها ، فظهر ذلك في الفصل الذي كتبه عن هذا العلم في كتاب النشر في القراءات العشر ، ثم صاغ أهم موضوعاته في منظومته الشهيرة (المقدِّمة في ما على قارئ القرآن أن يَعْلَمَهُ) ، وسوف أَعْرِفُ بمؤلفات ابن الجزري في هذا العلم في المبحث الآتي ، إن شاء الله.

المبحث الأول

تعريف بمؤلفات ابن الجزري في علم التجويد

تناول ابن الجزري موضوعات علم التجويد في أكثر من كتاب من كتبه ، بعضها كان خاصاً بهذا العلم ، مثل كتاب (التمهيد في علم التجويد) ، ومنظومة (المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه) ، المشهورة بالمقدمة الجزرية ، وبعضها جاء في فصل في كتاب ، مثل الفصل الذي دَرَسَ فيه ابن الجزري موضوعات التجويد في كتابه (النشر في القراءات العشر) ، والأبيات التي تحدَّث فيها عن بعض موضوعات علم التجويد في منظومته (طيبة النشر في القراءات العشر) ، وفي ما يأتي تعريف موجز بكل واحد من هذه الكتب.

1. كتاب التمهيد في علم التجويد

انتهى ابن الجزري من تأليف كتاب (التمهيد) سنة تسع وستين وسبع مئة ، وهو مقيم في القاهرة ، وقت رحلته الأولى إليها ، كما نصَّ على ذلك في آخر الكتاب بقوله: ”فَرَعْتُ من تحريره آخِرُ ثُلْثِ سَاعَةٍ مَضَتْ من استوائه ، من يوم السبت ، خامس ذي الحجة الحرام ، من سنة تسع وستين وسبع مئة ، بالمدرسة الظاهرية

من بين القصرين ، بالقاهرة المحروسة ، لا زالت معمورةً وسائر بلاد المسلمين ، وأجزتُ لجميع المسلمين روايته عني ، راجياً ثواب الله تعالى ومغفرته ورحمته“²⁸.

كان عمر ابن الجزري وقتَ تأليف الكتاب ثماني عشرة سنةً ، فقد كانت ولادته في الخامس والعشرين من رمضان من سنة 751هـ²⁹، ولا شك في أن ذلك من الأمور النادرة ، فليس من المعهود أن يتصدى للتأليف طالبُ علمٍ في مثل هذه السن المبكرة ، ويُؤلف كتاباً يحظى بالشهرة والشيوع ، كما حصل لكتاب التمهيد³⁰، لكن ثمة مزايا ساعدت على ذلك ومكّنت له ، منها:

1. حافظته قوية ساعدته على حفظ القرآن في وقت مبكر ، وعلى دراسة أشهر كتب القراءات ، وعرض القرآن بمضمونها على مشايخه ، قبل تأليف الكتاب.
2. أخذهُ علم التجويد عن شيخه إبراهيم بن عبد الله الحموي ، وتعلّمهُ دقائق هذا العلم على يديه.

3. معرفته بأشهر كتب علم التجويد في زمانه ، واستفادته منها في تأليف الكتاب ، مثل الرعاية لمكي ، والتحديد للداني ، والموضح لعبد الوهاب القرطبي ، وغيرها.

4. رعايته المستمرة للكتاب ، ومراجعته له ، وحرصه على إقرائه لتلامذته وإجازتهم به ، ففي آخر إحدى مخطوطات الكتاب إجازة مؤرخة بسنة 772هـ بمدينة دمشق ، بعد تأليف الكتاب بثلاث سنوات³¹، وأشار إليه في كتابه (غاية النهاية في طبقات القراء) الذي فرغ من تبييضه سنة 795هـ³²، وأحال إليه في كتابه

28 التمهيد ص 238.

29 ينظر : غاية النهاية 2/247 ، وذكر شمس الدين السخاوي في الضوء اللامع (9/257) أنه ألف كتاب التمهيد وله سبع عشرة سنة ، وهو على سبيل التقريب.

30 طُبِعَ كتاب (التمهيد في علم التجويد) في القاهرة سنة 1326هـ (1908م) طبعة غير محققة ، ثم صدر عن دار المعارف بالرياض سنة 1405هـ (1985م) ، بتحقيق الدكتور علي حسين البواب ، وعن مؤسسة الرسالة في بيروت سنة 1407هـ (1986م) بتحقيقي ، وصدرت لاحقاً في طبعات تجارية أخرى.

31 مخطوطة كتاب التمهيد نسخة دار الكتب المصرية رقم (431 تفسير - تيمور) ، وينظر : التمهيد ص 46.

32 ينظر : غاية النهاية 1/395.

(النشر في القراءات العشر) الذي أَلْفَهُ سنة 799هـ³³ ، بعد تأليف كتاب التمهيد بثلاثين سنة.

ويتألف الكتاب من مقدمة وعشرة أبواب ، وهي كما ذكرها ابن الجزري في المقدمة:

”وجعلته عشرة أبواب:

الباب الأول: أذكر فيه صفة قراءة أهل زماننا، وأُتْبِعُهُ بفصلٍ بالحِصِّ على ما نحن بسببه.

الباب الثاني: في معنى التجويد والتحقيق والترتيل، وفيه فصول.

الباب الثالث: في أصول القراءة الدائرة على اختلاف القراءات.

الباب الرابع: في ذكر معنى اللَّحْنِ وأقسامه ، والحِصِّ على اجتنابه ، وفيه فصلان.

الباب الخامس: في ذكر ألفات الوصل والقطع.

الباب السادس: في الكلام على الحروف والحركات.

الباب السابع: في ذكر ألقاب الحروف وعللها.

الباب الثامن: في ذكر مخارج الحروف مجملة ، والكلام على كل حرف بما يختص به من التجويد وغيره.

الباب التاسع: في أحكام النون الساكنة والتنوين، ثم أُتْبِعُهُ بالمد والقصر.

الباب العاشر: في ذكر الوقف والابتداء، ثم أُتْبِعُهُ بالكلام على حكم المشدد ومراتبه، وأُحْبِيتُ أَنْ أَخْتِمَ الكتاب بفصلٍ أَذْكَرُ فيه الضاد والظاء ووقوعهما في القرآن“³⁴.

وقد أظهر ابن الجزري براعةً في تأليف الكتاب ، وترتيب أبوابه وفصوله ، وعَرَّضَ موضوعاته ومباحثه ، لكنه غلب عليه الاقتباس الحرفي من كتب الفن

33 ينظر : النشر 1/209 ، و 2/26.

34 التمهيد ص 53.

المعروفة في زمانه ، والتقليد لأقوال مؤلفيها واختياراتهم ، فاقبَس كل باب أو فصل من كتاب من كتب التجويد المعروفة ، وإن لم يصرح بذلك في أكثر الأحيان³⁵.

ولم يكن ابن الجزري قد حاز ملكة الاجتهاد في هذا العلم ، وقت تأليف الكتاب ، وهذا أمر متوقع وهو في سنٍّ مبكرة من عمره وحياته العلمية ، فغلب عليه النقل عن سابقه ، والتقليد لأرائهم ، لكنه استدرك ذلك حين كتب الفصل الخاص بالتجويد في كتاب النشر ، وسنَّين ذلك عند الحديث عن اختياراته في المبحث الثالث ، إن شاء الله.

2. تجويد النشر

ألَّف ابن الجزري كتاب (النشر في القراءات العشر) بعد ثلاثين سنة من تأليفه كتاب التمهيد ، فقد انتهى من تأليفه أواخر سنة 799هـ ، في مدينة بُرْصَة³⁶. وبرزت شخصية ابن الجزري العلمية في هذا الكتاب ، فقد أَلَّفَه بعد أن انتهى من تلقي العلم عن شيوخ عصره ، ودراسة أشهر كتب القراءات والتجويد المعروفة في زمانه ، وظهرت ملكته العلمية في تحرير مسائل هذا العلم في هذا الكتاب على أحسن وجه ، وكان من ضمن أبواب الكتاب الفصل الخاص بعلم التجويد ، وهو الموضوع الذي كان يحرص المؤلفون في علم القراءات ألاَّ يُخلُّوا كتبهم منه ، على الرغم من اختلاف موضوع العِلْمَيْنِ ، لكنهما كلاهما يتعلقان بقراءة القرآن ، وسَمَّى الشيخ جعفر بن إبراهيم السنهوري هذا الفصل باسم: (تجويد النشر)³⁷، ونحن نتابعه في هذه التسمية.

تحدَّث ابن الجزري في ذلك الفصل عن الموضوعات الآتية :

1. مخارج الحروف.

2. صفات الحروف.

35 يمكن الوقوف على ذلك في هوامش النسخة التي حققتها من كتاب التمهيد ، وفي مقدمتها : الرعاية لتجويد القراءة لمكي بن أبي طالب القيسي ، والتحديد في الإتقان والتجويد لأبي عمرو الداني ، والموضح في التجويد لعبد الوهاب القرطبي ، وإن لم يصرح به في الكتاب.

36 ينظر : النشر 2/469.

37 ينظر : الجامع المفيد ص 43.

3. كيف يُقرأ القرآن (التحقيق ، والحذر ، والتدوير)

4. فصل في تجويد اللفظ بالحروف ، قال في أوله : “ وحيث انتهى بنا القول إلى هنا فلنذكر فصلاً في التجويد يكون جامعاً للمقاصد حاوياً للفوائد، وإن كنا قد أفردنا لذلك كتابنا: التمهيد في التجويد، وهو مما ألفناه حال اشتغالنا بهذا العلم في سن البلوغ، إذ القصد أن يكون كتابنا هذا جامعاً ما يحتاج إليه القارئ والمقارئ³⁸ .

ثم ذكر ابن الجزري وسائل إتقان القراءة فقال : “ أول ما يجب على مريد إتقان قراءة القرآن تَصْحِيحُ إخراج كل حرف من مخرجه المختص به تصحيحاً يمتاز به عن مقاربه، وتَوْفِيَةُ كل حرف صِفَتَهُ المعروفة به تَوْفِيَةُ تُخْرِجُهُ عن مُجَانِسِهِ، يُعْمَلُ لسانه وَفَمُهُ بالرياضة في ذلك إعمالاً يصير ذلك له طبعاً وسليقة ... فإذا أحكم القارئ النطق بكل حرف على حَدِّهِ ، مُوَفِّ حَقَّهُ فَلْيُعْمَلْ نَفْسُهُ بِأحكامه حالة التركيب ، لأنه ينشأ عن التركيب ما لم يكن حالة الأفراد ... فمن أحكم صحة اللفظ حالة التركيب حَصَلَ حقيقة التجويد بالإتقان والتدريب³⁹ .

وكان تأليف كتاب النشر في مدينة بُرْصَة من بلاد الروم ، كما تقدّم ، وَلَفَتَ نَظَرَ ابن الجزري في تلك البلاد غلبة التفخيم والتغليظ في ألفاظهم ، واستعماله في نطق لغة العرب ، فقال : ”أصل الخلل الوارد على ألسنة القراء في هذه البلاد وما التحق بها هو إطلاق التفخيمات والتغليظات على طريقِ ألفتها الطباعات، تُلْقِيَتْ من العجم، واعتادتها النَّبْطُ ، واكتسبها بعض العرب، حيث لم يقفوا على الصواب ممن يُزَجِّعُ إلى علمه، ويوثق بفضله وفهمه، وإذا انتهى الحال إلى هذا فلا بد من قانونٍ صحيحٍ يُزَجِّعُ إليه، وميزانٍ مستقيمٍ يُعَوِّلُ عليه“⁴⁰ .

وذكر ابن الجزري حروف المعجم ، التسعة والعشرين ، على ترتيب أ ب ت ث ... ، وذكر حال كل حرف في الترقيق والتفخيم ، وما يختص به من صفات ، وما قد يلحقه في التركيب بسبب المجاورة من تغيير ، وَخَتَمَ ذلك بقوله : ”فهذا

38 النشر 210-209/1.

39 النشر 215-214/1.

40 النشر 215/1.

ما تيسر من الكلام على تجويد الحروف مركبةً، والمشافهة تكشف حقيقة ذلك، والرياضة توصل إليه، والعلم عند الله تبارك وتعالى“⁴¹.

وتبرز قيمة فصل تجويد النشر من ناحيتين:

الأولى : أن ابن الجزري كتبه بعد أن اكتملت شخصيته العلمية ، فأعاد صياغة موضوعات علم التجويد صياغة جديدة بعيداً عن الاقتباس الحرفي والتقليد للذَّين اتَّسَمَ بهما كتاب التمهيد.

الثانية : أنه ذَكَرَ فيه اختياراته في المسائل الخلافية في هذا العلم ، بعد أن اكتملت لديه وسائل الاجتهاد في هذا العلم ، سواء كانت تتعلق بالمخارج أو الصفات ، أو تتعلق بالأحكام الصوتية الناشئة عن التركيب ، وهو ما سنتحدث عنه في المبحث الآتي ، إن شاء الله.

3. منظومة المقدِّمة في ما على قارئ القرآن أن يَعلِّمه

اتَّجَهَ ابن الجزري إلى النظم التعليمي ، بعد أن أُلِّفَ عدداً من الكتب في القراءات والتجويد ، إدراكاً منه لأهمية المنظومات والمختصرات في حفظ قواعد العلوم ، فنظم بعد تأليفه كتاب النشر منظومتين : الأولى في التجويد ، وهي (المقدِّمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه) ، والثانية في القراءات ، وهي (طَيِّبَةُ النشر في القراءات العشر) ، وضمنها عدداً من الأبيات الخاصة بعلم التجويد.

وتُعَدُّ منظومة المقدِّمة ، المعروفة بالمقدِّمة الجزرية ، من أنْفَعِ⁴² ، وأَحْسَنِ⁴³ ، وأَعْظَمِ⁴⁴ ، ما أُلِّفَ في علم التجويد ، وقد اعتنى بحفظها طلبة التجويد ، وشرَّحها شيوخ أهل الأداء ، واستأثرت بمعظم جهود علماء التجويد منذ حياة المؤلف إلى زماننا هذا ، وصارت مُقَرَّرًا دراسياً لمتعلمي التلاوة ، فلا تزال تُدرَّسُ في معاهد الإقراء ، وحلقات تعليم القرآن ، وكَثُرَتْ شروحها حتى بلغت العشرات.

41 النشر 1/224.

42 ينظر : ابن الناظم: الحواشي المفهومة ص37.

43 ينظر : طاش كبري زاده: شرح المقدمة الجزرية ص34.

44 ينظر : الفضالي: الجواهر المضية ص4.

وتتألف المقدمة من مئة وسبعة أبيات ، ويبدو أنَّ ابن الجزري لم يضع عناوين فرعيةً بين أبياتها ، بل جاءت أبياتها متتابعة في مخطوطات المقدمة ، لكنَّ بَعْضَ مَنْ نَسَخَهَا ، أو بَعْضَ مَنْ حَقَّقَهَا ، قَسَمَهَا على مجموعات بحسب موضوعاتها ووضعت لها عناوين داخلية ، تسهلاً على القارئ والدارس .

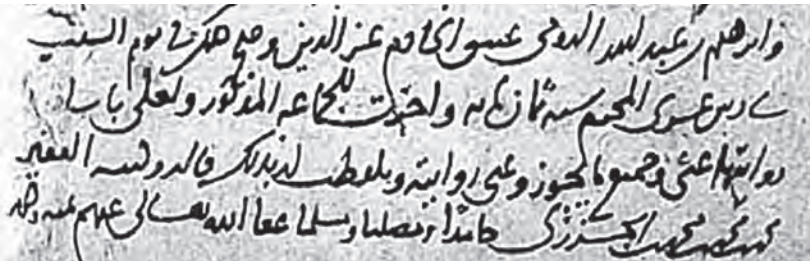
وقد يكون هناك اختلاف يسير في وضع بعض العناوين أو صياغتها ، لكنَّ العناوين الرئيسة لم يُخْتَلَفَ فيها ، وهي :

ت	الموضوع	أرقام الأبيات
1	مقدمة المصنف	1 - 8
2	باب مخارج الحروف	9 - 19
3	باب صفات الحروف	20 - 26
4	باب معرفة التجويد	27 - 33
5	باب الترقيق	34 - 40
6	باب أحكام الرءاءات	41 - 43
7	باب التفخيم	44 - 49
8	باب أحكام الإدغام	50 - 51
9	باب الضاد والظاء	52 - 61
10	باب النون والميم المشددين والساكنتين	62 - 68
11	باب أحكام المد	69 - 72
12	باب الوقف والابتداء	73 - 78
13	باب المقطوع والموصول في الرسم	79 - 92
14	باب هاءات التأنيث	93 - 99
15	باب الابتداء بهمزة الوصل	100 - 103
16	باب الوقف على أواخر الكلم	104 - 105
17	خاتمة المقدمة	106 - 107

وتبدو المقدمة الجزرية من خلال هذه العناوين قد استوفت جميع موضوعات علم التجويد الأساسية ، وجاء ترتيب هذه الموضوعات على أساس منطقي واضح ، يبدأ

بمقدمات التجويد ، ثم المخارج والصفات ، وبعدها الأحكام الناشئة عن التركيب ، وختمها ابن الجزري بمكملات علم التجويد ، مثل أحكام الوقف والابتداء ، ومرسوم الخط ، والوقف على أواخر الكلم.

ويترجح عندي أن ابن الجزري نظم المقدمة الجزرية في سنة 799هـ ، بعد اكتمال تأليفه كتاب النشر ، لأن كثيراً من أبياتها هي صياغة شعرية لما أثبتته في الفصل الخاص بالتجويد في الكتاب ، وكان ابن الجزري قد بدأ بتأليف كتاب النشر في شهر ربيع الأول من سنة 799هـ ، وفرغ من تأليفه في شهر ذي الحجة من السنة ذاتها ، في مدينة بُرْصَة ، كما أثبت ذلك في آخر الكتاب ، وقُرئت المقدمة على ابن الجزري في أواخر شهر محرم من سنة 800هـ ، كما جاء في مجلس سماع المقدمة من مخطوطة مكتبة لا له لي ، وهذه صورته :



مخطوطة المقدمة نسخة مكتبة لا له لي رقم (70)

4. طيبة النشر في القراءات العشر

نَظَّمَ ابن الجزري (طيبة النشر) في شهر شعبان من سنة 799هـ ، كما نص على ذلك في آخرها بقوله :

بالروم من شعبان وَشَطِ سَنَةِ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ وَسَبْعِ مِئَةٍ

وهي منظومة في القراءات العشر ، في ألف وخمسة عشر بيتاً ، ضمنها كتاب النشر ، وكما فعل في النشر حين ذكر فصلاً في التجويد ، ذكر كذلك هنا خلاصة في علم التجويد ، حيث قال :

59. وها أنا مُقَدِّمٌ عليها فوائداً مُهِمَّةٌ لديها

60. كالقول في مخارج الحروف وكيف يُثَلَّى الذِّكْرُ والوقوف

واستغرق ذكر تلك الفوائد أربعين بيتاً ، من البيت الحادي والستين ، إلى البيت الحادي بعد المئة ، وقد ذكر فيها الموضوعات الآتية :

مخارج الحروف (البيت 61-71)

صفات الحروف (البيت 72-78)

مراتب التلاوة وأساليبها (البيت 79-80)

حكم التجويد وتعريفه (البيت 81-84)

ترقيق الحروف وتفخيمها (البيت 85-89)

أحكام النون والميم المشددين ، وأحكام الميم الساكنة (البيت 90-92)

أحكام الإدغام والإظهار (البيت 93-94)

أحكام الوقوف (البيت 95-101)

وهذه هي أهم موضوعات المقدمة الجزرية ، وفي هذه الأبيات الأربعين أكثر من ثلاثين بيتاً مقتبسة من المقدمة بنصها ، وما بقي منها أعاد ابن الجزري صياغته ، بما يناسب سياقها في هذه المنظومة ، مع تقديم بعض الأبيات أو تأخيرها .

المبحث الثاني

اختيارات ابن الجزري العلمية في علم التجويد

أشرتُ في المبحث الأول إلى أن ابن الجزري غلب عليه في كتاب التمهيد الاقتباس الحرفي من كتب التجويد ، والمتابعة والتقليد لأراء شيوخه في المسائل المختلف فيها من موضوعات علم التجويد ، لكن شخصيته العلمية ظهرت واضحة في ما كتبه عن علم التجويد في تجويد النشر ، وما ضمنه في قصيدته المقدّمة والطَّيِّبَة ، وكانت له اختيارات في مسائل التجويد المختلَف فيها بين العلماء ، بناها على أدلة علمية واضحة ، واقتفى فيها أثره كثير ممن أَلَف في هذا العلم من بعده ، وانعكس ذلك على طريقة الأداء أيضاً .

وسوف أعرض في هذا المبحث ثلاث مسائل : واحدة تتعلق بمخارج الحروف ، والثانية تتعلق بصفات الحروف ، والثالثة تتعلق بالأحكام الصوتية الناشئة عن التركيب ، كان لابن الجزري اختيار واضح فيها، وهي : عدد مخارج حروف العربية ، وعدد صفات الحروف ، وتفخيم الألف وترقيقها ، وإن كانت اختيارات ابن الجزري كثيرة في دقائق هذا العلم ، لكنني آثرت الاختصار على الحديث عن المسائل الثلاث ، وبيان وجهة نظر ابن الجزري فيها ، ووجهة نظر غيره من علماء التجويد ، حرصاً على الإيجاز في البحث.

المطلب الأول : عدد مخارج حروف العربية

اختلف جمهور علماء السلف ، من علماء اللغة العربية وعلماء القراءات والتجويد ، في عدد المخارج ، وأشهر مذاهبهم في ذلك ثلاثة ، هي :

1. المخارج ستة عشر ⁴⁵.
 2. المخارج أربعة عشر ⁴⁶.
 3. المخارج سبعة عشر ، ولم يكن هذا المذهب مشتهراً قبل ابن الجزري ، وإن نُسبَ في النشر إلى عدد من العلماء الذين عاشوا قبله.
- وذكر ابن الجزري هذه المذاهب الثلاثة في كتاب (التمهيد في علم التجويد) ، لكن من غير ترجيح بينها ، ولا اختيار واضح لمذهب منها ، حيث قال : ”مخارج الحروف عند الخليل سبعة عشر مخرجاً ، وعند سيبويه وأصحابه ستة عشر مخرجاً ، لإسقاطهم الجوفية ، وعند الفراء وتابعيه أربعة عشر مخرجاً ، لجعلهم مخرج الذلقية واحداً“ ⁴⁷.

⁴⁵ ذهب إلى ذلك سيبويه (ت 180 هـ) في الكتاب (4/433) ، وتابعه على ذلك أكثر علماء العربية (ينظر: ابن جني: سر صناعة الإعراب 1/52 ، وابن يعيش: شرح المفصل 10/123-124 ، والأستراباذي: شرح الشافية 3/250) ، وكثير من علماء التجويد (ينظر: الداني: التحديد ص 102 ، وعبد الوهاب القرطبي: الموضح ص 78 ، والقطار: التمهيد ص 277) ، وهو الذي اعتمده الشاطبي في منظومته حرز الأمان في باب المخارج (الآيات 1134-1148).

⁴⁶ ينظر: ابن المؤدب: دقائق التصريف ص 547 ، والداني: التحديد ص 104 ، ومكي: الرعاية ص 243 ، وابن الجزري: النشر 1/198.

⁴⁷ التمهيد ص 113.

ورجّح ابن الجزري في كتابه (النشر في القراءات العشر) أنها سبعة عشر، وأخذ بذلك حين ذكرها مفصلة ، فقال: ”أما مخارج الحروف فقد اختلفوا في عددها ، فالصحيح المختار عندنا وعند مَنْ تقدّمنا من المحققين ، كالخليل بن أحمد [ت 170هـ]، ومكي بن أبي طالب [ت 437هـ] ، وأبي القاسم الهذلي [ت 465هـ] ، وأبي الحسن شريح [ت 539هـ]، وغيرهم ، سبعة عشر مخرجاً⁴⁸، وهذا الذي يظهر من حيث الاختبار⁴⁹، وهو الذي أثبتّه أبو علي بن سينا [ت 428هـ] في مُؤَلِّفٍ أفردّه في مخارج الحروف وصفاتها⁵⁰.

وقال كثير من النحاة والقراء هي ستة عشر ، فأسقطوا مخرج الحروف الجَوْفِيَّةِ التي هي حروف المد واللين ، وجعلوا مخرج الألف من أقصى الحلق ، والواو من مخرج المتحركة ، وكذلك الياء.

وذهب قُطْرُبٌ (ت 206هـ) ، والجَزْمِيُّ (ت 225هـ) ، والفَرَّاءُ (ت 207هـ) ، وابن دُرَيْدٍ (ت 321هـ) ، وابنُ كَيْسَانَ (ت 299هـ) ، إلى أنها أربعة عشر ، فأسقطوا مخرج النون واللام والراء ، وجعلوها من مخرج واحد ، وهو طرف اللسان. والصحيح عندنا الأول ، لظهور ذلك في الاختبار⁵¹.

وأكد ابن الجزري ترجيحه هذا المذهب في منظومتيه : المقدِّمة ، والطَّيِّبَةُ ، فقال في المقدمة :

9. مخارجُ الحروفِ سَبْعَةٌ عشر على الذين يختاره من اختَبَر

⁴⁸ لم يصرِّح هؤلاء العلماء بأن المخارج سبعة عشر ، فمنهم من عدّها ستة عشر متابعاً سيّويه ، ومنهم من عدّها تسعة متابعاً للخليل ، لكنهم يُفْهَمُ من كلامهم في بعض المواضع أنهم يجعلون الجوف مخرجاً مستقلاً لحروف المد (ينظر الخليل : العين 58-57/1 ، ومكي : الرعاية ص 139 و 142 ، و 243 ، والهذلي : الكامل 1/122 ، وشريح الرعيني : نهاية الإتيان 24 و 6) .

⁴⁹ في النشر طبعة الضبايع (1/198) : (من حيث الاختيار) بالياء ، وكذلك في طبعة أحمد محمد دهمان (1/198) ، وفي طبعة الدكتور السالم محمد محمود الشقيطي للنشر (3/527) : (الاختبار) بالياء ، وكذلك في الطبعة التي حققها الدكتور أيمن رشدي سويد (1/644) ، وكذلك هي في نسخة مخطوطة بخط المؤلف من النشر (الاختبار) بالياء (ينظر : النشر ورقة 73 ظ ، مخطوطة بني جامع ، إستانبول رقم 7) ، وهو المناسب للسياق.

⁵⁰ مَيَّز ابن سينا بين الواو والياء الصامتتين والمصوتتين ، وقد جعل للمصوتات الثلاثة مخرجاً غير مخرج الصامتة (ينظر : أسباب حدوث الحروف ص 85-83).

⁵¹ النشر 199-1/198.

10. فَأَلْفُ الْجَوْفِ وَأَخْتَاهَا وَهِيَ حُرُوفُ مَدٍّ لِلْهَوَاءِ تَنْتَهِي

وقال في طيبة النشر:

61. مخارج الحروف سبعة عَشْرَ على الذي يختاره مَنْ اختبر

62. فالجَوْفُ للهاوي وأُخْتَيْهِ وَهِيَ حُرُوفُ مَدٍّ لِلْهَوَاءِ تَنْتَهِي

وإذا كان أكثر المتقدمين من علماء العربية والقراءات والتجويد يذهبون إلى أن مخارج الحروف ستة عشر ، فإن المتأخرين الذي عاشوا بعد ابن الجزري يذهبون إلى أن المخارج سبعة عشر متأثرين بما اختاره ورجحه ابن الجزري.

وعلى الرغم من أن الفرق بين المذاهب الثلاثة ليس كبيراً ، وهي متفقة في أكثر المخارج ، فإن بينها اختلافاً جوهرياً يتعلق بتحديد مخرج مستقل لحروف المد ، فالخليل بن أحمد أفرد لحروف المد واللين مخرجاً مستقلاً هو الجوف ، بينما جعل سيبويه الألف من مخرج الهمزة ، والياء والواو المَدِّيَّيْنِ من مخرجهما غير المَدِّيَّيْنِ.⁵²

فَمَنْ جعل المخارج سبعة عشر زاد على مخارج سيبويه مخرج الجَوْفِ ، ومن جعلها أربعة عشر جعل اللام والنون والراء من مخرج واحد.

ويؤيد الدرس الصوتي الحديث وجهة نظر ابن الجزري في التمييز بين الواو والياء الصامتتين (غير المَدِّيَّيْنِ) ، والياء والواو المَصَوِّتَيْنِ (المَدِّيَّيْنِ) ، وفي أفراد الحروف المصوتة (أي : حروف المد الثلاثة) بمخرج مستقل ، هو الجوف ، لكن اتساع المعارف وتراكم الخبرات أنتج مقاييس جديدة لتحديد مخارج هذه الحروف ، ولم يعد القول: إنها تخرج من الجوف كافياً.

فمخارج حروف المد والحركات (وهي أبعاض حروف المد) تَتَحَدَّدُ بالنظر إلى وضع اللسان في أثناء النطق بالصوت ، ودرجة انفتاحه عن الحنك الأعلى ، وحالة الشفتين ، فهناك ثلاثة عوامل تحدد مخارج هذه الأصوات وصفاتها.⁵³

52 ينظر: علي القاري: المنح الفكرية ص 73 ، والمرعشي: جهد المقل ص 122.

53 ينظر: إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية ص 31 ، ومحمود السعران: علم اللغة ص 152 ، وكمال محمد بشر: علم الأصوات ص 231 ، وأحمد مختار عمر: دراسة الصوت اللغوي ص 131 ، وكتابي: المدخل إلى علم أصوات العربية ص 146.

ويمكن استناداً إلى هذه العوامل الثلاثة تحديد مخارج حروف المد والحركات في العربية على هذا النحو:

1. الكسرة وياء المد: أصوات أمامية ضيقة ، والكسرة قصيرة ، وياء المد طويلة ، وتكون الشفتان منفرجتين.
2. الضمة وواو المد: أصوات خلفية ضيقة ، والضمة قصيرة ، وواو المد طويلة ، وتكون الشفتان معهما مضمومتين أو مستديرتين.
3. الفتحة وألف المد أصوات أمامية واسعة إذا وقع قبلها حرف مُسْتَفْلٍ ، وخلفية واسعة إذا وقع قبلها حرف مستعلٍ ، والفتحة مثل الألف إلا أنها قصيرة ، وتكون الشفتان مع الفتحة والألف مفتوحتين.

وخلاصة القول : أنَّ ما اختاره ابن الجزري من كون المخارج سبعة عشر مخرجاً مبني على أساس صوتي صحيح ، وفهم دقيق لطبيعة الأصوات ، والتمييز بين الأصوات الصامتة والمُصَوِّتَةِ ، وقد أخذ بذلك علماء التجويد المتأخرون والمعاصرون اقتداء باختيار ابن الجزري.

المطلب الثاني : عدد صفات الحروف

الصفة كيفية عارضة للحرف عند تَكُونُهُ في مخرجه ، أو هي السمات الصوتية التي تُمَيِّزُ الحروف بعضها من بعض ، وإن اتحدت مخارجها⁵⁴ ، وعَرَفَ التراث الصوتي العربي عند علماء التجويد خاصة منهجين في تحديد عدد صفات الحروف ، هما منهج أبي عمرو الداني (ت 444هـ) مؤلف كتاب (التحديد في الإتيان والتجويد) ، ومنهج مكِّي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ) ، مؤلف كتاب (الرعاية لتجويد القراءة).

قال الداني في كتاب (التحديد) في باب أصناف الحروف وصفاتها: ”اعلموا أنَّ أصناف هذه الحروف التي تتميز بها بعد خروجها من مواضعها التي بَيَّنَّاها ستة عشر صنفاً : المهموسة ، والمجهورة ، والشديدة ، والرخوة ، والمطبقة ، والمنفتحة ، والمستعلية ، والمستفلة ، وحروف المد واللين ، وحروف الصفير ، والمتفشي ،

54 ينظر : طاش كبري زاده : شرح المقدمة الجزرية ص 96.

والمستطيل ، والمتكرر ، والمنحرف ، والهاوي ، وحرفا الغنة“⁵⁵ . وألحق بها الداني ذكر حروف القلقلة ، والحروف الزائدة ، وحروف البدل ، وحروف الاعتلال⁵⁶ .

وقال مكي في كتاب (الرعاية) في باب صفات الحروف وألقابها وعِلَلُهَا : “ لم أَزَلْ أَتَّبِعْ ألقاب الحروف التسعة والعشرين وصفاتها وعِلَلُهَا ، حتى وجدتُ من ذلك أربعة وأربعين لقباً ، صفاتٍ لها وُصِفَتْ بذلك على معانٍ ، وَلِإِلَلٍ ظاهرةٍ فيها ، نذكرها مع كل قسم ، إن شاء الله ، في أربعة وأربعين باباً“⁵⁷ . فذكر مكي ما ذكره الداني وزاد عليه ، ومما ذكره فيها عشرة ألقابٍ لَقَّبَ الخليل بن أحمد الحروف بها ، مشتقة من أسماء المواضع التي تخرج منها .

وتابع ابنُ الجزري منهجَ مكي بن أبي طالب في باب صفات الحروف في كتاب (التمهيد في علم التجويد) ، فذكر أربعة وثلاثين لقباً أو صفة⁵⁸ ، وهي التي ذكرها مكي ، سوى ألقاب الحروف المشتقة من أسماء مخارجها العشرة ، والمكملة للألقاب أربعة وأربعين .

وتابع ابنُ الجزري منهجَ الداني في تجويد النشر ، فذكر ثمانِي عشرة صفة⁵⁹ ، ويعكس ذلك تطوراً في شخصيته العلمية ، ففي (التمهيد) كان ابن الجزري مقلداً وناقلاً أكثر منه محللاً وناقداً ، وفي النشر كان محللاً وناقداً أكثر منه ناقلاً ، فقد وجد أن عدداً من الألقاب التي ذكرها مكي لا تُعَبِّرُ عن صفات صوتية ، بل لها دلالة صرفية ، فتخلّى عن ذكرها لذلك .

وكان بعض علماء التجويد قبل ابن الجزري قد انتقد منهج مكي في ذكر صفات الحروف ، فقال محمد بن الحسن الفاسي (ت 656هـ) في شرح الشاطبية في باب الصفات : ”وقد بالغ في ذلك أبو محمد مكي رحمه الله في كتاب الرعاية“⁶⁰ .

55 التحديد ص 105 ، وينظر : إيجاز البيان (له) ص 201-196 ، والأرجوزة المنبهة (له) ص 294-291 .

56 ينظر : التحديد ص 109 ، وإيجاز البيان ص 202-201 .

57 الرعاية ض 115-142 .

58 ينظر : التمهيد ص 97-110 .

59 ينظر : النشر 205-202/1 .

60 اللآلئ الفريدة 3/494 ، وقال المرعشي في جهد المقل (ص 141) : ”اعلم أني لا أذكر في هذه الرسالة من الصفات المذكورة في الرعاية إلا ما اشتدت إليها الحاجة“ .

وتأكد موقف ابن الجزري في موضوع صفات الحروف في منظومتيه المقدمة والطبية ، فذكر فيهما ثمانين عشرة صفة ، من الصفات التي ذكرها في النشر ، سوى أنه حذف الغنة ، لأنه ذكرها في باب المخارج ، وزاد الذلاقة والإصمات ، فقال فيهما⁶¹:

صِفَاتُهَا جَهْرٌ وَرِخْوٌ مُسْتَفِيلٌ مُنْفَتِحٌ مُضْمَتَةٌ ، وَالضِدُّ قُلٌّ

مَهْمُوسُهَا : فَحْتُهُ شَخْصٌ سَكَتْ شَدِيدُهَا لَفْظٌ : أَجْدُ قَطٍ بَكَتْ

وَبَيْنَ رِخْوٍ وَالشَّدِيدِ : لِنَ عُمَرُ وَسَبْعُ غُلُوٍّ : خُصَّ ضَعُطٌ قَطٍ حَصَرُ

وَصَادٌ ضَادٌ طَاءٌ ظَاءٌ مُطَبَقَةٌ وَفَرٌّ مِنْ لَبِّ الْحُرُوفِ الْمُذَلَّعَةِ

صَفِيرُهَا ضَادٌ وَزَائِي سَيْنٌ قَلَقَلَةٌ قُطْبُ جَدٍ ، وَاللَّيْنُ

وَإِوَاءٌ وَيَاءٌ سَكَنًا وَانْفَتْحَا قَبْلَهُمَا ، وَالْانْحِرَافُ ضَحْحَا

فِي اللَّامِ وَالرَّاءِ ، وَبِتَكَرِيرِ جُعِلَ وَلِلتَّفَشِّيِ الشَّيْنُ ضَادًا اسْتَطَلَّ

المطلب الثالث : ترقية الألف وتفخيمها

المشهور في كتب التجويد ، وعند علماء اللغة العربية ، أنَّ الألف تتبع ما قبلها في التريق والتفخيم ، لكنَّ صادف وصول ابن الجزري في رحلته الأولى إلى القاهرة وتأليفه كتاب (التمهيد في علم التجويد) شيوع فكرة أنَّ الألف مرققة ، سواء وقعت بعد حرف استعلاء أو بعد حرف استفال ، وهو مذهب أخذ به إبراهيم بن عمر الجعبري (ت732هـ) ، وقلده فيه أبو بكر ابن الجُنْدِي (ت769هـ) ، شيخ ابن الجزري ، فأثبت ذلك ابن الجزري في كتاب التمهيد ، لكنه تراجع عن ذلك بعد رسوخه في العلم ، فأبطل في كتابه النشر ما أثبت في التمهيد ، وهو من غريب المواقف في حياة ابن الجزري العلمية ، ويدل على اجتهاده واتباعه الدليل ، وإن خالف فيه شيوخه الذي أخذ عنهم ، وقلدهم في مذهبهم حيناً من الدهر.

61 الأبيات 26-20 من المقدمة ، والأبيات 78-72 من الطبية.

قال ابن الجزري في كتابه (التمهيد في علم التجويد) الذي فرغ من تأليفه سنة 769هـ ، وهو يتحدث عن تفخيم حرف الخاء: ”واحدُ إذا فَحَمَّتْهَا قبل الألف أن تُفَخِّمَ الألف معها ، فإنه خطأ لا يجوز ، وكثيراً ما يَفْعُ القُرَاءُ في مثل هذا ، ويظنون أنهم قد أتوا بالحروف مُجَوَّدَةً ، وهؤلاء متصدرون في زماننا ، يُقَرِّئُونَ الناس القراءات ، فالواجب أن تلفظ بهذه كما تلفظ بها إذا قلت: ها ، يا ، قال الجعبري⁶²:

وإياك واستصحب تفخيم لفظها إلى الألفات التالية فتعثر

وقال شيخنا ابن الجُندِيّ - رحمه الله : وتفخيم الألف بعد حروف الاستعلاء خطأ ، وذلك نحو: ﴿خَائِفِينَ﴾ [البقرة: 114] ، و ﴿غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: 7] ، و ﴿قَالَ﴾ [البقرة: 30] ، و ﴿طَالَ﴾ [الأنبياء: 44] ، و ﴿خَافَ﴾ [البقرة: 182] ، و(غاب) ، ونحو ذلك“⁶³.

ثم قال في كتابه (النشر) الذي فرغ من تأليفه سنة 799هـ ، بعد ثلاثين سنة من تأليف كتاب التمهيد: ”وأما الألف فالصحيح أنها لا توصف بترقيق ولا تفخيم ، بل بحسب ما يتقدمها ، فإنها تتبعه ترقيقاً وتفخيماً ، وما وقع في كلام بعض أئمتنا من إطلاق ترقيقها فإنما يريدون التحذير مما يفعله بعض العجم من المبالغة في لفظها إلى أن صَيَّرُوهَا كالواو ، أو يريدون التنبيه على ما هي مرققة فيه ، وأما نُصُّ بعض المتأخرين على ترقيقها بعد الحروف المفخمة فشيءٌ وَهَمٌ فيه ، ولم يَسْبِقْهُ إليه أحدٌ ، وقد رَدَّ عليه الأئمة المحققون من معاصريه ، ورأيت تأليفاً للإمام أبي عبد الله محمد بن بَصَّحَانَ (ت 743هـ)⁶⁴ سماه: (التذكرة والتبصرة لمن نسي تفخيم

⁶² هذا البيت هو الرابع عشر من منظومة (تحقيق التعليم في الترقيق والتفخيم) للجعبري ، وقبله:

فالإطباق فَحَمَّ باتفاق كصادق وطاب وضاق الظالمون ففسر

وإن فُتِحَتْ غينٌ وخاءٌ وقافها أو انضمَّ هذا قولٌ تفخيمها انصرا

وإياك واستصحب تفخيم لفظها إلى الألفات التالية فتعثر

(ينظر: تحقيق التعليم ص 49).

⁶³ التمهيد ص 129-128.

⁶⁴ محمد بن أحمد بن بصحان بن عين الدولة ، أبو عبد الله بدر الدين الدمشقي ، المقرئ النحوي ، ولد سنة 668هـ ، وتوفي سنة 743هـ ، وجاء في كثير من مصادر ترجمته : (بصحان) بالضاد المعجمة (ينظر: ابن الجزري: غاية النهاية 59-57/2 ، والبغدادى: هدية العارفين 2/150 ، وعمر رضا كحالة:

الألف أو أنكره) ، قال فيه: اعْلَمْ أَيُّهَا الْقَارِئُ أَنَّ مَنْ أَنْكَرَ تَفْخِيمَ الْأَلْفِ فَإِنْكَارَهُ صَادِرٌ عَنْ جَهْلِهِ أَوْ غِلَظِ طَبَاعِهِ ، أَوْ عَدَمِ اطِّلَاعِهِ ، أَوْ تَمَسُّكِه بَعْضُ كُتُبِ التَّجْوِيدِ الَّتِي أَهْمَلُ مَصْنُفُوهَا فِيهَا التَّصْرِيحَ بِذِكْرِ تَفْخِيمِ الْأَلْفِ.

ثم قال: والدليل على جهله أنه يدَّعي أنَّ الألف في قراءة ورش: ﴿طَالَ﴾ [الأنبياء: 44] ، و﴿فَصَّالًا﴾ [البقرة 233] وما أشبههما مرققة ، وترقيقها غير ممكن لوقوعها بين حرفين مُعَلَّظَيْنِ ، والدليل على غِلَظِ طبعه أنه لا يُفَرِّقُ في لفظه بين أَلْفٍ ﴿قَالَ﴾ [البقرة 30] ، وأَلْفٍ ﴿وَحَالَ﴾ [هود 43] ، حالة التجويد ، والدليل على عدم اطلاعه أن أكثر النحاة نَصُّوا في كتبهم على تفخيم الألف⁶⁵ ، ثم ساق نصوص أئمة اللسان في ذلك.

وَوَقَّفَ عَلَيْهِ أَسَازُ الْعَرَبِيَّةِ وَالْقَرَاءَاتِ أَبُو حِيَانٍ (ت 745هـ) رَحِمَهُ اللَّهُ ، فَكَتَبَ عَلَيْهِ: طَالَعْتُهُ فَرَأَيْتُهُ قَدْ حَازَ إِلَى صَحَّةِ النُّقْلِ كَمَالِ الدَّرَايَةِ ، وَبَلَغَ فِي حُسْنِهِ الْغَايَةَ⁶⁶.

وقال عليُّ القاري مُعَلِّقًا على هذه المسألة: ”والحاصل أنَّ الصحيح ، بل الصواب هو الذي مَشَى عليه الناظم [أي: ابن الجزري] في النشر“⁶⁷.

وأكتفي بهذه المسائل الثلاث من اختيارات وترجيحات ابن الجزري ، التي تابعه أهل التجويد من بعده فيها ، حتى لا يطول البحث ، وهناك عشرات المسائل المتعلقة بالمخارج والصفات والأحكام الصوتية الناشئة عن التركيب التي كان لابن الجزري فيها اختيار ، وتابعه في المؤلفون في التجويد وأهل الأداء ، وسوف أتحدَّث عن مقدار أثر ابن الجري في مَنْ جاء بعده في المبحث الآتي ، إن شاء الله.

معجم المؤلفين 8/238) وفي النشر (بصخان) بصاد مهملة ثم خاء معجمة ، وكذلك في معرفة القراء الكبار للذهبي (3/1484) ، وضبطه ابن حجر رحمه الله في الدرر الكامنة (3/398) كذلك فقال: ”بموحدة وسكون المهملة وبعدها معجمة“.

⁶⁵ يبدو أن ابن بصخان يشير إلى إبراهيم بن عمر الجعبري (ت 732هـ) رحمه الله الذي صرَّح بمذهبه هذا أيضاً في شرحه للشاطبية المسمي: كنز المعاني (ينظر: علي القاري: المنح الفكرية ص 135) ، ولا شك في أنَّ ما ذَهَبَ إليه الجعبري غير دقيق ، لكن ما أطلقه عليه ابن بصخان من صفات فيها شدة وقسوة لا تليق به ، ولكل عالم هفوة.

⁶⁶ النشر 1/215-216.

⁶⁷ المنح الفكرية ص 136.

المبحث الثالث أثر جهود ابن الجزري في علم التجويد

ترك ابن الجزري أثراً واضحاً في المشتغلين من بعده بعلم القراءات ، وعلم التجويد ، والذي يهمننا الحديث عنه في هذا البحث هو الأثر الذي تركه في مجال التجويد ، سواء في ذلك في الكتب المؤلفة في هذا العلم ، وفي وجوه الأداء المختارة لدى أهل الأداء.

كانت كتب ابن الجزري في علم التجويد أهم المصادر التي استند إليها الذين ألفوا في علم التجويد بعد ابن الجزري ، وعلى الرغم من أن كتابه (التمهيد في علم التجويد) كان قد ألفه في أول حياته العلمية فإنه لم يفقد قيمته العلمية بسبب ذلك ، لأن النصوص التي فيه منقولة من المصادر الأولى لهذا العلم ، مثل الرعاية لمكي ، والتحديد للداني ، ونهاية الإتيان لشريح الرعيني ، وكان كتاب التمهيد قنطرة للوصول إلى مادة هذه الكتب لمن لم يتيسر وجودها عنده.

وسوف أعرض أثر جهود ابن الجزري في علم التجويد في من جاء بعده في مطلبين ، الأول: لبيان موقع مؤلفاته في الكتب المؤلفة في هذا العلم ، والثاني: لبيان أثر اختياراته في المسائل المختلف فيها في علم التجويد ، وغيرها من موضوعات هذا العلم ، في موقف علماء التجويد منها ، من خلال آيات المقدمة.

المطلب الأول : موقع مؤلفات ابن الجزري في الكتب المؤلفة في علم التجويد

صرّح عدد من المؤلفين في علم التجويد في مقدمات كتبهم بالمصادر التي نقلوا منها ، وفي مقدمتها مؤلفات ابن الجزري ، ومن لم يصرّح بمصادره منهم في المقدمة فإنه صرّح بالنقل منها في ثانيا كتابه ، وهذه أمثلة تبين ذلك.

قال جعفر بن إبراهيم السنهوري (ت 894هـ) في بيان مصادره في كتابه (الجامع المفيد في صناعة التجويد) : ”ومنها : تجويد النشر ، للشيخ شمس الدين محمد بن الجزري ، وقصيده أيضاً في التجويد ، وكتاب التمهيد في علم التجويد“⁶⁸.

وهذه هي مؤلفات ابن الجزري في علم التجويد ، وقوله : (تجويد النشر) يعني به الفصل الذي عقده في النشر ولَحَّصَ فيه متعلقات هذا العلم ، وهي تسمية موفقة ، لأهمية هذا الفصل في معرفة اختيارات ابن الجزري العلمية في هذا العلم. أما ما ورد في الطيبة عن التجويد فإنه مُصَمَّنٌ في قصيدته المقدمة الجزرية ، ومن ثم كان المشتغلون بعلم التجويد يرجعون إلى المقدمة ، ولا يحتاجون للرجوع إلى الطيبة.

وقال محمد المرعشي الملقب بساچقلي زاده (ت 1150هـ) في مقدمة كتابه جهد المُقِلِّ : ”فَعَمِلْتُ فيه رسالة ... وأخذتُ مسائلها من كتب كثيرة ، منها : ... تمهيد ابن الجزري ، ونشره“⁶⁹.

وقال محمد مكي نصر (ت 1322هـ) في مقدمة كتابه (نهاية القول المفيد في علم التجويد) : ”وشرعتُ في ذلك مستمداً من أربعة وعشرين كتاباً من الكتب المشهورة المرضية ، منها سبعة (شروح) على المقدمة الجزرية ... والتمهيد لابن الجزري ...“⁷⁰.

ولا يعني عدم التصريح بذكر كتب ابن الجزري في مقدمات بعض كتب التجويد عدم الاعتماد عليها ، فإن كثيراً من المؤلفين لا ينصون على مصادرهم في أولها ، لكن النظر في داخل الكتب يكشف عن حجم النقل منها ، سواء بالتصريح بالنقل المباشر ، أو بدلالة النصوص على مصادرهما.

فمن ذلك ما نجده في الباب الخاص بعلم التجويد الذي عقده القسطلاني (ت 923هـ) في كتاب (لطائف الإشارات لفنون القراءات) من نصوص مقتبسة من مؤلفات ابن الجزري في علم التجويد ، فقوله في باب المخارج : ”ثم إن مخارج الحروف الأصول المذكورة سبعة عشر مخرجاً على الصحيح ، وهو مذهب الخليل وغيره من المحققين ، وهو الذي يظهر من حيث الاختبار“⁷¹، هو إعادة صياغة لقول ابن الجزري في النشر ، وإن لم يصرح بذلك : ”فقد اختلفوا في عددها ، فالصحيح المختار عندنا وعند مَنْ تقدّمنا من المحققين: كالخليل بن أحمد ، ومكي بن أبي

69 جهد المقل ص 107-106.

70 نهاية القول المفيد ص 12.

71 لطائف الإشارات 2/391.

طالب ، وأبي القاسم الهذلي ، وأبي الحسن شريح وغيرهم ، سبعة عشر مخرجاً ، وهذا الذي يظهر من حيث الاختبار“⁷².

وقد صرَّح القسطلاني باسم ابن الجزري عند حديثه عن حروف مخرج الجوف ، فقال : ”وقول مكّي : ”إن بعضهم زاد معهن الهمزة ، لأن مخرجها من الصدر ، وهو متصل بالجوف“. تعقبه ابن الجزري فقال : ”والصواب اختصاصهن بالجوف دون الهمزة لأنهن أصوات لا يعتمدن على مكان حتى يتصلن بالهواء بخلاف الهمزة“⁷³.

وقال وهو يتحدث عن مخرج الضاد : ”ونقل ابن الجزري كغيره عن الخليل أن الضاد شَجْرِيَّةٌ كالثلاثة قبلها ، ورَدَّةٌ بما تقدّم من تعريف الشَّجر“⁷⁴.

وقال وهو يتحدث عن تجويد اللفظ بالحروف : ”ولله دُرٌّ شيخ مشايخنا العلامة ابن الجزري حيث قال : ولا أعلم سبباً لبلوغ نهاية الإتيان والتجويد ، ووصول غاية التصحيح والتسديد ، مثل رياضة الألسن ، والتكرار على اللفظ المُتَلَقَّى من فم المحسن“⁷⁵.

وصرَّح القسطلاني بالنقل من كتاب النشر في مواضع أخرى⁷⁶ ، ولم يكتف بالنقل من النشر ، فقد نقل من كتاب التمهيد أيضاً ، فقال في باب الصفات : : “قال في التمهيد : وإنما لُقِّبَتْ بالجهر لأن الجهر هو الصوت الشديد القوي ...“⁷⁷. وقال وهو يتحدث عن صوت الضاد : ”قال ابن الجزري : وهذا الحرف إذا لم يقدر الشخص على إخراجه من مخرجه بطبعه لا يقدر عليه بكلفة ولا بتعليم“⁷⁸. ونقل من التمهيد في مواضع أخرى⁷⁹.

72 النشر 1/198.

73 لطائف الإشارات 2/393 ، وينظر : الرعاية ص 142 ، والنشر 1/199.

74 لطائف الإشارات 2/398 ، وينظر : النشر 1/200.

75 لطائف الإشارات 2/424 ، وينظر : النشر 1/213.

76 ينظر : لطائف الإشارات 2/405 و 408 ، و 431 ، و 452-454 ، و 493.

77 لطائف الإشارات 2/407 ، وينظر : التمهيد ص 98.

78 لطائف الإشارات 2/460 ، وينظر : التمهيد ص 141.

79 ينظر : اللآلئ السنة ص 29 ، و 30 ، و 31 ، و 38 ، و 40 ، و 48 ، و 49 ، و 51 ، و 54 ، و 55 ، و 101.

وأكثر القسطلاني من النقل عن ابن الجزري أيضاً في شرحه على المقدمة الجزرية المسمى : (اللائئ السنية) ، مصرحاً باسمه أحياناً ، واسم الكتاب الذي ينقل منه ، وغير مصرح في أحيان أخرى⁸⁰ .

ومثال آخر على إفادة علماء التجويد من كتب ابن الجزري ، من غير التصريح بذكرها في مقدمات تلك الكتب ، ما نجده في كتاب (غنية الطالبين ومنية الراغبين) لمحمد بن القاسم البكري (ت 1111هـ) ، الذي وصف ابن الجزري بقوله: (شيخ شيوخن) ، وأفاد من مؤلفاته في التجويد في أكثر من موضع ، بالنقل المباشر من النشر ، أو بالاقتراس من عبارات المقدمة ، وأذكر مثالين على ذلك خشية الإطالة⁸¹:

المثال الأول : قال البكري في باب مخارج الحروف : ”أما المخارج فانقسم العلماء فيها على ثلاثة أقسام : فذهب الخليل إلى أنها سبعة عشر مخرجاً ، وتبعه الشمس الجزري ... وأتبع في هذه المقدمة الخليل بن أحمد ، تبعاً لشيخ شيوخن الشمس ابن الجزري“⁸² . وهو بهذا يشير إلى ما ذكره ابن الجزري في باب المخارج في كتاب النشر⁸³ .

المثال الثاني : قال الإمام البكري في باب الوقف والابتداء : ”وليس في القرآن وَقَفَ يَجِبُ الوقف عليه وَيَحْرُمُ على فاعله ، إلا ما كان مقصوداً لذلك القارئ...“⁸⁴ . وهو هنا يقتبس ما جاء في البيت الثامن والسبعين من المقدمة ، وهو⁸⁵:

وليس في القرآن مِنْ وَقَفَ وَجَبَ ولا حرامٌ غيرُ ما لَهُ سَبَبٌ

المطلب الثاني : بيان أثر اختيارات ابن الجزري في علم التجويد ، من خلال أبيات المقدمة

حظيت جهود ابن الجزري في علم القراءات وعلم التجويد بشهرة واسعة لدى المشتغلين بهذين العلمين من بعده ، وقد أوضح مقدار أثر كتبه في علم التجويد

80 ينظر : لطائف الإشارات 2/463 ، و 467 ، و 468 .

81 ينظر أمثلة أخرى : غنية الطالبين ص 42 ، و 46 ، و 59 ، و 87 ، و 90 ، و 99 .

82 غنية الطالبين ص 33-31 .

83 النشر 1/198 .

84 غنية الطالبين ص 106 .

85 ينظر أيضاً ما ورد في غنية الطالبين في أول الباب الثالث (ص 57-53) ، فهو اقتباس أو شرح للأبيات الواردة في باب التفخيم (البيت 40-34) ، والترقيق (البيت 49-44) من المقدمة .

في مؤلفات العلماء من بعده ، في المطلب السابق ، ويحتاج الوقوف على مقدار أثر اختياراته وترجيحاته في مسائل التجويد إلى صفحات كثيرة لا يحتملها هذا البحث ، ومن ثم فإنني سوف أذكر أمثلة تشير إلى إمامته في هذا الفن ، من خلال النظر في عدد من كتب التجويد المشهورة في العصور التي تلت عصر ابن الجزري.

وقد رأيتُ أن أتبع أثر اختيارات ابن الجزري وترجيحاته من خلال استشهاد المؤلفين بأبيات منظومته (المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه) ، طلباً للاختصار ، ودلالة على مقدار أثر هذه المنظومة في مسار التأليف في علم التجويد ، فقد حازت المنظومة إعجاب المشتغلين بهذا العلم ، وأكتفي بعدد من أقوال شُرِّحَها للدلالة على أهميتها.

قال أبو بكر أحمد بن الجزري ، ابن الناظم في مقدمة شرحه لها : ”وكان من أنفع ما أُلِّف في ذلك الأرجوزة المُسمَّاة بالمقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه، نَظَّم سيدي ووالدي الإمام العلامة شيخ الإسلام والمسلمين عامة ، رضي الله عنه وأرضاه...“⁸⁶.

وقد يقول قائل : من الطبيعي أن يُعجِبَ الابن بمنظومته أبيه ، لكن ذلك الإعجاب لم يكن مقتصرًا عليه ، فهذا الشيخ عبد الدائم الأزهرى (ت 870هـ) ، تلميذ المؤلف ، يقول : ”وإن من أنفع ما رأيتُ في هذا الشأن ، وأكثر غناءً لقراء القرآن في هذا الزمان ، الأرجوزة المُسمَّاة بالمقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه ، نَظَّم شيخنا شيخ الإسلام...“⁸⁷.

وإذا كان إعجاب التلميذ بمنظومته شيخه أمراً متوقفاً ، كما أعجِبَ بها ولده بها من قبل ، فإن ذلك الإعجاب لم يتوقف على ابن الناظم وتلميذه ، فقد توالى كلمات الإطراء للمنظومة من كبار العلماء ، فقد قال الشيخ خالد الأزهرى (ت 905هـ) في مقدمة شرحه : ”وإن من أنفع ما رأيتُ في هذا الشأن ، وأكثر تناولاً لقراء هذا الزمان أَرْجُوزة شيخ الإسلام...“⁸⁸ ، وقال طاش كبرى زاده (ت 968هـ) في

86 الحواشي المفهومة ص 37.

87 الطرازات المعلمة ص 68.

88 الحواشي الأزهرية ص 19.

مقدمة شرحه للمنظومة : “وكانَ أَحْسَنُ ما أُلِّفَ في علم التجويد الأرجوزة المُسمَّاةً بالمقدمة ...”⁸⁹، وقال سيف الدين الفضالي (ت 1020هـ) في مقدمة شرحه : “ولمَّا كان مِن أعظم ما صُبِّفَ فيه المقدمة الجزرية ...”.

ويكفي دليلاً على قيمة هذه المنظومة كثرة شروحيها⁹⁰، والاعتماد على تلك الشروح في مصادر هذا العلم ، فقد قال محمد مكي نصر (ت 1322هـ) في مقدمة كتابه (نهاية القول المفيد) : “وشرعتُ في ذلك مستمداً من أربعة وعشرين كتاباً من الكتب المشهورة المرضية ، منها : سبعة شُراح على المقدمة الجزرية ...”⁹¹.

وسوف أتبع أثر منظومة المقدمة في أشهر كتابين من كتب التجويد في عصرنا ، وهما كتاب (هداية القاري إلى تجويد كلام الباري) للشيخ عبد الفتاح المرصفي ، رحمه الله ، وكتاب (المنير في أحكام التجويد) ، لمجموعة من أساتذة القراءات والتجويد ، الذي نشرته جمعية المحافظة على القرآن الكريم في عمان ، وإن كان أثر جهود ابن الجزري فيهما تتجاوز إيراد أبيات المقدمة إلى الإحالة إلى كتابيه النشر، والتمهيد ، والاستشهاد بنصوص منهما ، رغبة في الاختصار.

أولاً : كتاب هداية القاري إلى تجويد كلام الباري

كتاب (هداية القاري إلى تجويد كلام الباري) من أشهر كتب التجويد في عصرنا ، ومن أكبرها ، وقد رَتَّبَهُ مؤلفه ، الشيخ عبد الفتاح السيد عجمي المرصفي ، ترتيباً يتوافق مع موضوعات أبواب المقدمة الجزرية بشكل عام ، بادئاً باباب المخارج ، ثم الصفات ، ثم التفعيم والترقيق ، والضاد والظاء ، وأحكام النون الساكنة والتنوين ، والميم الساكنة ، والإدغام ، والمد ، والوقف والابتداء ، والمقطوع والموصول ، وهاءات التأنيث ، وهمزة الوصل والقطع ، والوقف على أواخر الكلم ، ومسائل أخرى تتعلق بالقراءة.

ونقل المؤلف معظم أبيات المقدمة الجزرية في فصول الكتاب ، بادئاً بها حيناً ، ومستشهداً بها في ثانيا الكلام حيناً ، وخاتماً بها بعض المباحث حيناً آخر ، ولم

89 شرح المقدمة الجزرية ص 35.

90 ينظر في أسماء شروح المقدمة : كتابي شرح المقدمة الجزرية ص 104-94.

91 نهاية القول المفيد ص 4.

يستثن منها تقريباً سوى الآيات الأربعة الأولى في أولها ، والبيتين اللذين ختم بهما ابن الجزري المنظومة.

وقد قال الشيخ عبد الفتاح المرصفي مؤلف الكتاب في مقدمته : ”وقد قَيِّدْتُ جُلَّ مسائله بشواهد من المنظوم ، تَصَمَّنْتُ ما جاء في المَثْنَيْنِ المُبَارَكَيْنِ : مَثْنِ المقدمة الجزرية ، للحافظ ابن الجزري ، ومَثْنِ تحفة الأطفال للعلامة الشيخ سليمان الجمزوري ، وغيرهما من المتون ...“⁹².

والذي يهمنا الحديث عنه هنا هو مواضع الاستشهاد بمتن المقدمة الجزرية ، وسوف أكتفي بذكر عشرة أمثلة منها ، وأشير إلى ما سواها في الهامش ، طلباً للاختصار:

1. نَقَلَ المؤلف في آخر الفصل الرابع (في ذكر مبادئ علم التجويد) سبعة آيات من المقدمة بعد قوله : ”وقد أشار إلى ما قدمنا في هذا الفصل الحافظ ابن الجزري في المقدمة الجزرية بقوله:

وَالْأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتْمٌ لَزِمٌ مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ آثَمُ

وكرر المؤلف الاستشهاد بهذا البيت في الفصل السابع الخاص باللحن الخفي⁹³.

2. قال المرصفي في أول الباب الأول الخاص بالمخارج ، وهو يتحدث عن أهمية معرفة مخارج الحروف وصفاتها للمشتغل بعلم التجويد : وقد أشار إلى هذا المعنى الحافظ ابن الجزري في المقدمة الجزرية بقوله⁹⁴:

إِذْ وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ مُحْتَمٌ قَبْلَ الشَّرْعِ أَوَّلًا أَنْ يَعْلَمُوا

مخارج الحروف والصفات ليلفظوا بأفصح اللغات

3. وقال وهو يذكر القول الراجح في عدد المخارج : ”وإليه أشار في المقدمة الجزرية والطيبة بقوله ، رحمه الله:

92 هداية القاري 1/30.

93 هداية القاري 1/56.

94 هداية القاري 1/61.

9. وقال وهو يتحدث عن الحروف التي تُرَقُّ حيناً وتُفَخِّمُ حيناً آخر ، وهي الألف واللام والراء ، وبدأ بالألف فقال : وهذا هو المعنى المراد من قول الحافظ ابن الجزري في المقدمة الجزرية :

.....
وحاذِرُنْ تفخيمَ لفظِ الألفِ

فأكد التحذير من تفخيمها إذا جاورت حرفاً مستقلاً¹⁰⁰.

10. وقال في الباب الخاص بالضاد والطاء ، وهو يتحدث عن الفرق بينهما في الفصل الأول : وهذا ما أشار إليه الحافظ ابن الجزري في المقدمة الجزرية بقوله ، رضي الله عنه¹⁰¹:

والضادَ باستطالةٍ ومخرجٍ مَيَّزُ مِنَ الطاءِ

وأكتفي بهذه الأمثلة العشرة مما ورد في كتاب هداية القاري من الاستشهاد بأبيات المقدمة الجزرية ، وهناك أمثلة أخرى أكتفي بالإشارة إليها في الهامش ، خشية الإطالة¹⁰².

ويكاد المرصفي بذلك يكون قد نقل جميع أبيات المقدمة الجزرية ، إلا بضعة أبيات في مقدمتها وخاتمها ، موزعة على أبواب الكتاب الذي رتبته ترتيباً يناظر ترتيب أبواب المقدمة.

ثانياً : كتاب المنير في أحكام التجويد

يحظى (كتاب المنير) بمكانة متميزة بين كتب علم التجويد التعليمية في عصرنا ، لسببين ، الأول : مشاركة نخبة متخصصة في تأليف الكتاب ، والثاني : اعتماده من

¹⁰⁰ هداية القاري 1/118 ، وذكر المرصفي بيتين يختصان بتفخيم الألف وترقيقها في اسم (الله) المعظم (1/120)، ثم ذكر الأبيات الخاصة بترقيق الراء وتفخيمها (1/125 و 131).

¹⁰¹ هداية القاري 1/139 ، ثم أورد في الفصل الثاني الأبيات التي تتضمن الألفاظ الظائية في القرآن (1/146 ، و 151) ، وأورد بيتين في الفصل الثالث في لزوم بيان الضاد من الطاء (1/153).

¹⁰² ينظر : هداية القاري (1/159 ، و 179) : أحكام النون الساكنة والتنوين ، و (196 ، و 1) : أحكام الميم الساكنة ، و (1/198 ، و 200 ، و 244 ، و 255) : أحكام الإدغام ، و (1/307 ، و 339) : أحكام المد ، و (1/369-370 ، و 384) : أحكام الوقف والابتداء ، و (2/415 ، و 429-430 ، و 440 ، و 441 ، و 450) : المقطوع والموصول ، و (2/469) : هاءات التأنيث المرسومة تاء ، و (2/482 ، و 488) : همزة الوصل وحركتها ، و (2/513) : الوقف على أواخر الكلم.

قَبْلَ جمعية المحافظة على القرآن الكريم في الأردن ضمن كتبها المنهجية التعليمية ، وموضوعات الكتاب لا تخرج عن العناوين الرئيسة لأبواب المقدمة الجزرية ، مع إحداث تقديم أو تأخير في موضع بعض الأبواب.

وقد أكثر مؤلفو الكتاب من الاستشهاد بأبيات المقدمة ، في أبواب الكتاب كافة ، وهذه أمثلة تُبَيِّنُ ذلك :

1. نَقَلَ مؤلفو كتاب المنير عدداً من أبيات المقدمة ضمن باب مخارج الحروف ، منها قول ابن الجزري في بيان أهمية مخارج الحروف وصفاتها¹⁰³:

إذ واجب عليهم محتمٌ قبل الشروع أولاً أن يعلموا

مخارج الحروف والصفات ليلفظوا بأفصح اللغات

واستشهدوا بقول ابن الجزري في التأكيد على أهمية رياضة اللسان بالنطق بالحروف من مخارجها نطقاً سليماً لا شائبة فيه¹⁰⁴:

وليس بَيْنَهُ وبينَ تَرْكِهِ إلا رياضةٌ امرئٍ بِفِكَهِ

2. خَتَمَ مؤلفو الكتاب باب مخارج الحروف بنقل جميع أبيات باب مخارج الحروف في المقدمة ، وعددها أحد عشر بيتاً ، بادئين بالبيت الأول¹⁰⁵:

مخارجُ الحروفِ سبعةَ عَشَرَ على الذي يختاره مَنْ اخْتَبَرَ

3. وأثبتوا في باب صفات الحروف جميع ما قاله ابن الجزري عن الصفات ، وعددها سبعة أبيات ، أولها¹⁰⁶:

صفاتها جَهْرٌ وَرِخْوٌ مُسْتَفِلٌ منفتحٌ مصمتٌ والصِدْقُ قُلْ

4. وأثبتوا في باب أحكام النون الساكنة والتنوين قول ابن الجزري :

103 ينظر : المنير ص 41.

104 ينظر : المنير ص 59.

105 ينظر : المنير ص 60.

106 ينظر : المنير ص 85.

- وَحُكْمُ تَنْوِينِ وَنُونٍ يُلْفَى إظهارُ ادغامٍ وقلبٍ إخفاً
ثم أعادوه في آخر الباب مع بقية الأبيات ، وعددها أربعة أبيات¹⁰⁷.
5. وأثبتوا في باب المد أربعة أبيات من المقدمة في أنواع المدود ، أولها¹⁰⁸ :
والمُدُّ لازمٌ وواجبٌ أتى وجائزٌ ، وهو وقصرٌ ثبَتَا
6. ونقلوا عند الحديث عن التسوية بين المدود ، إذا اجتمع مدانٍ من نوع واحد في آية واحدة ، قول ابن الجزري¹⁰⁹ :
واللفظُ في نظيره كَمِثْلِهِ
7. ونقلوا عشرة أبيات من المقدمة تتعلق بالترقيق والتفخيم متفرقة في الباب الخاص به ، أولها¹¹⁰ :
فَرَقَّقْنِ مُسْتَفِلاً مِنْ أَحْرِفٍ وحاذِرْنَ تخفيمٍ لفظِ الألفِ
8. ونقلوا أبيات المقدمة الخاصة بالمقطوع والموصول ، وعددها خمسة عشرة بيتاً ، وبَنَوْا عَرْضَ الموضوع على أساسها ، مكررين البيت الواحد بقدر ما فيه من الكلمات المقطوعة والموصولة ، وأول بيت منها¹¹¹ :
واغْرِفْ لمقطوعٍ وموصولٍ وتا في المصحفِ الإمام في ما قد أتى
9. ونَقَلُوا أبيات المقدمة الخاصة بهاءات التأنيث المرسومة تاء ، وعددها سبعة أبيات ، وبَنَوْا عَرْضَ الموضوع على أساسها أيضاً ، مكررين البيت الواحد بقدر ما فيه من الكلمات المتعلقة بالموضوع ، وأول بيت منها¹¹² :
ورحمتُ الزخرفِ بالتا زَبَرَةً لأعرافِ رومٍ هودَ كافِ البَقَرَةِ

107 ينظر : المنير ص 93 و101.

108 ينظر : المنير ص 122 ، و127.

109 ينظر : المنير ص 137.

110 ينظر : المنير ص 150 ، و151 ، و152.

111 ينظر : المنير ص 210-219.

112 ينظر : المنير ص 229-233.

ويبدو حرص مؤلفي الكتاب على الإفادة من أبيات المقدمة في بناء موضوعات الكتاب ، وفي الاستشهاد بها ، واضحاً في جميع الفصول ، إلا في فصل واحد ، لم يرد فيه أي بيت من أبيات المقدمة ، وهو باب الوقف والابتداء¹¹³.

إن الحديث المفصل عن أثر جهود ابن الجزري في علم التجويد في من جاء بعده يحتاج إلى أضعاف مساحة هذا البحث ، لكنني أحسب أن ما أثبتته في هذه العجالة يشير بوضوح إلى حجم ذلك الأثر ، واستمراره على مدى العصور.

خاتمة البحث

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله ، أما بعد :

فقد وصلت إلى آخر البحث ، لكنَّ الحديث عن جهود ابن الجزري في علم التجويد وأثرها في مسيرة هذا العلم لم تبلغ نهايتها ، فذلك يحتاج إلى أكثر من بحث ، وحسبي أنني في هذا البحث قد وَصَّحْتُ ما تميز به ابن الجزري في مجال علم التجويد من أمور ، في مقدمتها:

1. حِفْظُهُ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ ، ودراسته علم التجويد على شيخه إبراهيم بن عبد الله الحموي ، الذي كان متمكناً من هذا العلم ، في وقت مبكر من عمره.
2. اشتغاله المبكر في التأليف في علم التجويد ، وكتابته كتاب (التمهيد في علم التجويد) ، وعمره ثمانية عشر عاماً ، وهو لا يزال يطلب العلم على شيوخ عصره في القراءات.
3. لم يتوقف عطاء ابن الجزري عند تأليف كتاب التمهيد ، فقد ظل معتنياً بهذا العلم ، وكتبَ الفصل الخاص بالتجويد في كتاب الشر بعد ثلاثين سنة من تأليف كتاب التمهيد ، وضمَّنه أهم مسائل علم التجويد ، وما ترجَّح عنده فيها.
4. كان ابن الجزري حريصاً على تعليم القرآن ، وتجويد ألفاظه ، فأنشأ مدارس التعليم حيث أقام ، واعتنى بنظم عدد من المنظومات التعليمية في علم القراءات وعلم التجويد ، وغيرهما ، وكانت منظومة (المقدمة في ما يجب على قارئ

113 المنير ص 208-177 ، وفي المقدمة ستة أبيات تتعلق بهذا الموضوع (البيت 78-73).

القرآن أن يعلمه) من أحسن ما كُتِبَ في هذا العلم ، فاعتنى بها المتعلمون ، وشرحها المؤلفون.

5. انتفع المشتغلون بعلم التجويد بمؤلفات ابن الجزري ، في التعليم وفي التأليف ، وكانت كتبه ومنظوماته مستند المتعلمين ، ومصدر المؤلفين في هذا العلم.

6. أوردتُ في البحث ما يشير إلى مقدار ما تركته جهود ابن الجزري من أثر في مسيرة علم التجويد ، بقدر ما تسمح به صفحاته.
والله تعالى ولي التوفيق.

مصادر البحث

- إبراهيم أنيس (دكتور) : الأصوات اللغوية ، ط 4 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة 1971م.
- أحمد مختار عمر (دكتور) : دراسة الصوت اللغوي ، عالم الكتب 1396هـ = 1976م.
- الأسترابادي (رضي الدين محمد بن الحسن) : شرح الشافية ، تحقيق محمد الزفراف وآخرين ، مطبعة حجازي ، القاهرة.
- البغدادي (إسماعيل بن محمد أمين باشا) : هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، إستانبول 1951م.
- البقري (محمد بن قاسم) : غنية الطالبين ومنية الراغبين ، تحقيق محمد معاذ مصطفى الخن ، دار الإعلام ، عمان 1423هـ = 2002م.
- ابن الجزري (أبو الخير محمد بن محمد بن محمد بن الجزري) :
 - التمهيد في علم التجويد ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، مؤسسة الرسالة 1407هـ = 1986م.
 - جامع أسانيد ابن الجزري ، تحقيق د. حازم بن سعيد حيدر ، كرسي تعليم القرآن الكريم وإقرائه - جامعة الملك سعود ، الرياض ، وجمعية المحافظة على القرآن الكريم ، عمان 1435هـ = 2014م.

- طيبة النشر في القراءات العشر ، تصحيح محمد تميم الزعبي ، مكتبة دار الهدى ، جدة 1414 هـ = 1994 م.
- غاية النهاية في طبقات القراء ، تحقيق برجستراسر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة 1351 هـ = 1935 م.
- المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، معهد الإمام الشاطبي ، جدة 1436 هـ = 2015 م.
- النشر في القراءات العشر ، صححه علي محمد الضباع ، دار الفكر ، بيروت. وطبعة محمد أحمد دهمان ، مطبعة التوفيق ، دمشق 1345 هـ.
- الجعبري (إبراهيم بن عمر) : تحقيق التعليم في الترقيق والتفخيم (ضمن ثلاث رسائل للإمام الجعبري) ، تحقيق جمال بن السيد رفاعي الشايب ، مكتبة السنة ، القاهرة 1425 هـ = 2004 م.
- جمعية المحافظة على القرآن الكريم (عمان) : المنير في أحكام التجويد ، إعداد د. أحمد خالد شكري وزملائه ، ط 30 ، المطابع المركزية ، عمان 1436 هـ = 3015 م.
- ابن جني (أبو الفتح عثمان) : سر صناعة الإعراب ، ط 1 ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر 1374 هـ = 1954 م.
- خالد بن عبد الله الأزهرى : الحواشي الأزهرية في حل ألفاظ المقدمة الجزرية ، تحقيق محمد بركات ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق 1428 هـ = 2008 م.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي : كتاب العين ، ج 1 ، تحقيق د. مهدي المخزومي ، ود. إبراهيم السامرائي ، دار الرشيد للنشر ، بغداد 1400 هـ = 1980 م.
- الداني (أبو عمرو عثمان بن سعيد) :
- الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات وعقد الديانات بالتجويد والدلالات ، تحقيق محمد بن مجقان الجزائري ، دار المغني للنشر والتوزيع ، الرياض 1420 ت = 1999 م.

- إيجاز البيان عن أصول قراءة نافع بن عبد الرحمن ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، جمعية المحافظة على القرآن الكريم ، عمان 1440هـ = 2109م.
- التحديد في الإتقان والتجويد ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، دار عمار عمان 1421هـ = 2000م.
- الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان) : معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ، تحقيق د. طيار آلتي قولاج ، إستانبول 1416هـ = 1995م.
- السخاوي (شمس الدين حمد بن عبد الرحمن) : الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، دار مكتبة الحياة ، بيروت.
- السنهوري (جعفر بن إبراهيم) : الجامع المفيد في صناعة التجويد ، تحقيق د. مولاي محمد الإدريسي الظاهري ، دار ابن حزم ، بيروت 1430هـ = 2010م.
- سيويو (أبو بشر عمرو بن عثمان) : الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة.
- ابن سينا (علي بن الحسين) : أسباب حدوث الحروف ، تحقيق محمد حسان الطيان ، ويحيى مير علم ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1982م.
- الشاطبي (القاسم بن فيره) : حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع ، المشهورة بالشاطبية ، تصحيح محمد تميم الزعبي ، مكتبة دار المطبوعات الحديثة ، 1410هـ = 1990م.
- شريح بن محمد بن شريح الرعيني : نهاية الإتقان في تجويد القرآن ، مخطوط ، مكتبة الجمعية الملكية الآسيوية ، كلكتا ، رقم 795.
- طاش كبري زاده (أحمد بن عبد الله) : شرح المقدمة الجزرية ، تحقيق د. محمد سيدي محمد محمد الأمين ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1421هـ.
- عبد الدائم بن علي الأزهرى : الطرازات المعلمة في شرح المقدمة ، تحقيق د. نزار خورشيد عقراوي ، دار عمار ، عمان 1424هـ = 2003م.
- عبد الوهاب بن محمد القرطبي : الموضح في التجويد ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، دار عمار ، عمان 1421هـ = 2000م.

- العطار (أبو العلاء الحسن بن أحمد الهمداني) : التمهيد في معرفة التجويد ، تحقيق غانم قدوري الحمد ، دار عمار ، عمان 1420هـ = 2000م.
- علي بن سلطان محمد القاري : المنح الفكرية في شرح المقدمة الجزرية ، ط 2 ، تحقيق أسامة عطايا ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، دمشق 1433هـ = 2012م.
- عمر رضا كحالة : معجم المؤلفين ، دمشق 1957م.
- غانم قدوري الحمد :
- شرح المقدمة الجزرية ، ط 2 ، معهد الإمام الشاطبي ، جدة - دار الغوثاني للدراسات القرآنية ، بيروت 1438هـ = 2017م.
- المدخل إلى علم أصوات العربية ، دار عمار ، عمان 1425هـ = 2004م.
- الفاسي (محمد بن الحسن) : اللآلئ الفريدة في شرح القصيدة ، تحقيق عبد الرازق بن علي بن إبراهيم موسى ، مكتبة الرشد ، الرياض 1426هـ = 2005م.
- الفضالي (سيف الدين بن عطاء الله) : الجواهر المضية على المقدمة الجزرية ، تحقيق عزة بنت هاشم معيني ، مكتبة الرشد ، الرياض 1425هـ.
- القسطلاني (أحمد بن محمد) :
- اللآلئ السنية في شرح المقدمة الجزرية ، ، أعده للنشر الحسن بن عباس بن قطب ، مؤسسة قرطبة 2004م.
- لطائف الإشارات لفنون القراءات ، تحقيق مركز الدراسات القرآنية ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة 1432هـ.
- محمد مكي نصر : نهاية القول المفيد في علم التجويد ، ط 1 ، مطبعة بولاق ، القاهرة 1308هـ.
- محمود السعران (دكتور) : علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، ط 2 ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1417هـ = 1997م.
- المرصفي (عبد الفتاح السيد عجمي) : هداية القاري إلى تجويد كلام الباري ، ط 2 ، مكتبة طيبة ، المدينة المنورة.

- المرعشي (محمد بن أبي بكر الملقب ساچقلي زاده) :
- ترتيب العلوم ، تحقيق محمد بن السيد إسماعيل أحمد ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت 1408هـ = 1988م.
- جهد المقل ، تحقيق د. سالم قدوري الحمد ن دار عمار ، عمان 1422هـ = 2001م.
- مكّي بن أبي طالب القيسي : الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة ، ط 6 ، تحقيق د. أحمد حسن فرحات ، دار عمار ، عمان 1432هـ = 2011م.
- ابن المؤدب (قاسم بن محمد) : دقائق التصريف ، تحقيق د. أحمد ناجي القيسي وآخرين ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد 1407هـ = 1974م.
- ابن الناظم (أبو بكر أحمد بن الجزري) : الحواشي المفهومة في شرح المقدمة ، تحقيق عمر عبد الرزاق معصراني ، الجفان والجابي للطباعة والنشر ، قبرص 1426هـ = 2006م.
- الهذلي (يوسف بن علي) : الكامل في القراءات ، تحقيق أبي إبراهيم عمرو بن عبد الله ، دار سما للكتاب 1435هـ = 2014م.
- ابن يعيش (يعيش بن علي بن يعيش) : شرح المفصل ، الطباعة المنيرية ، القاهرة.

موضوعات البحث

الموضوع	الصحيفة
مقدمة	1
تمهيد : اشتغال ابن الجزري في تحصيل علم التجويد	2
المبحث الأول : تعريف بمؤلفات ابن الجزري في علم التجويد	7
كتاب التمهيد في علم التجويد	
كتاب النشر في القراءات العشر	
منظومة المقدمة في ما على القارئ أن يعلمه	
طبعة النشر في القراءات العشر	



الموضوع	الصحيفة
المبحث الثاني : اختيارات ابن الجزري في علم التجويد	17
المطلب الأول : عدد مخارج حروف العربية	
المطلب الثاني : عدد صفات الحروف	
المطلب الثالث : ترقيق الألف وتفخيمها	
المبحث الثالث : أثر جهود ابن الجزري في علم التجويد في من جاء بعده	27
المطلب الأول : موقع مؤلفات ابن الجزري في علم التجويد	
المطلب الثاني : بيان أثر اختيارات ابن الجزري في علم التجويد	
خاتمة البحث	40
مصادر البحث	41
موضوعات البحث	46

“İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN TECVİD İLMİNE DAİR ÇALIŞMALARI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Münteha MAŞALI*

Sayın Başkan, Muhterem Hazırın! Hepinize saygı ve hürmetlerimi sunuyorum.

1. Ğânim Kaddûrî el-Hamed Bey’in “İbnü’l-Cezerî’nin Tecvid İlmine Dair Çalışmaları” başlıklı tebliğinin müzakeresi bağlamında öncelikle şunu ifade etmek isterim ki kıraat ve tecvid alanının büyük üstadı İbnü’l-Cezerî’nin tecvid anlayışını, günümüzde Kur’an fonetiği ve tecvid tetkikleri dendiğinde akla gelen en otorite isimlerden biri olan Ğânim Kaddûrî el-Hamed Bey’in kaleminden okumak ve bizzat kendilerinden dinlemek gerçekten büyük onur. Bu vesileyle öncelikle zatîâlilerine şükranlarımı arz etmek istiyorum.

2. Tebliğ metninin müzakeresi sadedinde birkaç hususu dikkatlerinize sunmaya çalışacağım. Ancak bunu yaparken, fıkıh usulünün diliyle, tebliğ metninin “mantûk”u değil de “meskûtün anı”ı üzerine odaklanacağım; tebliğin satır araları itibariyle taşıdığı bir kısım delaleti, kıraat ve tecvid araştırmacılarına yönelik bazı telmih ve hatırlatmalarını ortaya koymaya çalışacağım.

2.1. Tebliğde İbnü’l-Cezerî’nin tecvid ilminin temel meseleleri hakkındaki görüşleri incelenirken, şu iki husus üzerinden bir inceleme yürütülmüştür: [1] İbnü’l-Cezerî’nin harflerin mahrec sayısına ilişkin görüşleri [2] İbnü’l-Cezerî’nin sıfat sayısına ilişkin görüşleri. Muhtemelen tebliğ metni ölçeğindeki bir yazının sınırlılığı sebebiyle bu iki hususla yetinilmiş olsa da, anılan iki hususun zikri dahi, tek başına bize şunu hatırlatmaktadır: Bir tecvid âlimini veya eserini incelerken, tecvid ilminin temel meseleleri ve

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

problemleri merkeze alınmalı, söz konusu âlimin bu meseleler ve problemler karşısında nasıl bir duruş sergilediği tespit edilmelidir.

Tebliğ metninin tazammun ettiği bu hatırlatma, ülkemizde yürütülen tecvid çalışmalarını, alanın temel mesele ve problemlerini ortaya koyacak niteliğe taşıma gibi bir yükümlülüğümüzün bulunduğu işaret ediyor. Dolayısıyla erken dönem dil çalışmalarından tecvid edebiyatına, İbn Sinâ'nın (ö. 1037/428) *Esbâbü Hudûsi'l-Hurûf*'u gibi flozofların kaleme aldığı metinlerden çağdaş sesbilim incelemelerine varana kadar ilgili bütün literatürü incelemeye almak ve bu incelemeden hareketle tecvid ilminin temel meselelerini ve problemlerini ortaya koymak bir zorunluluktur. Bir tecvid âlimini ve eserini incelemeye esas teşkil edecek akademik bir şablon da sunacak olan bu çalışmalar, genç araştırmacılara yol gösterici olacaktır. Zira alanın problem ve meseleleri bilinmeden yapılacak bir çalışmanın katkı sağlaması beklenemez.¹

2.2. Tebliğin satır aralarında dile getirilen bir diğer husus, tecvid bilgisinin rivayet ve dirayetle olan ilişkisidir. Şöyle ki; tebliğde, İbnü'l-Cezerî'nin, ilk zamanlar hocasının izinden giderek “elif”in sürekli olarak ince okunacağı yönünde bir görüş benimsediği, daha sonra bu görüşten vazgeçerek hocasına muhalefet ettiği bildirilmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin bu tavrı, tecvid bilgisinin

1 Tecvid alanının temel mesele ve problemleri olarak örnek kabilinden şu hususlar zikredilebilir:

1. Arap alfabesindeki asli harf sayısı nedir?
2. Asli harfleri sıralamada esas alınması gereken sistem nedir.
3. Fer'i harfler nelerdir?
4. Aynı mahreften çıkan harfler arasında bir öncelik sonralık var mıdır ve her harf özel bir mahrece sahip midir? Yoksa mahrec birliğine sahip harfler arasında, o mahrece ait olma bakımından bir tertip ve sıralama söz konusu değil midir?
5. Ses nedir? Sesin oluşumu nasıl gerçekleşmektedir? Sesin oluşumuna katkı sunan organlar nelerdir? Sesin oluşumunda ses-nefes arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?
6. Mahrec tanımları ve harflerin mahrecleriyle olan ilişkisi nedir?
7. Sıfatların taksimatında izlenilen yöntem nedir?
8. Hareke-harf arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Harekenin yeri neresidir?
9. Med miktarlarının belirlenmesinde hangi ölçüt esas alınacaktır?
10. Kur'an okuma usulleri olan hadr-tedvîr-tahkîk-tertil arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?
11. Kur'an'ı melodili/makamlı okumanın hükmü nedir?
12. Telaffuz kusurları nelerdir?
13. “Tam idğam”, “nâkıs idğam”, “ğunneli idğam”, “ğunnesiz idğam” şeklindeki idğam türlerinde harf ilişkileri nasıldır? Ğunneli idğamda harf-ğunne ilişkisi nedir? Ğunnenin telaffuz süresi nedir?
14. Şeddeli harfin telaffuz süresi nedir?

sadece rivayeti değil, aynı zamanda dirayeti de esas alan bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir, bu yönüyle de son derece önemlidir. Nitekim pek çok tecvid âlimi de bu doğrultuda değerlendirmelere gitmiştir. Sözgelimi Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) *et-Taḥdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd* isimli eserinde şunları söylemektedir:

“Kur'an okuyucuları tecvid bilgisi ve tilavet birikimi itibariyle farklı düzeydedirler. Bazıları karşılaştırma yaparak (kıyas) ve doğruyu yanlıştan ayırt ederek (temyiz) bilgiye ulaşır ki bunu yapan, zekâsını kullanan mahir kişidir. Bazıları da sema ve taklit yoluyla bilgiye ulaşır ki bunu yapan, kafası basmayan aciz kişidir. Aslında tecvid bilgisinin zekâ ve dirayet yönü, sema ve rivayet yönünden daha güçlüdür.”²

Cuhdül-Mukıll müellifi Saçaklızâde Muhammed Mar'aşî (ö. 1115/1703) de tecvid ilmi itibariyle teorik bilgi ile pratik bilgi arasındaki ilişkiden bahisle şöyle demektedir:

“Hocalarımızın icrasını bütünüyle esas almamak, aksine, bu ilme ait meselelere ilişkin olarak âlimlerin eserlerine aldıkları açıklamalar üzerinde düşünmek, hocalarımızdan duyduklarımızı söz konusu kitaplarda kaydedilenlerle kıyaslamak bizim için bir zorunluluktur. Hocalarımızdan duyduklarımız, kitaplarda geçenlere uygun düştüğü sürece doğrudur, çeliştiğinde ise doğru olan kitaplardakidir.”³

Gerek İbnü'l-Cezerî'nin anılan yaklaşımı, gerekse Dânî ve Saçaklızâde'nin zikri geçen ifadeleri, tecvid ilminin “rivayet” ve “dirayet” olmak üzere iki dayanağının bulunduğunu gösterir ve hocalarımızdan aldığımız şifahi eğitimin, ancak kitabi bilgi tarafından teyit edilmesi durumunda kabul edileceği anlamına gelir. Ne var ki bizdeki Kur'an tedrisatında, hocalardan ahzedilen bilgi kutsallaştırılmakta ve kitabi bilgi ile çalışması durumunda dahi “Biz hocalarımızdan böyle okuduk.” denilerek kitabi bilgi devre dışı bırakılmaktadır.

3. Tebliğde İbnü'l-Cezerî'nin kendinden sonraki tecvid edebiyatına etkisi üzerinde durulmuş ve bu etki, iki eser üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Şurası bir gerçek ki Gânim Bey'in bu konuda burada işaret etmediği ve fakat *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye* isimli eserinde değindiği kayda değer tahlilleri

2 Ebû Amr ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-İtkân ve't-Tecvîd*, nşr. Gânim Kaddürî el-Hamed, Ammân 1421/2000, s. 67.

3 Saçaklızâde Mar'aşî Muhammed b. Ebû Bekr, *Beyânü Cuhdül-Mukıll*, Kahire ts., s. 17-18.

bulunmaktadır. Vakf-ibtida ve mushaf imlası ile ilgili bilgilerin tecvid kitaplarında yer almasının tarihini, Dâni'nin *et-Taḥdîd*'ine kadar götürmenin mümkün olduğunu belirtmesinin ardından, İbnü'l-Cezerî ile ilgili olarak dile getirdiği şu değerlendirmeleri buna örnektir:

“Görünen o ki İbnü'l-Cezerî'nin vakfı ile ilgili bahisler ile mushaf imlasına dair kimi konuları *el-Mukaddime*'nin sonuna dahil etme şeklindeki uygulaması, sonraki müelliflerin tecvid ilmine dair eserlerinde bu konulara değinmelerini sağlamıştır.”⁴

4. Tebliğde de ifade edildiği üzere İbnü'l-Cezerî'nin *el-Mukaddime*'si üzerine çok sayıda şerh çalışması yapılmıştır.⁵ Hatta Ğânim Bey'in bir başka çalışmasında da ifade ettiği üzere bu eser, tecvid ilmi alanında telifin rotasını değiştirmiş ve yeni bir süreci başlatmıştır. Çünkü sonraki dört asır içerisinde tecvid âlimleri bu eserle hemhal olmuşlardır.⁶ Gönül isterdi ki üstat Ğânim, tebliğinde, *el-Mukaddime* şerhleri üzerine bir değerlendirmede bulunsaydı ve bu şerhlerin güçlü ve zayıf noktalarını bizlerle paylaşıyorlardı. Zira bilebildiğim kadarıyla kendilerinin de bu yönde iki şerh çalışması bulunmaktadır. Dolayısıyla da *el-Mukaddime* şerhleri üzerine söyleyeceği çok şey olduğu kanaatindeyim.

Tebliğe ilişkin müzakerelerimin bundan ibaret olduğunu ifade eder, saygılarımı sunarım...

4 Ğânim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsât es-Savtiyye inde Ulemâit-Tecvid*, Amman 2003, s. 70.

5 Bu şerhler için bk. Hamed, *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye*, s. 35-37.

6 Hamed, *ed-Dirâsâtüs-Savtiyye*, s. 70.

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ESERLERİNDE MED MERTEBELERİ, ÖLÇÜLENDİRME TERCİHLERİ VE UYGULAMAYA YANSIYAN HUSUSLAR

Doç. Dr. M. Atilla AKDEMİR*

GİRİŞ

Tecvid ve kıraat ilminde med konusu, özellikle fer'î medlerdeki ölçülerin kavranması ve uygulamaya sağlıklı olarak aktarılması gibi hususlar, öğrencilerin ve hatta zaman zaman öğreticilerin dahi izah veya cevap aradıkları hususları ve meseleleri barındıran bir konudur. Öyle ki, rivayetlere bağlı olarak medle irtibatlı hususları da kapsama dâhil edersek konunun hacmi, detayları ve meseleleri daha belirgin olarak ortaya çıkar.

Med meselelerinin, kıraat ilminde *tahrirat* olarak bilinen ihtisas alanında da önemli ölçüde yer aldığını ve özellikle ülkemizde oluşan tarik ve mesleklerin de farklı tercihlerini ortaya koydukları bir bahis olduğunu ifade etmek gerekir.

“Med konularında ihtilafların tezahür ettiği alanlar nelerdir?” diye sorulursa bunlar; fer'î medlerin karakteristik özelliklerine bağlı olarak görünen farklılıkların yanında, med sebeplerinin kuvvet ve zayıflık kriterlerine bakış farklılığı, bu yaklaşımın neticesinde medlerin kuvvetli-zayıf sıralamasında yer değiştirmesi, med mertebelerinin sayısı, bu mertebelere takdir edilen ölçüler ve bu ölçüler için kullanılan ıstılahların delaleti meselesi ile verilen ölçü hesabına aslı meddin ziyade med miktarı ile birlikte dâhil edilip edilmemesi gibi hususlardır denilebilir.

Bunlara ilaveten, belki daha çok son dönemlere mahsus bir ihtilaf alanı da eklemek mümkündür. Şöyle ki; aynı rivayeti okuyan fakat müşafehe kay-

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

nakları farklı olan (belki de aynı olan) kârîlerin, aynı ölçüyü uyguladıkları bir meddi farklı sürelerde icra etmeleri garabetidir. Örneğin, birinin tahkik okuyuşuyla yaptığı tevassut uygulaması, yine tahkik okuyan bir diğerrinin tûl uygulaması ile aynı olabilmektedir. Müşafehe disiplindeki mütesahil tutumlardan kaynaklandığını düşündüğümüz bu sorunu tartışmayıp sadece burada işaret etmekle yetineceğiz.

Med konusunda kıraat imam ve râvilerinin usullerini, med mertebelerini ve uygulamada oluşan ekolleri bize en detaylı şekilde aktaranların başında İbnü'l-Cezerî'nin¹ (ö. 833/1419) gelmektedir. Gençlik döneminde yazdığı *et-Temhid fi' lmi't-tecvîd* adlı eserde “Bâbu'l-meddi ve'l-kasr” başlığı ile müstakil bir bahis açmış, tecvid ve kıraate dair manzum eserlerinde ve *en-Neşr* adlı kapsamlı eserinde de detaylı bir şekilde konuyu incelemiştir.

A. İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ESERLERİNDE MED MERTEBELERİ VE ÖLÇÜLENDİRME TERCİHLERİ

1. İbnü'l-Cezerî'ye Göre Med Kavramı

Kıraat usulünde med kavramının delaleti, “asli med üzerine yapılan ilave” dir. İbnü'l-Cezerî'nin bu manadaki tarifi de; “Med harfinin medd-i tabii'de kendini ifade edebilmesi için gereken zaruri miktarın üzerine yapılan ilave” şeklindedir. Meddin terim olarak diğer adı (الط) sözcüğüdür.² Nitekim kasrı

1 Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî h. 751'de Şam'da doğdu ve orada yetişti. Mısır'da ilmi gelişimini sürdürdü. 797/1394 yılında Yıldırım Bayezid'in (ö. 805/1403) daveti üzerine Bursa'ya geldi. Burada meşhur *en-Neşr* ve *et-Tayyibe* isimli eserlerini yazarak ilk *Tayyibe* hafızlarını burada yetiştirdi. Kıraat ilminin Anadolu'da gelişmesine katkı sağladı. Daha sonra Şiraz'a gitti ve orada 833/1430 yılında vefat etti. Diğer önemli eserleri arasında; *Müncidü'l-mukriin*, *Takribü'n-neşr*, *ed-Dürrü'l-mudîe*, *Tabbîrüt-teysir*, *Gayetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurra'* sayılabilir. (İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *Gayetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurra'*, I-II, neşr. G.Bergstraesser, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1980, II, 247-251; Akdemir, Mustafa Atilla, “Tarihu 'ilmi'l-kıraat ve müessesâtühû fi Türkiya”, *Uluslararası 1. Kıraat Sempozyum Tebliğleri Kitabı*, I-II, 07-09 Mayıs 2013 Merakeş-FAS, Merkezü'l-İmam Ebû Amr ed-Dânî li'd-Dirasâti ve'l-Buhûs el-Kur'âniyyeti el-Mütehassissati, Merakeş 2013, I, 15-18).

2 İbnu't-Tahhân Abdulaziz b. Ali es-Sümmâti el-İşbilî, *Murşidu'l-karî ilâ tahkiki me'âlimi el-makari*, thk: Hatim Salih ed-Damin, BAE: Mektebetu es-Sahabe, 2007, s. 63; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 313.

da tarif ederken; “Bu ilavenin kaldırılarak medd-i tabii hâlinde bırakılması da kasırdır.” demektedir.³

2. Medd-i Tabii'nin Ölçüsünde İttifak

İbnü'l-Cezerî, med harfinin kendini ifade edebilmesinin ancak medd-i tabii zemininde mümkün olabildiğini ifade eder.⁴

Medd-i tabii için iki hareketlik bir sürenin gerekliliği hususunda kurrânın icmâ'ı mevcuttur. Bu ölçünün, azaltılması veya artırılması asla söz konusu olmamıştır.⁵ Bir elif veya iki hareketin telaffuz süresine denk gelen bu miktarın dışında bir rivayet veya herhangi bir nakil aslî med olarak nitelenen medd-i tabii için söz konusu değildir.

Uygulamada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da şudur: Bir hareketin telaffuz süresinin okuyuş hızıyla orantılı olarak değişkenlik göstereceği mâlumdur. Bu durumu Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî⁶ (ö. 437/1046) *Keşf*inde;

“فليس مدّ من يتمهل ويرتل كمدّ من يحدر ويسرع”

sözleri ile izah eder.⁷ Ebu'l-Hasen Ali el-Kurtubî⁸ (ö. 730/1329) de *Tertîbu'l-edâ*'sında (belki Mekki'den esinlenerek): “Hızlı okuyan birinin hareketiyle yavaş okuyan birinin hareketinin aynı olmadığı kesindir.”⁹ der. Bu duruma bağlı olarak değişen şey süredir, ölçü ise değişmemektedir. *Tabkik*'ten *hadre*

3 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-İlmiyye, ty., s. 313; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid fi ilmi't-tecvîd*, thk. Ganim Kaddûrî el-Hamed, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986, s. 174.

4 İbnu't-Tahhân, s. 64; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 313.

5 Abdülfettah es-Seyyid Acemî el-Mersafî, *Hidâyetü'l-karî ilâ tecvîdi kelâmi'l-Bârî*, I. bs., Mısır: Dâru'n-nasr, 1982, s. 275-276.

6 Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî kıraat alanında eserleri olan ilklere aittir. *et-Tebssıra, el-Keşfü an vucûbi'l-kıraât, Müşkilü irabi'l-Kur'an ve er-Riâye* bunlar arasındadır. 437/1046 yılında vefat etmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, II, 309-310).

7 Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, *Kitâbu'l-keşfi 'an vucûbi'l-kıraati's-seb'ı ve 'ilelihâ ve hucejihâ*, thk: Muhyiddin Ramadan, Dimaşk: Matbûât mecma'ı el-lugati'l-Arabiyye, 1974, I, 58.

8 Adı Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman b. Ahmed b. Süleyman el-Ensârî el-Kurtubî'dir (ö. 730/1329). Döneminde Fas'ın mukrîsi idi. Eserleri arasında *Keyfiyyeti cem'ı'l-kıraat ve Tertibu'l-edâi ve beyânü'l-cem'ı fi'l-ikra'* sayılabilir. (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, I, 544).

9 Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Ensârî el-Kurtubî, *Tertibu'l-edâi ve beyânü'l-cem'ı fi'l-ikra'*, thk: Abdullah b. Muhammed Ekik, I. bs., Ribat-FAS: Dâru'l-emân, 2013, s. 142.

doğru artan tilavet süratiyle orantılı olarak med ölçülerini küçültenler aslında kıyası bir süre azalmasını kastetmektedirler. Medlere takdir edilen ölçülerin sürate bağlı olarak gerçek anlamda değiştirilmesi gerekseydi, medd-i tabii ölçüsünün de aynı mantıkla azaltılmasından bahsedilebilirdi. Ama görüyoruz ki, medd-i tabii ölçüsü her hâlükârda bir elif'ten aşağı düşmemektedir.

3. İbnü'l-Cezerî'ye Göre Fer'i Med Sebeplerinin Kuvvet ve Zayıflık Yönüyle Değerlendirilmesi

Fer'i medlerin sebepleri, gösterdikleri etkinin kuvvet ve zayıflığına göre ölçülendirilme konusunda belirleyici olmuşlardır.

İbnü'l-Cezerî medlerin kuvvet ve zayıflık durumlarına ve buna göre yapılan sıralandırmaya esas oluşturan birtakım kriterler vermiştir. *Neşr**'inde med konularının sonunda "Kavâid mühimme fi'l-med" başlığıyla açtığı özel bahiste bu kriterler şu şekilde ifade edilmektedir:

”*وكان الساكن أقوى من الهمز، لأن المدّ فيه يقوم مقام الحركة فلا يُتمكّن من النطق بالساكن بحقّه إلا بالمدّ، ولذلك اتفق الجمهور على مده قدرا واحدا، وكان أقوى من المتصل لذلك.

*وأقوى الساكن ما كان لازما، وأضعفه ما كان عارضا.

*ويتلو الساكن العارض ما كان منفصلا.

*وكان المتصل أقوى من المنفصل.

*وكان المنفصل أقوى مما تقدم فيه الهمز.

Yukarıdaki tespitler doğrultusunda hükümler şöyle sıralanır:

- Sükûn hemzeden kuvvetlidir.¹⁰
- Sükûnun en kuvvetlisi ise lâzımî olan, en zayıfı da arızî olandır.
- Medd-i lâzım medd-i muttasıldan kuvvetlidir ve ölçüsünde cumhur ittifakı vardır.
- Medd-i muttasıl ise medd-i munfasıldan kuvvetlidir.

10 Bu hüküm, “Öyleyse neden medd-i ârız medd-i muttasıldan zayıf kabul edilmiştir?” şeklinde bir soruyu hatıra getirebilir. Bu hükümlerin açıklamasına dair az ileride bilgi verilecektir.

- Medd-i munfasıl sıralamada medd-i ârızdan sonra gelir.
- Hemzenin med harfinden önce geldiği medd-i bedel, medd-i munfasıldan sonra gelir ve en zayıf meddir.¹¹

Bu tertibi, es-Semennûdî¹² (ö. 1429/2008) *Leâli'l-beyân* isimli nazmında şu ifadelerle gösterir.¹³

أَقْوَى الْمُدُودِ لَا زِمَ فَمَا اتَّصَلَ فَعَارِضٌ فَذُو انْفِصَالٍ فَبَدَلْ

Lîn harfinin med harfinden farklı bir yapıda ve daha zayıf oluşu medd-i lînin farklı bir kategoride değerlendirilerek en zayıf med olması neticesini verir.¹⁴

Medlerin bu sıralanışına etki eden kriterler ise kısaca şöyle açıklanabilir:

1. Medd-i lâzım en kuvvetli med olarak ilk sıradadır. Med harfinden sonra aynı kelimede veya harfte, sebep-i meddin vakıf ve vasıl durumuna göre değişmeyen sükûn-u lâzım oluşu med oluşumu için en kuvvetli etkiyi yapar. Bu nedenledir ki kurrâ işbâ' (tûl) ölçüsünde ittifak etmişlerdir.

2. Medd-i muttasıl kuvvetli med olarak ikinci sıradadır. Med harfinden sonra aynı kelimede, sebep-i meddin vakıf ve vasıl durumuna göre değişmeyen hemze oluşu yine meddin gerekliliği için sükûn-u lâzımdan sonra en kuvvetli sebep olarak kabul edilir. Bu kuvvet, hükmünü vacip yapar ve asla kasrı câiz görülmez. Ancak med ölçüsünde kurrâ arasında farklı ölçülendirmeler söz konusudur.

3. Medd-i ârız üçüncü sıradadır. Med harfinden sonra sebep-i meddinin aynı kelimede oluşu bir kuvvetlilik belirtisiyken, sükûnun arızî oluşu zayıflık yönünü oluşturur. Bu durum, kurrânın kasr, tevassut ve tûl mertebelerini uygulamaları şeklinde tezahür eder.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, I, 351.

¹² bk. Adı İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî'dir. Tecvid ve kıraat ilmi alanında önemli bir şahsiyettir. Kıraat ilminin farklı alanlarında nazım ve nesir hâlinde otuza yakın eser telif etmiştir. 1429/2008 yılında Mısır'da vefat etmiştir. (Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Cârallah, *el-Allâme İbrahim b. Ali Şehâse es-Semennûdî, siratuhû ve cuhûdubû fi İlmi'l-kıraât*, I. bs., Küveyt: Vezâratü'l-Evkaf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2009.)

¹³ İbrahim b. Ali es-Semennûdî, *Leâli'l-beyân fi tecvidi'l-Kur'an*, Bâbu meratibi'l-mudûd, Kahire: el-Matbaatü'l-Fârukiyye el-hadîse, ty., s. 12.

¹⁴ Kaysî, *el-Kesf*, I, 46.

4. Medd-i munfasıl dördüncü sıradadır. Med harfinden sonra hemzenin ayrı kelimede bulunması ve meddin oluşması için vasıl yapma gerekliliği de bu meddin zayıflık yönüdür. Bu durum kurrâ arasında kasr, tevassut ve tûl vecihlerinin alınışı şeklinde tezahür eder.

5. Medd-i bedel beşinci ve son sıradadır. Burada med harfi sebab-i med olan hemzeden sonra gelir. Bir diğer özelliği de, med harfinin genellikle sakin hemzeden dönüşmüş olduğudur.¹⁵ Verş rivayetinde kasr, tevassut ve tûl mertebeleri uygulanır.

B. ANA VE ARA MED MERTEBELERİ

Aslı meddin üzerine yapılan her ilaveyi med mertebesi olarak adlandırmak mümkündür. Kurranın bu ilavelerdeki ihtilaf keyfiyeti kıraat kaynaklarındaki med bahsinin konusunu oluşturmaktadır. En temel kaynaklarda meselenin ele alınış biçimi incelendiğinde, aslî med zemini üzerine ilave edilen mertebeler bağlamında iki ekolün varlığını görürüz. Klasik kaynakların ifadesiyle bunu iki tarik olarak da ifade etmek mümkündür:

1. Mertebeteyn Tariki:

Mertebeteyn tariki, aslî med ölçüsü olan kasrın üzerine iki mertebe öngörür. Bu ana mertebeler tevassut ve tûldür.

2. Meratib-i Erbaa Tariki:

Erbaa meratib tariki ise tevassuttan önce ve sonra birer ara mertebe daha ilave ederek kasrın üzerine dört mertebe öngörür. Bu mertebeler: Fuveyka'l-kasr, tevassut, fuveyka't-tevassut ve tûl'dür.¹⁶

Eğer mertebe hesabına kasr dâhil edilirse; bu itibara göre mertebeteyn, “selâsü meratib” olarak; erbaa meratib ise, “hamsü meratib” olarak tanımlanabilir. İbnü'l-Cezerî kıraat imamlarının medd-i munfasıldaki mertebelerini açıklarken bu tanımlamayı tercih eder.¹⁷

¹⁵ Medd-i bedel kapsamında değerlendirilen bir de şebih bi'l-bedel denilen med vardır ki, ondaki med harfi hemzeden dönüşmüş değildir.

¹⁶ bk. Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İtbâf-ü fudalâi'l-beşer bi'l-kıraâti'l-erba'ati 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, I-II, Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1407/1987, I, 158-159.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 321-325.

3. Ana Med Mertebeleri Arasındaki Oran

Merkez tevassutun kasr ve tûlün tam ortasında bir ölçü olduğu bilinmektedir. İbnü'l-Cezerî tevassut kasr ve tûlün tam arasındadır derken bu orana işaret eder.¹⁸ Kasr mertebesinin iki katı tevassut, üç katının da tûl olduğu hususunda kurrâ arasında ortak bir kabul vardır.¹⁹ Bu hususu Dâni²⁰ (ö. 444/1053), *Tabdîd*'inde²¹ şöyle açıklar:

”أَنَّ تُمَدَّ الْأَحْرَفِ الثَّلَاثَةِ ضِعْفَيْنِ مَدَّهِنَّ فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ (أي: حرف المد قبل الهمزة)، والقراء يقَدِّرون ذلك مقدار الألفين إن كان حرف المد ألفاً....“

“Med harfinden sonra hemzenin geldiği medlerde (tevassuta takdir edilen) ölçü kasrın iki katı olarak yapılır. Eğer med harfi elif ise kurrâ bu ölçüyü **iki elif** olarak takdir eder...” demektedir.

İbnu't-Tahhân (ö. 561/1165)²² *el-İnbâ fî usûli'l-edâ* adlı eserinde tûl ashabının kasra göre ölçü oranını ifade ederken:

”فَاعْلَاهُمْ مَرْتَبَةً فِيهِ وَرَشٌ وَحَمْزَةٌ، يَزِيدَانِ عَلَى الْمَدِ الْأَصْلِيِّ مِثْلَيْهِ..“

18 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 333.

19 Eymen Rüşdi Süveyd, *et-Tecvidül-musavvar*, Şam: Mektebetü b. el-Cezerî, 2011, s. 316.

20 Adı Osman b. Said b. Osman Ebû Amr ed-Dâni'dir. Hocaların hocası ve mukrîlerin reisi olarak kabul edilir. H. 371'de Kurtuba'ya bağlı Dâniye'de doğmuştur. Yirmi yedi yıl sonra doğuya yönelerek önce Kayrahan ve sonra Mısır'a gitmiştir. Bir süre orada kaldıktan sonra tekrar Endülüşe dönmüş, önce yedi yıl Sarakosta'da ikamet ettikten sonra köyüne yerleşerek 444/1053 yılında orada vefat etmiştir. Zehebî, Dâni'nin 120 eseri olduğunu belirtir. Bunlar arasında en meşhurları olarak; *et-Teyisîr fî'l-kıraâtî's-seb'i*, *et-Tabdîd fî'l-it-kani ve't-tecvîd*, *el-Muktefâ fî'l-vakfî ve'l-ibtidâ*, *Kitâbu'l-beyân fî addi âyi'l-Kur'an*, *Câmi-ul-beyân fî'l-kıraâtî's-seb'i* ve *el-Mukni' fî marifeti rasmi mesahifi'l-emsar* isimli eserlerini sayabiliriz der. (Şemsüddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Marifetu kurrai'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Şuayb el-Arnaût, Salih Mehdi Abbas, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988, s. 406-409; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 503-505).

21 Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dâni, *Kitâbu't-tabdîd fî'l-itkan ve et-tesdîd fî san'ati et-tecvîd*, thk: Ahmed Adbüttewvâb el-Feyyûmî, I. bs., Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.

22 Adı Ebû Humeyd Abdulaziz b. Ali b. Muhammed b. Selemete b. Abdilaziz es-Sümmâtî el-İşbili'dir. İbnu't-Tahhân olarak bilinir. İşbiliye'de H. 498'de doğmuştur. Fas ve Merra-keşe ilim tahsiline gitmiştir. Sonra Mısır ve Şam'a geçmiş H. 561'de vefat edinceye kadar Halepte yaşamıştır. Kıymetli eserler üretmiştir. *El-İnbâ fî usûli'l-edâ*, *Murşidu'l-kari ilâ tabkiki me'âlimi'-mekari* ve *Nizamu'l-edâ fî'l-vakfî ve'l-ibtidâ* bunlardan bazılarıdır. (İbnu't-Tahhân, *el-İnbâ fî usûli'l-edâ*, thk: Hatim Salih ed-Damin, BAE: Mektebetü es-Sahabe, 2007, s. 34.

der ve aslî meddin üzerine iki katı kadar bir med ilave edildiğinde tûl olduğunu belirtir.²³ Böylece tûlün kasrın üç katı olduğu açıklık kazanmış olur.

Tevassut ve tûl mertebelerinin hareke karşılıkları baz alındığında, her iki ekole göre de bu oranın daha net ortaya çıktığı görülür.

Tûl'ü üç elifle ölçülendiren ekolde bu oranın rakamsal görüntüsü gayet nettir. "Kasr" ölçüsünün iki hareke, "tûl" ölçüsünün altı hareke oluşu ve tam arasında dört harekelik ölçüyle tevassutun yer alması, bu oranın özelliklerle öğrenciler tarafından kavranması ve uygulanması noktasında kolaylık sağlamaktadır.

Merkez tevassut ölçüsü şu hesapla da bulunabilir:

Kasr miktarının tûl mertebesine kadar çıkması için üzerine eklenen med miktarı dört harekedir. Bu miktar önce ikiye bölünür ($4:2=2$). İki harekelik bu sonuç kasr miktarının üstüne ilave edilerek merkez tevassutun dört harekelik değeri bulunmuş olur. ($2+2=4$)

Tûlü beş elifle ölçülendiren ekolde ise tevassutun ölçüsü ve diğerlerine oranı şöyledir:

İbnü'n-Nâzım *Tayyibe* şerhinde med mertebelerini beş elif ekolüne göre ölçülendirirken bu oranı şu şekilde açıklar: "Tûl ifrata kaçmaksızın meddin işbâ' edilmesidir ve med mertebelerinin en yükseğidir. Tam karşılığını müşafehe ile belirlemek en doğru olanıdır. Bazıları ölçüsünü beş elif olarak takdir etmişlerdir. Tevassut ise; tûl mertebesinin altında ve kasr mertebesinin üstünde olup, onun da yine müşafehe ile belirlenmesi en doğru olanıdır ve ölçüsü üç eliftir." der.²⁴

Mukaddime şarihi Ali el-Müs'adi²⁵ (ö. 1017/1609) ise mertebe oranlarını şu yaklaşımla açıklar: "Tevassutun ölçüsü beşin yarısı olan iki buçuk elif değil de neden üç eliftir?" diye sorarsan, hesabı şöyledir: Beş eliflik meddin

²³ İbnu't-Tahhân, *el-İnbâ' fi usûl'l-edâ*, s. 34.

²⁴ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, s. 33.

²⁵ Ömer b. İbrahim b. Ali el-Müs'adi Şam'da doğmuş, önce orada eğitimini almış, Kahire'de bu eğitimi sürdürmüş ve kıraat ilminde yetkin mertebeye ulaşmıştır. Dönemin meşhur âlimlerinden istifade etmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin mukaddimesini şerh etmiş, *el-Fevâ'idü'l-müs'adiyye fi halli'l-mukaddimeti el-cezeriyye* adını verdiği bu eseri kısa zamanda meşhur olmuştur. Şam'da vefat etmiştir (ö. 1017/1609). (el-Müs'adi, *el-Fevâ'idü'l-müs'adiyye*, s. 12).

ilki medd-i tabiye aittir. Diğer dört elif zaidir ve yarısı iki eder. Bunu medd-i tabiye eklersek üç elif yapar ki o da tevassuttur. Tevassut sadece zâid medlerin ortasıdır şeklinde anlaşılmalıdır, hesaba medd-i tabii de dâhil edilerek ortası alınır.” der.²⁶

Görüldüğü gibi otoriteler med konusunda sık sık müşafehenin önemine dikkat çekmişlerdir. Kanaatimizce, takdir edilen ölçüler ve ilgili istılahlardaki farklı yaklaşımların, bu ölçülere tekabül edecek sürenin tayininde de farklı algılar oluşturabileceği ve uygulama hatalarına yol açabileceği endişesi onları bu uyarıyı yapmaya sevk etmiştir.

Günümüzde tecvid ve kıraat eğitim-öğretiminin yapıldığı coğrafyanın ekseriyeti üç elif ekolüne göre med uygulamaları yapmaktadır. Tecvide dair yapılan özellikle son çalışmalarda med ölçüleri “elif” yerine daha çok “hareke” ile ifade edilmektedir. Bu tercihte, (yukarıda da açıklandığı gibi) mertebeler arasındaki oranların hareke ölçüsüyle verilmesinin öğrenciler tarafından daha anlaşılır olması etkilidir.

C. İBNÜ'L-CEZERİ'YE GÖRE MEDD-İ MUTTASIL MERTEBELERİ

Medd-i muttasılın medd-i tabii ölçüsü üzerinde olmak kaydıyla uzatılmasının gerekliliği hususunda kurrânın ittifakı vardır. İbnü'l-Cezerî şöyle der: “Medd-i muttasılda kasır yapan var mı? diye çok araştırdım fakat ne mütevâtir ne de şâz kıraatlerin hiçbirinde bulamadım, bilakis bütün kaynakların meddin gerekliliğine vurgu yaptığını gördüm.”²⁷ Bu durum kasrın medd-i muttasıl mertebelerinin dışında kalmasının gerekçesidir.

Kıraat âlimleri fer'î med mertebelerinde imam ve râvîlerin dağılımlarını gösterirken üç otoritenin tercih ettiği mertebe sistemini esas alırlar. Bunlar:

1. Ebû 'Amr ed-Dânî'nin *et-Teyşir*'inde belirttiği mertebe sistemi.
2. İmam eş-Şâtıbî'nin *Hırzül-emânî*'deki tercihi.

²⁶ Ömer b. İbrahim b. Ali el-Müs'adi, *el-Fevâidül-müs'adiyye fi halli'l-mukaddimeti el-cezeriyye*, thk. Cemal es-Seyyid Rifâî, Mısır: Mektebetü evladi's-seyh li't-türas, 2005, ss. 101-102.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 315.

3. İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-neşr*'de belirttiği sistemdir.²⁸

Bu üç sistem eskiden beri ve hâlen günümüzdeki uygulamalarda da esas alınan med mertebelerine dair bilinen sistemlerdir.

İbnü'l-Cezerî *Tayyibetü'n-neşr*'de medd-i muttasıl mertebelerini erbaa meratib sistemine göre açıklar ve kurrâya göre şöyle tanzim eder:²⁹

1. İmam Nâfi':

a. Kâlûn: Üç mertebe uygular. Fuveyka'l-kasr³⁰ (3 hareke), tevassut (4 hareke) ve tûl (6 hareke).

b. Verş:

b. 1. Ezrak Tariki: Tûl.

b. 2. el-Esbahânî Tariki: Üç mertebe uygular. Fuveyka'l-kasr, tevassut ve tûl.

2. İmam İbn Kesir: Üç mertebe uygular. Fuveyka'l-kasr, tevassut ve tûl.

3. İmam Ebû 'Amr: Üç mertebe uygular. Fuveyka'l-kasr, tevassut ve tûl.

4. İmam İbn Âmir: İki mertebe uygular. Tevassut ve tûl (İrakıyyûn tariki kanalı ile el-Ahfeş (ö. 292/904) ve ondan da en-Nekkâş (ö. 351/962) tariki ile).

5. İmam Âsım: Üç mertebe uygular. Tevassut, fuveyka't-tevassut (5 hareke) ve tûl.

6. İmam Hamza: Tûl.

7. İmam el-Kisâi: İki mertebe uygular. Tevassut ve tûl.

8. İmam Ebû Cafer: Üç mertebe uygular. Fuveyka'l-kasr, tevassut ve tûl.

9. İmam Yakûb: Üç mertebe uygular. Fuveyka'l-kasr, tevassut ve tûl.

10. İmam Halefu'l-Âşir: İki mertebe uygular. Tevassut ve tûl.

²⁸ bk. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, s. 16-17; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 316-317; Hamid Şakir eş-Şekakî el-Ânî, *İm'ânu'n-nazar fî menâbici'l-kurrai'l-aşr ve ruvâtuhum ve turukuhum fi'l-meddi ve'l-kasr*, www.alukah.net (et. 28.06.2018), s. 53-56.

²⁹ bk. İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, s. 16-17; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 316-317; İbnü'n-Nâzım, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, s. 33; el-Ânî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 56-59.

³⁰ İbnü'l-Cezerî bu ıstılahı "fevka'l-kasri kalilen" olarak ifade etmiştir. (bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 322).

D. İBNÜ'L-CEZERÎ'YE GÖRE MEDD-İ MUNFASIL MERTEBELERİ

İbnü'l-Cezerî on imam ve râvilerinin medd-i munfasıldaki usullerini, kasırla birlikte üzerine dört zâid mertebeyi de ekleyerek beş mertebede gösterir. Bu mertebelerin kurrâya dağılımı ise şöyledir³¹:

1. İmam Nâfi':

a. Kâlûn: İki tarikten gelen nakilleri üç mertebe olarak tasnif eder. Kasr (2 hareke), Fuveyka'l-kasr (3 hareke) ve tevassut (4 hareke).

b. Verş: Onun da iki tariki ile şekillenen mertebe tercihi şöyledir.

b.1. Ezrak Tariki: Tek mertebe olarak tûl.

b.2. el-Esbahânî (ö. 296/908) Tariki: Üç mertebe uygular. Kasr, fuveyka'l-kasr ve tevassut.

2. İmam İbn Kesîr: Tek mertebe olarak kasr.

3. İmam Ebû 'Amr: Her iki rivayetiyle üç mertebe uygular. Kasr, fuveyka'l-kasr ve tevassut.

4. İmam İbn 'Âmir:

a. Hişam: Onun da iki tariki ile şekillenen mertebe tercihi şöyledir.

a.1. el-Hulvânî (ö. 250/864): İki mertebe uygular. Kasr ve tevassut.

a.2. ed-Dâcûnî (ö. 324/935): Tek mertebe olarak tevassut.

b. İbn Zekvân (ö. 242/856): İki mertebe uygular. Tevassut ve tûl (el-Ahfeş ve ondan da en-Nekkâş tariki ile).

5. İmam 'Âsım:

a. Ebû Bekir eş-Şu'be (ö. 193/808): İki mertebe uygular. Tevassut (4 hareke) ve fuveykan't-tevassut (5 hareke).

b. Hafs (ö. 180/796): Dört mertebe uygular. Kasr³², fuveyka'l-kasr³³, tevassut ve fuveyka't-tevassut.

6. İmam Hamza: Tek mertebe olarak tûl.

7. İmam el-Kisâî: Tek mertebe olarak tevassut.

8. İmam Ebû Cafer: Tek mertebe olarak kasr.

31 bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 319-326; el-'Ânî, *İm'ânu'n-nazar*, s. 68-72.

32 'Amr b. es-Sabbâh (ö. 221/835) tariki ile. (bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 322).

33 'Amr b. es-Sabbâh tariki ile. (bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 323).

9. **İmam Yakûb:** Üç mertebe uygular. Kasr, fuveyka'l-kasr ve tevassut.
10. **İmam Halefu'l-Âşir:** Tek mertebe olarak tevassut.

E. MED MERTEBELERİNİ ÖLÇÜLENDİRMEDE ORTAYA ÇIKAN EKOLLER VE KARŞILAŞTIRILMASI

Aslı med zemininde sağlanan ittifakın yerine, fer'î medlerde gerek ölçülerin çeşitliliği konusunda ve gerekse bunları ifade etmede kullanılan terimlerdeki farklılıklarla önemli bir ihtilaf alanının oluştuğunu görüyoruz. Kıraat ilmine dair kaynaklarda med mertebelerine takdir edilen ölçü birimleri olarak; *elif*, *yarım elif*, *çeyrek elif*, *hareke* ve *iki hareke* terimlerinin kaynaklarda yer aldığını söyleyebiliriz.³⁴ Fakat bu terimlerin hangilerinin tercih edildiği ve daha da önemlisi ne kadar bir süreye tekabül ettiği hususunda takdir farklılıklarını bilmek önem arz etmektedir. Şöyle ki;

Her ilave mertebeye bir ölçü takdir edilirken, bazıları bu ölçüyü *elif miktarı* olarak tayin etmiş ve bunu da iki hareke olarak kabul etmişlerdir. Bazıları da yine *elif miktarı* demeyi tercih etmişler fakat bir harekeyi karşılayan bir süreyi kastetmişlerdir.³⁵ İşte uygulamadaki bu yaklaşım zamanla iki ekol hâlinde belirginleşmiştir. Bunlar: Tûl ölçüsünde üç elif takdir eden ekol ve beş elif takdir eden ekol olarak nitelenebilir. Biz kısaca *üç elif ekolü* ve *beş elif ekolü* diyebiliriz.

Meselenin özünde ölçü birimi olarak kullanılan *elif* değerinin her iki ekolde farklı yorumlanması yatmaktadır.³⁶ Bu durum kaynaklardan alıntı yaparken göz ardı edilmemelidir. Aksi hâlde denklemin yanlış netice vermesine sebep olabilir ki, bu da maalesef son dönem kıraat çalışmalarında ve eğitim-öğretim alanlarında karşılaştığımız problemlerdendir. Her iki ekolün

³⁴ Taşköprüzade, İsmüddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Şerbu'l-mukaddime-ti'l-cezeriyye*, thk. Muhammed Sidi Muhammed Emin eş-Şenkîti, el-Medînetü'l-Münevver: Mucemme'u'l-Melik Fahd li Tıba'ati'l-Mushafi eş-Şerîf, 2001, s. 218, 224 (Taşköprüzade, en üst mertebeyi üç elif öngörenlerin mertebe farklarını yarım elife göre ayarladıklarını, iki elif öngörenlerin ise mertebe farklarını çeyrek elife göre ayarladıklarını belirtir.); el-Müs'adi, *el-Fevâidü'l-müs'adiyye*, s. 101.

³⁵ Konunun detayları müstakil başlık altında verilecektir.

³⁶ bk: Eymen Rüşdi Süveyd, "el-İhtilâfât fî tatbikî evcûhi'l-kıraât", II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu, 03-05 Kasım 2017 İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017, s. 15.

de elif ölçüsünü değerlendirmedeki yaklaşımlarını netleştirmek ve konuyu ona göre değerlendirmekte yarar vardır.

1. Üç Elif Ekolü

Aslı med üzerine ilave edilen ana mertebeler için iki harekeye eş değerde *elif* ölçüsünü kullanarak tevassut için iki elif, tûl için üç elif öngören anlayış, “üç elif ekolü” olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşımı benimseyenler genellikle mertebeteyn sistemi uygulayıcılarıdır ve bir kısım klasik ve özellikle son dönem tecvid ve kıraat eserleri bu ekole göre ölçülendirme yaparlar.

Mekki b. Ebî Talib şöyle der: “Kaynaklarda med ölçüleri bir elif, iki elif ve üç elif miktarları ile takdir edilmiştir. Bu tercih öğrencilerin kavrayışını kolaylaştırmak içindir.”³⁷

Üç elif ekolünde “elif miktarı” her kademedede iki harekelik bir süreye eşittir. Buna göre aslı med ve mertebeteynde elif-hareke karşılıkları şöyle gerçekleşir:

Kasr: Bir elif (iki hareke)

1. **Tevassut:** İki elif (dört hareke)
2. **Tûl:** Üç elif (altı hareke)

İlave medlerde âzami ölçü olan tûl (işbâ') altı hareke ile sınırlandırılmış olur.

Üç elif ekolüne mensup olan edâ ehli, bazı imam ve râvilerin kasr ve tevassut arasındaki mertebeleri kullanmaları nedeniyle uygulamada meratib-i erbaaya ihtiyaç duyarlar ve buna göre ölçüleri ayarlarlar. Bu durumda ise ana ve ara mertebelerin elif ve hareke karşılıkları şöyle gerçekleşir:

Kasr: Bir elif (iki hareke)

1. **Fuveyka'l-kasr:** Bir buçuk elif (üç hareke)
2. **Tevassut:** İki elif (dört hareke)
3. **Fuveyka't-tevassut:** İki buçuk elif (beş hareke)
4. **Tûl:** Üç elif (altı hareke)

Bu durumda da yine tûl miktarı üç elif yani altı hareke ile sınırlandırılmış olur.

³⁷ Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, *Temkinü'l-meddi fi âtâ ve âmene ve âdeme ve şibhihi*, thk: Ahmed Hasen Ferhat, I. bs., Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1984, s. 36.

Ali el-Müs'adî şöyle der: “Med harflerindeki uzatma miktarı *elif* ile takdir edilir. Bu da medd-i tabii'deki temel kaideye göre tayin edilmiştir ki, o da her med harfinin iki harekelik bir ölçüsü olduğudur.”³⁸

el-Müs'adî'nin ifadesindeki “med harfine iki harekelik ölçü takdiri” şu şekilde izah edilir: Med harfi kendini ifade edebilmek için önceki harfin harekesine ihtiyacı vardır. Bu lüzuma binaen o hareke ona da nisbet edilir, yani med harfinin görevini yapabilmesi toplamda iki harekelik bir süreye bağlı olduğundan, bu süre elif ölçüsü olarak ifade edilir.

Bu ekol mensuplarının meratib-i erbaada kullandığı yarım elif ölçüsü de böylece bir hareke yerine kullanılmış olmaktadır. Fakat verilen ölçü ile amaçlanan med süresini daha doğru karşılayabilme açısından hareke kullanımı yarım elif kullanımından daha yaygındır.

1.1. Üç Elif Ekolünde Kullanılan Ölçü ve Terimlerin Şematik İzahı Mertebe'teyne Göre:

Mertebe'teyn		Elif	Hareke
	Kasr	1	2
	1. Tevassut	2	4
	2. Tül	3	6

Meratib-i Erbaaya Göre:

Meratib-i Erbaa		Elif	Hareke
	Kasr	1	2
	1. Fuveyka'l-kasr	1.5	3
	2. Tevassut	2	4
	3. Fuveyka't-tevassut	2.5	5
	4. Tül	3	6

Bazı klasik kaynaklarda tül (işbâ') mertebesine iki elif miktarı takdir edenlerden bahsedilir. Bazıları bu takdiri, kasr mertebesinin hesaba dâhil edilmemesiyle izah etmektedir. Kasr ile birlikte düşünüldüğünde ölçünün yine üç elif olduğu görülür.³⁹

³⁸ el-Müs'adî, *el-Fevâidü'l-müs'adiyye*, s. 103.

³⁹ İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müfhime*, s. 36; Taşköprüzade, *Şerhu'l-mukaddime*, s. 214.

2. Beş Elif Ekolü

Aslı med üzerine ilave edilen birer eliflik her merteye için bir harekelik süreyi takdir eden anlayış *beş elif ekolü* olarak tanımlanabilir.

Aslı med ölçüsü, aynen üç elif ekolünde olduğu gibi bir elif yani iki harekedir. Fakat fer'î medler için ilave edilen her mertebede, elif'in bir harekelik gerçek ölçüsü esas alınır. *Elif miktarı* olarak telaffuz edilen ölçünün reel değeri, bir harekelik bir sürenin karşılığı olmuş olur.

Bu değerlendirmenin temelindeki mantık şudur: Medd-i tabii'de harekeli harfin önüne gelen med harfinin medde gerçek katkısı bir harekelik bir süredir. Fer'î med için ilaveyi artırmak gerektiğinde eklenecek süre de, işte med harfinin süresi kadardır, o da bir harekedir. Uzatılan harfin harekesi, med harfine ve sebep-i med için öngörülen med süresine zemin olmuştur ve artık zemindeki o ilk harekenin rolü bitmiştir. Böylece, medd-i tabii üzerine ilave edilen bir harekelik süre ile fuveyka'l-kasr mertebesine çıkılmış olur. Netice olarak, eklenen her merteye elifin zemindeki gerçek değeri karşılığı olan bir hareke süresi olurken, elif terimi de kendine ait olan bu süreyi ifade etmek için kullanılmaktadır. İşte beş elif ekolünün, zâid medler için kullandığı elif miktarını bu yaklaşımla değerlendirmek gerekmektedir.

Muhammed Mekki Nasr bu ekolün yaklaşımına İbn Gâzî'den⁴⁰ (ö. 1092/1682'den sonra) yaptığı bir alıntı ile açıklık getirir: “En uzun med beş eliftir diyenlere göre her (zâid) elifin gerçek karşılığı bir hareke miktarıdır ve neticede yine en uzun miktar altı hareke olur. Bunu söyleyen medd-i tabiye ilave edilen elif ölçüsünü kastetmektedir ki, o da bir harekedir. İşte tevassuta üç elif, fuveyka'l-kasr'a iki elif takdir edilmesini de buna göre değerlendirmek gerekir. Bu duruma dikkat et! Yoksa meseleyi halletmen zorlaşır.”⁴¹ der.

40 Adı Zekiyyuddin Mansur b. İsa b. Gazî el-Mısri'dir. es-Semânüdi olarak da tanınır. Daha çok *ed-Dürarü'l-muntazimetül-behiyye fi halli elfâzı'l-mukaddimeti'l-cezeriyye* isimli şerhi ile anılır. Ayrıca *Tuhfetü't-talibin fi tecvidi kitabi Rabbi'l-Âlemin* isimli meşhur tecvid kitabı vardır. 1092/1682 yılından sonra vefat etmiştir. (Zekiyyuddin Mansur b. İsa b. Gazî, *Tuhfetü't-talibin fi tecvidi kitabi Rabbi'l-Âlemin*, thk. Ğanim Kaddûri el-Hamed, I. bs., Ürdün: Dâru Ammar, 2008, s. 8).

41 Nasr, *Nihâyetül-kavli'l-müfid*, s. 133.

Muasır Ezher ulemasından merhum üstaz Ali Sabra da (ö. 1367/1948) *'İkdu'l-ferid* adlı eserinde tûl mertebesine üç elif takdirini ifade ederken, bunun üzerinde bir ölçünün doğru olmadığını, varsa da (جَارٍ عَلَى أَنْ الْأَلْفَ) elif hareke gibi sayılır⁴² diyerek İbn Gâzî ile aynı kanaati paylaşmıştır.

İbn Gâzî'nin yukarıdaki açıklaması, İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'deki şu ifadelerini âdetâ şerh eder mahiyettedir:

”أَنْ هَذَا الْاِخْتِلَافُ فِي تَقْدِيرِ الْمَرَاتِبِ بِالْأَلْفَاتِ لَا تَحْقِيقَ وَرَاءَهُ بَلْ يَرْجِعُ إِلَى أَنْ يَكُونَ لَفْظِيًّا، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَرْتَبَةَ الدُّنْيَا وَهِيَ الْقَصْرُ إِذَا زِيدَ عَلَيْهَا أَدْنَى زِيَادَةٍ صَارَتْ ثَانِيَةً ثُمَّ كَذَلِكَ حَتَّى تَنْتَهِيَ إِلَى الْقَصْوَى، وَهَذِهِ الزِّيَادَةُ بَعْثُهَا إِنْ قُدِّرَتْ بِالْفِ أَوْ بِنَصْفِ أَلْفٍ هِيَ وَاحِدَةٌ فَالْمَقْدَرُ غَيْرُ مُحَقَّقٍ، وَالْمُحَقَّقُ إِنَّمَا هُوَ الزِّيَادَةُ، وَهَذَا مِمَّا تُحَكِّمُهُ الْمَشَافَهَةُ وَتَوْضِئُهُ الْحِكَايَةُ وَيُثَبِّتُهُ الْإِخْتِبَارُ وَيَكْشِفُهُ الْحِسُّ.

“Bil ki mertebe ölçülerinin elifle belirlenmesi hususundaki ihtilaf lafzîdir, gerçek manada değildir. Şöyle ki; en alt mertebe kasırdır. Bu mertebeye yapılan en küçük ilave ile bir ikinci mertebe oluşur. Bu şekildeki ilavelerle en üst mertebeye ulaşılır. Bu ziyade edilen miktarın elif olarak veya yarım elif (1 hareke) olarak takdir edilmesi aynı şeydir. Çünkü bu ifadelerin tam karşılığı net ve kesin değildir. Kesin olan şey, yapılan ilavedir. Bunun keyfiyetini belirleyecek olan ancak müşafehedir. Bu miktarın ne kadar bir ilave ile karşılanacağı izah edilir, tecrübe ettikçe netlik kazanır ve artık his (olması gerektiği kadar ölçüyü tayin etmede) belirleyici olur” der.⁴³

İthaf sahibi de şöyle der: Med mertebeleri arasındaki farkı ifade ederken kullanılan değişik tabirler olabilir. Bazıları yarım elif derken bazıları da elif tabiri kullanmışlardır. Bütün bunlar uygulamayı kolaylaştırma amacı taşır ve en sağlıklı uygulama müşafehe, bol tekrar ve idmanla elde edilir.⁴⁴

Beş elif ekolüne göre mertebeteyn ve erbaa meratib'de elif-hareke karşılıkları şöyle gerçekleşir:

⁴² Ali b. Ahmed Sabra, *'İkdu'l-ferid fî fenni't-tecvîd*, thk: Şaban Muhammed İsmail, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li et-Tûras, ts., s. 103.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 326-327.

⁴⁴ el-Bennâ, *İthâf*, I, 161.

2.1. Beş Elif Ekolünde Kullanılan Ölçü ve Terimlerin Tablosu

Mertebeğe Göre:

Mertebeğe		Elif	Hareke
	Kasr	1	2
	1. Tevassut	3	4
	2. Tül	5	6

Meratib-i Erbaa Göre:

Meratib-i Erbaa		Elif	Hareke
	Kasr	1	2
	1. Fuveyka'l-kasr	2	3
	2. Tevassut	3	4
	3. Fuveyka't-tevassut	4	5
	4. Tül	5	6

Görüldüğü gibi beş elif ekolünde tül mertebesinin ölçüsü beş elif ve ona tekabül eden altı hareke ile sınırlandırılmaktadır.

3. Üç Elif ve Beş Elif Ekolünün Karşılaştırılması

Üç elif ekolünde, elif'in harekeli bir harfe olan ihtiyacı ile birlikte iki harekelik bir süre ile kendini gösterebileceği gerçeği, elif ölçüsü için her zaman geçerli kabul edilmiştir.

Beş elif ekolünde ise, sadece aslı med zemininde iki harekeye ihtiyaç onaylanmış, ilavelerin gerçekte bir harekelik artışlarla olduğu yaklaşımı benimsenmiştir. Bu değerlendirmeye aşağıdaki tablolar incelendiğinde iki ekol arasındaki bu ihtilafın sadece lafzî olduğu yani ıstılah tercihinden kaynaklandığı ve hareke karşılıkları baz alındığında aynı değerlerin öngörüldüğü anlaşılmaktadır.

3.1. İki Ekolün Karşılaştırılmasına Dair Tablo

Mertebeğe Göre:

Mertebeğe		Üç Elif Ekolünde Elif	Beş Elif Ekolünde Elif	Her İki Ekole Göre Hareke
	Kasr	1	1	2
	1. Tevassut	2	3	4
	2. Tül	3	5	6

Meratib-i Erbaaya Göre:

		Üç Elif Ekolünde Elif	Beş Elif Ekolünde Elif	Her İki Ekole Göre Hareke
Meratib-i Erbaa	Kasr	1	1	2
	1. Fuveyka'l-kasr	1.5	2	3
	2. Tevassut	2	3	4
	3. Fuveyka't-tevassut	2.5	4	5
	4. Tül	3	5	6

Arapça ve Türkçe bazı yeni çalışmalarda, ekol yaklaşımları gözetmeksinin bir elif=iki hareke denklemi kullanılmaktadır. Özellikle beş elif ekolünü benimseyen eserler üzerinde yapılan tahkik çalışmalarında bu problem daha çok göze çarpmaktadır (Dört elifin sekiz harekeye veya beş elifin on harekeye eşitlenmesi gibi). Konunun bu yaklaşımla izahının sağlıklı bir sonuca götürmesi mümkün görülmemektedir.

4. Medd-i Lâzım'ın Ölçülendirilmesinde İbnü'l-Cezerî ve Cumhur Görüşü

Sükûn-u lâzım'ın ne kadar bir medde ihtiyaç hissettirdiği ve hemzeye göre etkisinin ne derece kuvvetli olup olmadığı meselesi medd-i lâzım'ın ölçülendirilmesinde belirleyici olmuştur.

Sükûn-u lâzım ile meddin ziyâde edilmesine gerekçe olan durum Mekki el-Kaysî'nin *Kitabu'l-Keşf*'indeki ifadelerinde⁴⁵ net olarak görülmektedir:

“...وحروف المد سواكن، لم يُمكن أن يوصل إلى اللفظ بالمشدد ساكن قبله، فاجتلبت مَدَّة تقوم مقام الحركة يوصل بها إلى اللفظ بالمشدد، وكانت المدة أولى. لأن الحرف الذي قبل المشدد حرف مدّ، فزِيد في مَدِّه، لتقوم المدة مقام الحركة، فيُتوصل بذلك إلى اللفظ بالمشدد. وهذا إجماع من العرب والنحويين. والعلة في المد للساكن غير المشدد يقع بعد حروف المد واللين، كالعلة في المد للمشدد...”

Kendisi de sakın sayılan med harfi ve sonrasındaki sükûnun veya şeddenin yan yana telaffuzunda oluşan zorluk, iki sakının arasına med ilave edilmesiyle mümkün hâle gelmiş, böylece bu med harekeye bedel bir görev yaparak telaffuza imkân sağlamıştır.

⁴⁵ Kaysî, *el-Keşf*, I, 60-61.

Mekkî, konunun devamında bu ihtiyacı hemzeli medlerle kıyaslarken de şöyle der:

”واعلم أن المدَّ مع الساكن بعد حرف المد واللين، والمشدد بعد حرف المد واللين أقوى منه مع الهمزة بعد حرف المد واللين. وعلة ذلك أن حرف المد واللين إذا وقع بعده ساكن مشدّد أو غير مشدّد لا بد فيه من المد ضرورة، ليصل بالمدّة إلى اللفظ بالساكن. والهمزة إذا وقعت بعد حرف المد واللين، لك أن تدع إشباع المد في الكلام، فتقول: صائم وقائم بغير إشباع، قد تُثبِت الألف والهمزة ولا تُشعِ المد. فأما في القرآن فلا بُدَّ من إشباع المد اتباعاً للرواية..“

Med harflerinden sonra sukûn veya şedde gelmesiyle oluşan ziyade med ihtiyacının zaruret olduğunu ve bu ihtiyacın hemzeli örneklerde olduğundan daha kuvvetli olduğunun da altını çizmektedir. O, konuşma dilinde med harflerinden sonra hemze telaffuzunun, medde herhangi bir ilave yapmadan da mümkün olduğunu belirtir ve (صائم) ve (قائم) gibi kelimelerle buna örnek vererek, Kur'an okurken yapılan ziyâdenin rivayet gereği olduğunun altını çizir. Böylece Mekkî, sükûn-u lâzım ve muttasıl hemze arasındaki etki farkına dikkat çekerek sükûn-u lâzımın muttasıl hemzeden daha kuvvetli olduğunu belirtir.⁴⁶

Sükun'un hemzeden daha kuvvetli bir sebep olduğuna vurgu yapan klasik kaynaklardan biri de İbnü'l-Bâziş'in⁴⁷ (ö. 540/1145) *el-İknâ*'sıdır. İbaresini aynen şu şekildedir:⁴⁸

”وما مُدَّ لِساكنٍ بعده أَحَقُّ وأولى بتمكين المد مما مُدَّ لهمزة بعده“

İbnü'l-Cezerî ise; önce *et-Temhîd* adlı eserinde ve sonrasında *en-Neşr*'de medd-i lâzımın ölçüsü hakkında kendi görüşünü beyan ederken mevcut diğer görüşlere de gerekçeleriyle birlikte yer verir. Üstaz Gânim Kaddûrî el-Hamed'in tahkikini yaptığı *Temhîd*'deki ifadesi şöyledir:

⁴⁶ Kaysî, *el-Keşf* I, 68.

⁴⁷ Adı Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef b. el-Bâziş el-Ensârî el-Garnâtî'dir. İmam, muhakkik ve muhaddistir. *Kitâbu'l-iknâ' fi'l-kıraâtî's-seb'i* adlı eseri meşhurdur. H. 540'ta vefat etmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 83).

⁴⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef b. el-Bâziş el-Ensârî, *Kitâbu'l-iknâ' fi'l-kıraâtî's-seb'i*, I-II, thk. Abdülmecid Katâmiş, Şam: Dâru'l-Fikr, 1403/1983, I, 463.

”واختلف أهل الأداء في مقدار مدّ هذا وبابه، فقال قوم: هو دون ما مُدّ للهمز، أي طول مدّ عاصم لا حمزة، وهذا اختيار أبي الحسن السخاوي. وقال آخرون: هو أطول ما مد للهمز، وهو اختيار مكّي وغيره، وقال قوم: في قَدْر ما مُدّ للهمز، وهذا اختيار عثمان بن سعيد، وهو ظاهر كلام كثير من مصنفى كتب القراءات.

İbnü'l-Cezerî *Temhîd*'deki bu ifadeleriyle medd-i lâzım ölçülendirilmesinde üç ayrı görüşün varlığından bahsetmektedir:

1. Hemze sebebiyle yapılan meddin bir alt seviyesindeki ölçü kadar. Bu da Hamza'nın tûlu değil, Asım'ın meddi kadardır, diyerek kastettiği miktara açıklık getirir. Bu görüşün Ebu'l-Hasen es-Schâvî'nin⁴⁹ (ö. 643/1246) tercihi olduğunu belirtir.

İbnü'l-Cezerî bu kıyası yaparken hemzeli med için tûl ölçüsü öngörüsü ile hareket etmiştir. *Neşr*'inde, medd-i muttasıl bahsinin başında bu durumu açıklar.⁵⁰

2. Hemze sebebiyle yapılan medden biraz daha fazla olacak kadar. İfratlı med olarak ta ifade edilen bu görüşün de Mekkî el-Kaysî ve bazılarının tercihi olduğunu belirtir.

3. Bu son görüş ise; Hemze sebebiyle yapılan med ile aynı seviyede bir ölçüdür. Bu görüşün ise ed-Dânî tarafından tercih edildiğini ve pek çok ilm-i kıraat musannifinin de bu yönde kanaat ifade ettiklerini belirtir.

İbnü'l-Cezerî'nin kendisinin de bu görüşte karar kıldığını eserlerini taradığımızda net olarak görmemiz mümkündür. Hatta *Neşr*'inde bu görüşü cumhur görüşü olarak vurgulamakta ve medd-i lâzımın ifratsız tûl/işbâ ölçüsüyle uzatılması hususunda kurrâ arasında icmâ olduğunu ve öteden beri aralarında bir ihtilafın kaydedilmediğini de belirtmektedir.⁵¹

”فإن القراء مُجمِعون على مدّه مشبّعاً قدرا واحدا من غير إفراط، لا أعلم بينهم في ذلك خلافا سلفا ولا خلفا إلا ما ذكره...” إلى آخره..

⁴⁹ Adı Alemuddin Ebu'l-Hasen el-Hemedânî es-Schâvî'dir. Kıraat, tefsir, nahiv ve dil bilimlerinde meşhur bir üstattır. Şam'da kıraat okutmuştur. Mısır'a giderek eş-Şâtîbî'den okumuştur ve hocasının nazmını ilk defa şerh yazmak ona nasip olmuştur. Bu önemli şerhin adı *Fethu'l-vasid fi şerhi'l-kasid* dir. (İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 568-571).

⁵⁰ bk: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 314-315.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 317.

İfadenin sonundaki farklı görüş sahiplerine biraz sonra değineceğiz...

Ayrıca *Neşr*'de: "Sükûn-u lâzım'dan ötürü yapılan med ölçüsünün işbâ' olduğu netlik kazanmaktadır." şeklinde tekrar bu ölçüye vurgu yapar.⁵²

İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'de de yine aynı terimi kullanır.⁵³

..... وَأَشْبَعُ الْمَدَّ لِسَاكِينَ لَزِمَ

Bu ifadeyi oğlu Ahmed b. Muhammed b. el-Cezerî (İbnü'n-Nâzım)⁵⁴ (ö. 835/1427) *Tayyibe Şerhi*'nde açıklarken şöyle der: "Sükûn-u lâzım ile oluşan medde bütün kurrâ tek mertebe uygulamış ve işbâ' yapmışlardır."⁵⁵ der.

Bu ölçüyü *Mukaddime*'de ise tûl ıstılahı ile belirtmektedir.⁵⁶

فَلَا زِمَ إِنْ جَاءَ بَعْدَ حَرْفِ مَدٍّ سَاكِينَ حَالَيْنِ وَبِالطُّوْلِ يُمَدُّ

Burada İbnü'l-Cezerî'nin işbâ'dan hangi mertebeyi kastettiğini yine kendi açıklamasıyla görmek yerinde olacaktır. *Neşr*'inde medd-i muttasıl mertebeleri hakkında bilgi verirken; ed-Dânî ve onunla aynı görüşte olan bir gruba göre dört mertebe olduğunu belirtir ve bunları şöyle sıralar: "إشباع، ثم دون ذلك،" ⁵⁷ derken, bu ifadelerde en üst mertebenin işbâ' olduğu net olarak görülmektedir. Müellif bu terimi bazen ifratsız tûl terimiyle aynı maksatla kullanmaktadır.⁵⁸

52 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 335.

53 İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr*, tsh: 'Ali Muhammed ed-Dabbâ', Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhü, 1950, s.17.

54 Adı Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Bekir Şihâbuddin el-Cezerî'dir. Babası İbnü'l-Cezerî'den okumuş ve onun meşhur nazmı *Tayyibe*'yi şerhettiğinden ötürü İbnü'n-Nâzım lâkabıyla meşhur olmuştur. Babası oğlundan şu övgü dolu sözlerle bahseder: "Ben Mekke'de mücavir olarak kalırken o Mısır'da idi ve benim yokluğumda *Tayyibe*'yi şerhetmiş. Benim *Tayyibe*'ye sonradan yaptığım haşiyelerin eklendiği nüsha yanında olmadığı hâlde çok başarılı bir şerh olmuş. Sonra tecvide dair mukaddime ve ulûm-u hadisteki mukaddime nazımlarımı da başarılı bir şekilde şerhetti. Bursa Ulu Cami'de imamlık yaptı. (İbnü'n-Nâzım, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Bekir Şihâbuddin, *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr*, Mısır: el-İdaratü'l-Âmme li'l-Me'âhidi'l-Ezheriyye, 1977, s. 5).

55 İbnü'n-Nâzım, *Şerhu tayyibetü'n-neşr*, s. 70.

56 İbnü'l-Cezerî, *Manzumetü'l-mukaddime*, thk. Eymen Ruşdi Süveyd, IV. bs., Cidde: Dâr-u nûri'l-mektebât, 2003, s. 7.

57 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 316.

58 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 317.

Medd-i lâzımda işbâ' ölçüsünü veren bir önemli kaynak da *el-İknâ'* adlı eserdir.⁵⁹

İmam eş-Şâtıbî de⁶⁰ (ö. 590/1193) tûl/işbâ' ölçüsü takdir eder. *Hırzül-emânî*'sindeki ifadesi şöyledir:⁶¹

وَعَنْ كُلِّهِمْ بِالْمَدِّ مَا قَبْلَ سَاكِنٍ وَعِنْدَ سُكُونِ الْوَقْفِ وَجْهَانِ أَصْلًا
وَمُدٌّ لَهُ عِنْدَ الْفَوَاتِحِ مُشْبَعًا وَفِي عَيْنِ الْوَجْهَانِ وَالطُّولُ فُضْلًا

Ali Muhammed ed-Dabbâ' bu ifadeleri şerh ederken: "Sükûn-u lâzım-dan önceki med harfinin (meşhur olan görüşe göre) üç elif yani altı hareke uzatılması gerekir. Sükûn-u ârızda ise tevassut ve tûl olmak üzere iki vecih asıldır demektedir. İkinci beyitte ise, bazı sure başlarındaki haruf-u mukattaadan medd-i lâzım olanlarda işbâ' yapılır, ayn (عَيْنٌ) harfinde ise tercih edilen uygulamanın tûl olduğunu ve tevassutun da alınabileceğini belirtir."⁶²

Yakın dönemin önemli kaynaklarından *Nihâyetül-kavli'l-müfid* ve *Hidâyetül-karî*'de de medd-i lâzımın altı harekeye tekabül eden tûl ile ölçülendirildiğini görmekteyiz.⁶³

⁵⁹ İbnu'l-Bâziş, *Kitâbu'l-iknâ'*, I, 478.

⁶⁰ Adı Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Firruh eş-Şâtıbî'dir. H. 538 yılında Endülü'sün Şâtıba kasabasında doğmuştur. Gözleri doğuştan görmeyen eş-Şâtıbî, ed-Dâni'nin *et-Teyşir* isimli kitabını ezberlemiş sonra Mısır'a giderek orada bu eseri *Hırzül-emânî ve vecihât-tehâni* ismiyle manzum olarak özetlemiştir. eş-Şâtıbiyye ve *kasidetül-lâmiyye* olarak meşhur olan bu kıymetli eser hâlen bütün İslâm âleminde en çok takip edilen ve ezberlenen kıraat eseri olma özelliğini sürdürmektedir. Bundan başka *Kasidetür-râiyye* olarak meşhur *Akiletü etrabî'l-kasâid fî esne'l-mekasid* isimli manzum eseri ve Addül-Ây ilminde meşhur *Râiyye* nazmı *Nâzimetü'z-züher* eserlerinin en önemlilerindendir. Kahire'de 590/1193 yılında vefat etmiştir. (İbnu'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurra'*, I-II, nşr. G.Bergstraesser, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1980, II, 20-23).

⁶¹ el-Kasım b. Firruh b. halef b. Ahmed eş-Şâtıbî, *Metnü's-şâtıbiyyeti el-müsemma hırzül-emânî ve vecihât-tehâni fî'l-kıraâtî's-seb'i*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî, V. bs., Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2010, s. 15.

⁶² Ali Muhammed ed-Dabbâ', *Şerhu's-şâtıbiyyeti el-müsemma irşâdî'l-mürîd ilâ maksûdi'l-kasid*, Kahire: Mektebetü ve matbaatü Muhammed Ali Subeyh ve evlâduhü, ty., s.53.

⁶³ Muhammed Mekki Nasr, *Nihâyetül-kavli'l-müfid fî ilmi't-tecvîd*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1349/1930, s. 137; el-Mersafî, *Hidâyetül-karî*, s. 339.

Medd-i lâzım ile ilgili bir diğer mesele de, çeşitleri arasında farklı ölçülerin takdir edilmesi yaklaşımıdır. Bazıları şeddelilerde sakin örneklerden daha fazla meddi öngörmüşlerdir. Bununla birlikte, her iki durumda da “ictimâi sâkineyn vuku bulmuştur” gerekçesiyle herhangi bir ayırım gözetmeksizin aynı miktarda ölçünün takdir edilmesi yaygın olan görüş olarak benimsenmiştir.⁶⁴ Dâni'nin *Câmiu'l-beyân*'ında⁶⁵ ve İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'inde⁶⁶ tercihleri bu yöndedir. *Tembîd*'deki ifadelerine baktığımızda ise İbnü'l-Cezerî'nin daha önce bu görüşte olmadığını ve medd-i lâzım çeşitleri arasında tefâvut yanlısı olduğunu anlıyoruz. Oradaki kanaatini şöyle belirtir:⁶⁷

”واختياري التفعيل، ففي نحو: (أتحاجوني) مذهب أبي عمرو، وفيما سكونه لازم غير المشدد، نحو: (ن، م، س، ل) في فواتح السور، مذهب مكّي. وفيما سكونه عارض للوقف، نحو: (نستعين)، (كارهون) أنصار مذهب السخاوي.“

Şeddeli medd-i lâzımlarda Dâni'nin ölçülerini, hurûf-u mukattaalar-daki şeddesizlerde Mekki'nin ve medd-i arızlarda ise Sehâvî'nin ölçülerini desteklediğini ifade eder.

Neşr'de bu tercihten vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Orada:

”وذهب الجمهور إلى التسوية بين مدّ المدغم والمظهر في ذلك كلّ، إذ الموجب للمد هو التقاء الساكنين، والتقاءهما موجود فلا معنى للتفصيل بين ذلك..“
diyerek⁶⁸ Dâni'nin de aynı kanaatte olduğunu belirtir ve *Câmiu'l-beyân*'daki sözlerini⁶⁹ nakleder. Bahsin ilerisinde tercihini şu ifadelerle tekrar vurgular:⁷⁰
”وكذلك لا أمتنع التفاوت في المد اللازم على ما قدّمْتُ إلا أنّي أختار ما عليه الجمهور، والله الموفق.“

⁶⁴ Kaysi, *el-Kesf*, I, 66; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 318.

⁶⁵ Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dâni, *Câmi'u'l-beyân fî'l-kıraat es-seb'î*, Kulliyetu ed-Dirâsâtî'l-'Ulyâ ve el-Bahsi'l-İlmî, I. bs., BAE: Câmiatu eş-Şârika, 2007, II, 506.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 318.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *et-Tembîd*, s. 174-175.

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 318.

⁶⁹ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, II, 506.

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 334.

5. Medd-i Lâzım Ölçülendirilmesinde Farklı Görüşler ve Değerlendirilmesi

Biraz önce *Temhid*'den medd-i lâzım ölçülendirilmesindeki üç görüşü nakletmiştik. Bu ihtilafa *Neşr*'de de yer verdiğini görüyoruz. Orada ne dediğine kaynağın bizzat kendisinden bakacak olursak;

”فإن القراء مُجْمِعُونَ عَلَى مَدَّةٍ مُشْبَعًا قَدَرًا وَاحِدًا مِنْ غَيْرِ إِفْرَاطٍ، لَا أَعْلَمُ بَيْنَهُمْ فِي ذَلِكَ خِلَافًا سَلَفًا وَلَا خَلْفًا إِلَّا مَا ذَكَرَهُ الْأُسْتَاذُ أَبُو الْفَخْرِ حَامِدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَسَنَوَيْهِ الْجَاغَانِيُّ فِي كِتَابِهِ (حِلْيَةُ الْقُرَّاءِ) نَصًّا عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ مِهْرَانَ، حَيْثُ قَالَ: (وَالْقُرَّاءُ مُخْتَلِفُونَ فِي مِقْدَارِهِ، فَالْمُحَقِّقُونَ يَمْدُونَ عَلَيْهِ قَدْرَ أَرْبَعِ أَلْفَاتٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْدُ عَلَى قَدْرِ ثَلَاثِ أَلْفَاتٍ، وَالْحَادِرُونَ يَمْدُونَ عَلَى قَدْرِ أَلْفَيْنِ، إِحْدَاهُمَا الْأَلْفُ الَّتِي [بَعْدَ الضَّادِ مِنَ (الضَّالِّينَ)]، وَالثَّانِيَةُ الْمَدَّةُ الَّتِي أُدْخِلْتَ بَيْنَ السَّاكِنَيْنِ لَتَعْدِلَ حَرَكَةً..]“

“Medd-i lâzımın ifratsız tûl/işbâ ölçüsüyle uzatılması hususunda kurrâ arasında icmâ söz konusudur ve öteden beri aralarında bu konuda bir ihtilaf görmedim. Ancak üstaz Ebu'l-Fahr Hamid b. Ali b. Hasneveyh el-Câcânî⁷¹ (ö. H. 600'den sonra) *Hilyetü'l-kurra* adlı kitabında Ebû Bekir b. Mihran'dan⁷² (ö. 381/991) bir nakil yaparak; Kurra arasında miktar hususunda farklı bir tutum vardır der. O nakle göre tahkik ile okuyanlar⁷³ medd-i lâzımı dört elif miktarı uzatırlar. Onlardan üç elif miktarı uzatanlar da vardır. Hadr ile

71 “Ebu'l-Fahr Hamid b. Ali b. Hasneveyh el-Câcânî el-Kazvîni, *Hilyetü'l-kurra ve zînetü'l-ikra* adlı eserin müellifidir. İmam ve nakilleriyle seçkin biridir. Birçok kıraat kitabından rivayetlerde bulunmuştur. Kimden okuduğuna dair bilgi sahibi değilim, ancak H. 600'den sonra yaşadığını biliyoruz.” (İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 202).

72 Adı Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihran el-Esbehânî'dir. H. 295'te doğmuştur. Kıraate dair yazdığı eserler onun ne derece alana vukûfiyeti olduğunu göstermesi açısından önemlidir. O yüzden kendisinin adı zikredilirken “Üstaz” diye bahsedilir. Özellikle on kıraatte *el-Gaye* ve *eş-Şâmil* iki önemli eseridir. İbnü'l-Cezerî İbn-ü Mihran'dan pek çok alıntı yapmıştır. Ayrıca *el-Mebsut fi'l-kıraati'l-aşr* isimli önemli bir eseri, *el-Meddât* adında alanında ilk sayılan bir eser ve otuza yakın Kıraat ve Ulum-u Kur'an'a dair telifi olduğu nakledilir. H. 381'de Nisabur'da vefat etmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 49; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihran el-Esbehânî, *el-Mebsut fi'l-kıraati'l-aşr*, thk: Subey' Hamza Hâkimî, Dimeşk: Matbü'ât Mecma'ı el-Lugati el-Arabiyye, ts., s. 3-4; İbn Mihran, *el-Meddât fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk: Huseyn Halef Salih el-Hulv, Sa'dûn Azzâvî 'Uleyvî, Tikrit: Câmî'atu Tikrit/Kulliyetu el-Âdâb, Mecelletu “*Âdâb el-Ferâhidî*”, 25 (2016), s. 1-7).

73 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, thk: Süveyd, 2/1018.

okuyanlar ise iki elif miktarı uzatırlar. İlki (الضالین) kelimesinde (ض) harfinden sonraki med harfî, ikincisi ise iki sakin arasına ilave edilen ve hareke yerine geçen uzatmadır...”⁷⁴ şeklinde bir ibare vardır.

Bu ifadelerde hadr okuyanlar için öngörülen iki eliflik ölçüden ne kastedildiğine açıklık getirilmiş ve aslî med ile birlikte iki elif olduğu vurgusu yapılmıştır.

Bu ifadeler ilk kaynak olarak görünen H. 381’de vefat eden İbnu Mihran’ın *el-Meddât fi’l-Kur’ani’l-Kerim* adlı eserinde yer aldığı şekilde aktarılmıştır.

Üstaz Gânim Kaddûrî el-Hamed’in ifadesine göre *Kasîde-i Hakaniyye* nazmından sonra ilk tecvid kitabı Ebu’l-Hasen Ali b. Cafer es-Se’îdî’nin⁷⁵ (ö. 410/1019’dan sonra) *Kitâbu’t-tenbîh ale’l-lahni’l-celiyyi ve’l-lahni’l-hafıyy* adlı eseridir.⁷⁶ Es-Se’îdî’den önce yaşayan İbnu Mihran’ın bu eseri ise, med konusunda müstakil olarak yazılmış ilk eser sayılır. Hatta denilebilir ki, medlere elif miktarı ile ölçü takdiri yapan ilk eserdir.⁷⁷ Tikrit Üniversitesine bağlı Kuliyetu el-Âdâb’ın çıkardığı, *Âdâb el-Ferâhîdî* adlı derginin 2016 yılında basılan 25.ci sayısında tahkikli olarak neşredilmiştir.

İbnu Mihran’ın yukarıda geçen ifadelerinin bir kısmını Ebu’l-Alâ’ el-Hemezânî’nin de naklettiği görülmektedir. H. 569’da vefat eden el-Hemezânî el-Câcânî’den önce yaşamıştır. *et-Temhîd fi’l-ilmî et-tecvîd* adlı eserinde bu nakilden sonra (كُلُّ مَنْ نَقَصَ تَحْقِيقَهُ نَقَصَ مَدًّا) şeklinde bir yorum da yaparak, okuyuş hızı arttıkça ölçünün küçülmesinin söz konusu olmadığını, ancak med süresinin azaldığını vurgulamayı gerekli görmüştür.⁷⁸

⁷⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 317; İbn Mihran, *el-Meddât*, s. 18.

⁷⁵ Adı Ebu’l-Hasen Ali b. Cafer es-Se’îdî er-Râzî el-Hazzâdır. Ebû Bekr en-Nakkaş, Ahmed eş-Şezâî ve el-Hasen el-Mutavvî’î gibi ünlü hocalardan okumuştur. Önce Irak’ta daha sonra Şiraz’da yaşamıştır. Faris diyarının hocası olarak ün yapmıştır. *İhtilâfî’l-kurra es-semâniyeh* adında sekiz kıraate dair bir eseri, *Kitâbu’t-tenbîh ale’l-lahni’l-celiyyi ve’l-lahni’l-hafıyy* ve *Kitâbu ihtilâfî’l-kurra fi’l-lâmi ve’r-râi* önemli eserleri arasındadır. H. 410 yılına kadar hayatta olduğu biliniyor. (İbnü’l-Cezerî, *Gayetü’n-nihâye*, I, 529; Ali b. Cafer es-Se’îdî, *Kitâbu ihtilâfî’l-kurra fi’l-lâmi ve’r-râi*, thk: Gânim Kaddûrî el-Hamed, Leeds/İngiltere: *Mecelle’ul-Hıkme*, 8/241-253, 1996, s. 241-244; es-Se’îdî, *Kitâbu’t-tenbîh ale’l-lahni’l-celiyyi ve’l-lahni’l-hafıyy*, thk: Gânim Kaddûrî el-Hamed, Bağdat: *Mecelle-tü’l-Mücemma’i’l-ilmî el-İrâkî*, 36/2, 1985, s. 245).

⁷⁶ es-Se’îdî, *Kitâbu’t-tenbîh*, s. 240.

⁷⁷ İbn Mihran, *el-Meddât*, s. 9.

⁷⁸ Ebu’l-Alâ’ el-Hasen b. Ahmed el-Hemezânî el-‘Attar, *Et-Temhîd fi’l-ilmî et-tecvîd*, thk: Cemaluddin Muhammed Şeref, Mecdi Fethî es-Seyyid, Tanta: Dâru es-Sahabe li’t-Turâs,

İbnü'l-Cezerî, el-Câcânî'den yaptığı bu nakilden sonra İmam es-Sehâvî'nin görüşüne yer verir ve meşhur *Kasîde-i nûniyye*'sindeki⁷⁹ şu beyitini nakleder:

وَالْمَدُّ مِنْ قَبْلِ الْمُسَكَّنِ دُونَ مَا قَدْ مَدَّ لِلْهَمْزَاتِ بِاسْتِيقَانٍ

Sehâvî'ye göre medd-i lâzım; hemzeli medlerdeki en üst ölçü olan tûl miktarının altında ve tevassutun üstünde bir ölçüde⁸⁰ uzatılmalıdır.⁸¹

Kasîde-i nûniyye'yi şerh eden İbnu Ummi Kasim el-Murâdî⁸² (ö. 749/1348), “Medd-i lâzımın ölçüsü medd-i tabii miktarı da hesaba dâhil edilerek iki elif olarak verilir.” der.⁸³ El-Murâdî, Câberî'nin⁸⁴ (ö. 732/1332) *el-Vâdîha fî tecvidi'l-Fâtîha* adındaki nazmını şerh ederken de aynı kanaati belirtmektedir.

Kasîde-i nûniyye'ye şerh yazan muasır kıraat ilmi araştırmacılarından Cemalüddin Muhammed Şeref de, Sehâvî'nin böylece cumhurdan ayrı ola-

2005, s. 277.

79 Kasidenin adı *Umdetü'l-mufid ve uddetu'l-mecid fî marifeti't-tecvîd*'dir. İlgili beyit 8. beyittir. (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, thk: Eymen Ruşdi Süveyd, I. bs., İstanbul: Dâru'l-Gavsânî, 2018, 2/1018.)

80 bk: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 318; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 174; Molla Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehul-fikriyye*, ss. 225-226.

81 İbnü'l-Cezerî bu ölçünün Asım'ın meddi (yani tevassut ve tûl arası) ile aynı olduğunu açıklar. bk: İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 174.

82 Adı Ebû Muhammed Bedruddin Hasen b. Kasim b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî el-Misrî'dir. Mısır'da dünyaya gelmiş Fas'ta yaşamıştır. Tefsir, Kıraat, Fıkıh ve Nahiv-Sarf ilimlerinde döneminde öne çıkan bir şahsiyettir. On ciltlik bir Kur'an tefsiri, *Şâtıbiyye Şerhi ve Elfiyyetu İbn Malik Şerhi* eserleri arasında sayılabilir. H. 749'da vefat etmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 227-228).

83 Bedruddin Hasan b. Kasim b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî, *el-Müfîd fî şerhi umdeti'l-mecid fî'n-nazmı ve't-tecvîd*, thk. Cemal es-Seyyid er-Rifâ'i, Mısır: Mektebetü evlâdi's-şeyh li't-türâs, 2001, s. 83-83.

84 Adı Burhânuddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halil el-Ca'berî'dir. Meşhur Kıraat âlimi, muhaddis ve fakih. Kıraat ilminde İbnü'l-Hayr İbrâhîm b. Mahmûd el-Ezcî'den de icâzet aldı. Muhtelif ilim dallarında telif ettiği 150 kadar eseri olduğu zikredilir. Bunlar arasında *Kenzü'l-meânî fî şerhi hırzî'l-emânî*, *Cemiletü erbâbi'l-merâsîd fî şerhi 'akıleti etrâbi'l-kasâid*, *Hulâsatü'l-ebbâs fî şerhi nehcî'l-kırâati's-selâs*, *el-Meded fî marifeti'l-aded* adlı eserler sayılabilir. Ca'berî, 732/1332'de Beledülhalil'de vefat etmiştir. İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 21; M. Kemal Atik, “Ca'berî”, *DİA*, 2011, VI, 527-528).

rak hemze sebebiyyetini sükûn sebebiyyetinden daha kuvvetli gösterdiğini ifade eder.⁸⁵

İbnu'n-Nâzım *Mukaddime* şerhinde el-Ehvâzî'nin⁸⁶ de (ö. 446/1055) Sehâvî ile aynı görüşte olduğunu kaydeder.⁸⁷

Üstaz Eymen Ruşdî, *Neşr* tahkikinde yukarıdaki beyti yorumlarken Ebu'l-Alâ' el-Hemezânî'nin de *Gâyetu'l-İhtisâr* adlı eserinde⁸⁸ Sehâvî'ye benzer bir yaklaşımda olduğunu belirtir ve İbnü'l-Cezerî'nin beyitteki ifadeye bir ölçü tahsis etmesini (”دون”) لم يظهر لي وجهه تقييد الجزري لبيت السخاوي بأنه ”دون”) diyerek sorgular.⁸⁹

Sehâvî, hocası İmam eş-Şâtıbî'nin nazmına yaptığı şerhte medd-i ârız'da işbâ' vechi gerekçesinde, sükûn-u lâzıma benzetildiğinden bahsederek de aslında onun kuvvetine ve lüzumuna vurgu yapmış olmaktadır.⁹⁰

es-Sehâvî'ye izafe edilen bu görüşün geriye doğru izlerini takip ettiğimizde karşımıza oldukça klasik bir eser daha çıkar. Bu eser geride İbnu Mihran'ın *el-Meddât* adlı eserini tanıtırken bahsettiğimiz es-Se'îdî'nin *Kitâbu't-tenbih ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafiyi* adlı eseridir. Müellif Ebu'l-Hasen Ali es-Se'îdî bu eserinde Fâtiha suresiyle ilgili meseleleri izah ederken (الضَّالِّينَ) kelimesinde meddin vasat bir ölçüde yapılmasını ve bu ölçünün de (طَائِعِينَ)⁹¹ ve (خَائِفِينَ)⁹² gibi hemzeli medlerde olan ölçünün bir altında olması gerek-

85 Cemalüddin Muhammed Şeref, *Hedyü'l-Mecid fi şerhi kasidetey el-Hakani ve's-Sehavi fi't-tecvîd* (thk.), Tanta: Dâru es-Sahabeti li et-türa, ts., s. 38.

86 Adı el-Hasen b. Ali b. İbrahim b. Yezdâd b. Hürmüz el-Ehvâzî'dir. H. 362 de Ehvâz'da doğmuş ve orada yetişmiştir. Döneminde en âli senede sahip olarak kurrânın üstazı sayılırdı ve aynı zamanda muhaddis oluşu da öne çıkardı. H. 391'de Şam'a gitmiş ve 446/1055 yılında vefat edene kadar orada ikamet etmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 220-222).

87 İbnu'n-Nâzım, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Bekir Şihâbüddîn, *el-Havâşî'l-müf'hime fi şerhi'l-mukaddime*, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, h. 1309, s. 36.

88 Ebu'l-Alâ' el-Hemezânî el-'Attar, *Gayetü'l-İhtisâr fi kiraâtî'l-aşerati eimmeti'l-emsar*, thk: Eşraf Muhammed Fuad Talat, I. bs., Cidde: el-Cemaatu'l-hayriyye li tahfızı el-Kur'a-ni'l-Kerim, 1994, I/259.

89 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, thk: Süveyd, 2/1018.

90 es-Sehâvî, *Fethu'l-vasid*, II, 278-280.

91 Fussilet, 41/11.

92 Bakara, 2/114.

tiğini söyler.⁹³ Buradaki ifadesinde elif veya hareke cinsinden herhangi bir ölçü vermemektedir.

Şehâvî'den sonra Burhânuddîn el-Câberî'nin de benzer görüşte olduğunu görüyoruz. Bizi bu kanaate sevkeden *el-Vâdıha fî tecvidi'l-Fâtıha* adlı manzum eserindeki şu ifadesidir:

”وَضَاعِفٌ لِّمَدِّ الْهَآوِي لِلْسَاكِنِينَ بَلْ لِّعَارِضِهِ أَقْصَرُ أَوْ فَوْسِطٌ أَوْ ائْمَدٌ

Câberî'nin (ضَاعِفٌ) lafzı ile ne kastettiğini bu nazmı şerheden İbnu Umî Kasim el-Murâdî şu şekilde yorumlamaktadır:⁹⁴

”وَمَعْنَى (ضَاعِفٌ) أَي: زِدْ عَلَيْهِ مِثْلَهُ، فَيَصِيرُ الْمَدُّ مَقْدَارَ أَلْفَيْنِ لِكُلِّ مِقْدَارِ الْقِرَاءِ، وَهُوَ دُونَ مَا يُمَدُّ لِلْهَمْزِ، فَإِنْ أَطْوَلَ مَرَاتِبَ الْمَدِّ لِلْهَمْزِ مَقْدَارُ ثَلَاثِ أَلْفَاتٍ..“

Bu nakil bize Câberî ve Murâdî'nin medd-i lâzıma iki eliflik bir ölçü takdir ettiğini göstermektedir.

Yine klasik kaynaklardan sayılan *el-Mûdıh fî't-tecvîd* adlı eserde Abdulvehhâb el-Kurtubî⁹⁵ (ö. 461/1068), es-Şehâvî'den yaklaşık iki asır önce medd-i lâzım ve medd-i muttasıl sebeplerinin aynı kuvvette değerlendirilmesi gerektiğini ve kurrânın ekserisinin de bu yaklaşımda olduğunu söyler. Bu görüş, İbnü'l-Cezerî'nin *Temhîd*'de Dâni ve ekseriyetin tercihi dediği görüşle örtüşmektedir.

el-Kurtubî'nin ifadesi şöyledir: “Son dönemlerde bazıları (bu ifadeyle muhtemelen İbnu Mihrân, es-Se'îdî ve el-Ehvâzî gibi zevâta gönderme yaparak) (الضالين) ve benzerlerindeki meddin hemzeli medlerden daha az olması gerektiğini söylemektedirler. Hâlbuki cumhur-u kurrâ bu iki meddin mütesâvî olduğunu ifade ederler. Bu görüşe göre her iki meddin gerekçeleri arasında önemli bir fark yoktur. Birinde med, iki sakinin arasına

⁹³ es-Se'îdî, *Kitâbu't-tenbîh*, s. 265.

⁹⁴ Bedruddin Hasan b. Kasım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî, *Şerhu'l-vâdıha fî tecvidi'l-Fâtıha*, Riyad: Mektebetu Câmiatu Melik Su'ûd, Nr: 6626, 1346/4, vr. 6a.

⁹⁵ Adı Abdulvehhâb b. Muhammed b. Abdulvehhâb b. Abdulkuddûs el-Ensârî el-Kurtubî'dir. H. 403'te doğmuştur. Ebû Ali el-Ehvâzî'den (ö. 446/1055) okumuştur. Önemli eserlerinden biri *el-Miftâh fî'l-kıraat* adlı eserdir 461/1068 senesinde Kurtuba'da vefat etmiştir. (İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihâye*, I, 482).

girerek sakine güç katmış ve telaffuza imkân sağlamış, diğerinde de hemze gibi güçlü bir harften önce zayıf olan med harfine destek için araya girmesi gerekmektedir.”⁹⁶ der.

Medd-i lâzım ölçüsünün kaynaklarda farklı ölçülerde verilmesinin bir nedeni de bazılarının medd-i tabii miktarını ölçüye dâhil edip etmediklerini belirtmemeleridir. Bu hususa dair *el-Minehu'l-fikriyye*'deki şu yorum dikkat çekmektedir: “Medd-i lâzıma tûl ölçüsü olarak iki elif takdir edenler bu ölçüye medd-i tabii miktarını dâhil etmemişlerdir. Medd-i tabinin bir eliflik ölçüsüyle birlikte düşünüldüğünde tûlun en alt sınırı olan üç elifin kastedildiği anlaşılabacaktır.”⁹⁷ der.

Farklılıklarda dikkat çeken bir husus da; medd-i lâzım için öngörülen mertebeye ölçü takdir edilirken, kaynakların bunu kendi tercih ettikleri ekole göre verdikleri görülmektedir. Örneğin, İbnü'n-Nâzım şöyle der: “Edâ ehli sure başlarındaki huruf-u mukattaada oluşan medd-i lâzımları işbâ' yapmada ittifak etmişlerdir, diğer çeşitlerde ise ihtilaf ederler. Bir kısmı; medd-i lâzım çeşitleri arasında ayırım yapmaksızın iki elif ölçüsünde tûl yapmayı tercih ederler. *Mukaddime*'deki (وبالطول يمد)⁹⁸ ifadesiyle babasının da bu kanaatte olduğunu belirtir. “bir elif miktarı uzatanlar, medd-i tabii ile birlikte iki elif olarak, iki elif miktarı uzatanlar da medd-i tabii ile birlikte üç elif uzatmış olurlar.” der.⁹⁹

Özellikle ülkemizde takip edilen kaynaklardan *Umdetü'l-Hullân* müellifi Muhammed Emin Efendi¹⁰⁰ (ö. 1275/1858) son eseri *Zubru'l-Erib*'de

96 Abdulvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdîh fi't-tecvîd*, thk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed, I. bs., Ürdün: Dâr-u Ammar, 2000, s. 135-136.

97 Molla Aliyyü'l-Karî, Ali b. Sultan Muhammed, *el-Minehu'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimetü'l-cezeriyye*, thk. Üsâme Atayâ, II. bs., Şam: Dâru'l-Gavsâni li'd-dirasâti'l-Kur'aniyye, 2012, s. 225.

98 İbnü'l-Cezerî, *el-Mukaddime*, s. 7.

99 İbnü'n-Nâzım, *el-Havâşî'l-müf'hime*, s. 36.

100 Adı Muhammed Emin b. Abdullah b. Muhammed Salih'dir. Abdullah Efendizade künyesi ile meşhurdur. Muhammed Emin Efendi olarak da anılır. Kıraatleri babası Abdullah el-Eyyübî'den (ö. 1252/1836) İtilâf mesleği ekolünden okuyarak h. 1227'de icâzet aldı. Önemli eserlerinden bazıları şunlardır: *Umdetü'l-hullân fi idâhi zûbdeti'l-irfân* (Hamid b. Abdilfettah el-Paluvî'nin eseri *zûbdetü'l-irfân* şerhi), *Bâbu'l-idgâmi'l-kebir risalesi*, *Zubru'l-erib fi idâhi'l-cem'i bi't-takrîb*. (Muhammed Emin Efendi, b. Abdullah b. Muhammed Salih (Abdullah Efendizade), *Umdetü'l-hullân fi idâhi zûbdeti'l-irfân*, İstanbul: Esad Karahisarizade Matbaası, h. 1287, s. 3, 527; bk: el-Mersafî, *Hidâyetü'l-karî*, ss. 713-714).

bu ölçüyü fuveyka't-tevassut olarak vererek konuyu şöyle açıklamaktadır: “Medd-i lâzımda meddin iyice belli edilmesi gerekir, kasr edilmesi lahn-i celi olup tertil erbabı tarafından asla onaylanmamıştır. Hangi mertebede med edileceği konusu ise *meslek* sahiplerinin *tarik* öncülerinden aldıkları usule göre farklılık gösterir. İtilâf¹⁰¹, Sûfî¹⁰² ve Ataullah¹⁰³ mesleklerinde takdir edilen ölçü dört eliftir. Mutkîn¹⁰⁴ mesleğinde ise iki buçuk eliftir”¹⁰⁵ dedikten sonra, bu ölçülerin kaynağına işaret ederek sözüne şöyle devam etmiştir: “Sükûn-u lâzımın bulunduğu bütün örneklerde geçerli bir kural olmak üzere şunu söylemek mümkündür. Muhakkik ve müdakkik bir ilim otoritesi olan İmam es-Sehâvî ile birlikte hareket eden birçok yetkin zevâtın görüşüne göre medd-i lâzımın mertebesi, muttasıldaki en üst mertebe olan tûlun bir altıdır. İtilâf, Sûfî ve Ataullah mesleklerinde tûl ölçüsü beş eliftir. Bu miktarın bir alt mertebesi fuveyka't-tevassuttur ve böylece medd-i lâzımın bu mesleklerdeki ölçüsü dört elif olmuş olur. Mutkîn mesleğinde ise; medd-i muttasıl gibi hemzeli bir medde en üst mertebe üç elif olduğuna göre, medd-i lâzımdaki mertebesi de iki buçuk elif olur.” der.¹⁰⁶

101 İtilâf mesleğinin öncüsü Yûsuf Efendizade (ö. 1167/1753)'dir. *el-İtilâf fî vücûhi'l-İhtilâf* adlı eserinde, İstanbul tarikinin usulünü azîmet cihetiyle ele alarak tercihlerini beyan etmiş ve zamanla mesleği de bu eserin adı ile tanınmıştır. Seb'a ve aşere tariklerinde mertebeteyn ve erbaa meratibi, takribte ise sadece erbaa meratibi uygulamıştır (bk. Akdemir, Mustafa Atilla, “Medrasetül-ikrai fî Türkiyâ ve ehemmi simâtiâh ve şüyûhiâ”, *Bubûsu mültekkâ kibârî'l-kurraî'l-âlemi'l-İslâmî*, 4-6 Kasım 2013 Riyad-S.Arabistan: Câmi'atü'l-Melik Suud, Kursî Talimî'l-Kur'ânî'l-Kerim ve İkrâihî, 2013, s. 278-279).

102 Bu mesleğin öncüsü Kastamonulu Ahmed es-Sûfî Efendi'dir (ö. 1172/1758). İstanbul tariki uygulamasında ruhsat cihetini tercih etmiştir. Seb'a, aşere ve takrib tariklerinde erbaa meratibi esas almış, mertebeteyni de uygulamıştır. (bk: Akdemir, *Medrasetül-ikra*, ss. 279-280).

103 Bu mesleğin öncüsü Ataullah en-Necîb b. el-Huseyn Efendi (ö. 1209/1794)'dir. Mısır tariki uygulamasında ruhsat cihetini tercih etmiştir. Seb'a, aşere ve takrib tariklerinde mertebeteyn ve erbaa meratibi uygulamıştır. (bk: Akdemir, *Medrasetül-ikra*, ss. 282-284).

104 Bu mesleğin öncüsü Kettânîzade olarak bilinen Muhammed en-Na'imî Efendi (ö. 1169/1755)'dir. *Mütakînü'r-rivaye fî ulûmi'l-kırâeti ve'd-diraye* adlı eserinde, Mısır tarikinin usulünü azîmet cihetiyle ele alarak beyan etmiş ve zamanla mesleğinde bu eserin adı ile tanınmıştır. Seb'a, aşere ve takrib tariklerinde med ekolü olarak mertebeteyni esas almış ve erbaa meratibi de uygulamıştır. (bk. Akdemir, *Medrasetül-ikra*, s. 282).

105 Muhammed Emin Efendi, *Zubru'l-erib fî idâhî'l-cem'ı bi't-takrib*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi böl., nr.11, vr. 225b.

106 Muhammed Emin Efendi, *Zubru'l-erib*'den önce yazdığı *Umdetül-hullân* adlı eserinde ise Mutkîn mesleğine göre medd-i lâzım mertebesini iki elif olarak vermektedir. (Muhammed Emin Efendi, *Umdetül-hullân*, s. 17).

Dikkat çeken bir husus da, Muhammed Emin Efendi'nin bu konuyu açıklarken İbnü'l-Cezeri'nin desteklediği cumhur tercihinden yani tûl ölçüsünden bahsetmemiş olmasıdır.

Muhammed Emin Efendi'nin Sehâvî'ye izafe ettiği bu tercihi; “Dört elif ölçüsüne kasrın miktarı dâhil edilmemiştir, o da eklenirse beş elif olur.” şeklinde yorumlamak hatıra gelse de bu ihtimal zayıf görülmektedir. Çünkü açıklamasında net olarak tûlun bir alt mertebesinin tercih edildiğini ifade etmektedir.

Bu tercihin, işbâ' teriminin yorumlanmasında da belirleyici olduğu merhum Mehmed Rüştü Âşıkkutlu Efendi (ö. 1980)'nin¹⁰⁷ *Tayyibe Şerhi*'nden anlaşılmaktadır. Âşıkkutlu Efendi:

“İşbâ' , tevassut mertebesinin üzerinde, tûlden noksandır. Tevassut ise işbâ' ile kasrın arasında bir mertebedir.” der.¹⁰⁸

Yine üstazımız, *Tayyibe*'nin med konusundaki (إِنْ حَرْفٌ مَدِّ قَبْلَ هَمْزٍ) kısmını açıklarken, tûl miktarının karşılığını beş elif olarak belirtir¹⁰⁹ ve işbâ'dan ayırıştırır.

Bu ölçüleri verdikten sonra medd-i lâzım bahsinde İbnü'l-Cezeri'nin bu konuda aktardığı görüşlere atıf yaparak, “Medd-i lâzımda durum medd-i muttasıldaki tefâvüt (farklı ölçülerin alınması) gibidir, iki buçuk eliften dört elife kadar meddedilir.” der.¹¹¹

Görüldüğü gibi Âşıkkutlu Efendi, işbâ' ölçüsünü fuveyka't-tevassut mertebesi için kullanır ve dört elif ile takdir edildiğini ifade eder.

¹⁰⁷ 1901 yılında Of ilçesinin Uğurlu (Çifaruksa) kasabasında doğdu. İstanbul'a giderek Hafız Ahmed Şükrü ve yeğeni Hafız İsmail Hakkı Bayrı'den aşere ve takrib, Varnalızade Hafız Ahmed Hamdi'den de İbnü'l-Cezeri'nin *Tayyibetü'n-Neşr*'ini okudu. Diyanet İşleri Başkanlığınca Ankara ve İstanbul'da açılan hizmet içi eğitim kurslarında 1974-1979 yılları arasında bütün rivayet ve tarikleriyle aşere okuttu. Sahasında pek çok öğrenci yetiştiren Âşıkkutlu'nun kıraat konusunda *Aşere Kaideleri*, *Takrib Kaideleri*, *Tayyibe Tercümesi* ve *Tayyibe Şerhi* adlı henüz basılmamış dört eseri vardır. 1980 yılında vefat etti. (Emin Âşıkkutlu, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/asikkutlu-mehmet-rustu>, et.02.03.2018)

¹⁰⁸ Mehmed Rüştü Âşıkkutlu, *Tayyibe Şerhi*, I-II (Basılmamış), I, 138.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezeri, *Tayyibetü'n-neşr*, s.16.

¹¹⁰ Âşıkkutlu, *Tayyibe Şerhi*, I, 134.

¹¹¹ Âşıkkutlu, *Tayyibe Şerhi*, I, 145.

Med bahsinde işbâ' ve tûl terimleri cumhur teamülündeki yaygın kullanış itibariyle aynı mertebeyi göstermekte ve altı hareke ile ölçülendirildiği bilinmektedir. Medd-i lâzım ölçüsünde cumhur görüşünü aktarırken kaynaklarıyla ifade edilen bu kullanımı ayrıca tecvid ve kıraat ıstılahlarını da açıklayan bazı kaynaklardan da teyit etmek yerinde olacaktır.

Aliyyü'l-Karî'nin *el-Minehu'l-fikriyye*'sinde: "Cumhura göre işbâ' ölçüsü üç elif olarak (altı hareke) takdir edilmiştir."¹¹²

İbnu'l-Kasîh'in *Siracu'l-Karî*'sinde: "Meddin işbâ' edilmesinden kastedilen tûl yapılmasıdır."¹¹³

Ali ed-Dabbâ'ın, *el-İdâe*'sinde: "İşbâ', medd-i tabii miktarının üzerine iki elif daha ilave ederek üç elif yani altı hareke süresinde sesin uzatılmasını ifade eden ıstılahtır."¹¹⁴ derler.

SONUÇ

Netice olarak anlaşılmaktadır ki medd-i lâzımın ölçülendirilmesinde iki elif ile beş elif arasında değişen farklı tercihler söz konusu olmuştur.

Bu durumun oluşmasına etki eden âmillerden görebildiklerimiz şunlardır:

1. Med harfinden sonra gelen sükûn-u lâzımın med ilavesine ihtiyaç hissettirmesi ve bu gerekçenin hemze etkisine kıyasla kuvvetinin tahkik ehli arasında ihtilaf konusu olmasıdır. Neticede; sükûn-u lâzımı daha etkili görenler, hemzeyi daha etkili görenler ve her ikisini de aynı derece de kabul edenler şeklinde üç yaklaşım oluşmuştur.

2. Bu farklı görüş sahipleri, ölçülendirmede tercih ettikleri ekole göre takdirde bulundukları anlaşılmaktadır. Tûl miktarını üç elifle veya beş elifle ölçülendirmeyi uygun bulan her kesim, medd-i lâzıma ona göre bir ölçü takdir etmiştir. Üstaz Eymen Ruşdî Süveyd'in en son İstanbul Sempozyumu'nda vurguladığı gibi; kaynakların naklettiği ölçülerin doğru karşılığını

¹¹² Molla Aliyyü'l-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye*, s. 229.

¹¹³ Ebu'l-Beka Ali b. Osman b. Muhammed b. el-Kasîh, *Siracu'l-karî el-mübtedi ve tizkârul-mukri el-müntehi şerbuş-Şâtıbiyye, ve bizeylibi muhtasar bulûgu'l-ümmiyyeti şerbuş-şeyh Ali Muhammed ed-Dabbâ' alâ tabirî mesâilîş-Şâtıbiyyeti liş-şeyh Hasen Halef el-Huseynî, ve bi'l-hâmişi Gaysü'n-nef'î fi'l-kıraâtîs-seb'î li veliyyillab Seyyidi Ali en-Nûri es-Safakusî*, III. bs., Mısır: Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve evlâduhû, 1954, s. 60.

¹¹⁴ Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-İdâe fi beyâni usulî'l-kirâe*, nşr. Abdülhamid Ahmed Haneî, Mısır, ty., s. 27.

anlayabilmek için önce kaynağın med ölçülendirmedeki ekolünü ve kullandığı ıstılah ile neyi kastettiğini araştırmak gerekmektedir.

3. Ölçü takdirinde bulunanların bir kısmı verdikleri ölçü hesabına aslı meddi dâhil ederken bir kısmının da dâhil etmediği anlaşılmaktadır. Bu durum hâliyle farklı bir tablo ortaya çıkaracaktır.

4. Bir diğer âmil ise; Bazı zevâtın ölçülendirmede tahkik ve hadir okumalarını nazar-ı itibâra alarak verdiği ölçülerde kendilerine göre bir kademe uyguladıkları anlaşılmaktadır. Bu durum bazılarınca farklı ölçülere cevaz olarak algılanırken, bir kesimde de “okuyuş hızına göre ölçülerin değişebileceği” algısı oluşturmıştır. Hâlbuki yaygın kanaate göre, ölçü aynen kalmakta fakat hıza bağlı olarak med süresi değişkenlik göstermektedir.

Ülkemizde tecvid ve kıraat eğitim-öğretiminde takip edilen bazı kaynakları ve ilgili meslek kürreselerini incelediğimizde, (Mutkın Mesleğini hariç tutarsak) hemzeli medlerin tûl ashâbına göre beş elifle, medd-i lâzımın ise bütün kurrâya göre meratib-i erbaada dört elifle, mertebeteynde ise üç elifle ölçülendirildiğini görmekteyiz.¹¹⁵ Böylece medd-i lâzım mertebeteynde tevassut, meratib-i erbaada ise fuveyka't-tevassut seviyesine düşürülmüş olmaktadır. Edâ ehli hocalarımızın da öteden beri uygulamaları bu yönde olduğundan, Kur'an Okuma ve Tecvid dersleri kaynak kitaplarında ve ilgili müfredatta da bu şekilde yer almaktadır.

Ülkemiz dışında ise, gerek kurumlardaki Tecvid ve Kıraat eğitim-öğretiminde ve gerekse edâ ehli arasındaki yaygın uygulamada medd-i lâzımın en üst mertebe olan tûl ile (altı hareke) ölçülendirildiği ve bunun Dâni ve İbnü'l-Cezeri ile birlikte cumhur görüşüne mutabık olduğunu söylemek mümkündür. Bu tercih Asım'ın hemzeli medlerdeki ölçüsünün üstünde olması yönüyle de bu usul açısından kuvvet sıralamasına münâfi bir durum göstermemektedir.

Bazı icâzet sanatlarına baktığımızda Arap coğrafyasından bir kısım zevâtın Osmanlı'nın son dönem kıraat âlimlerinden okuduklarını görüyoruz. Merakı mûcip bir husus ta şudur: Bu zevât acaba hocalarından bu konuyla alâkalı olarak aldıkları ölçüleri kendi öğrencilerine de aynen aktarmışlar mıdır, yoksa bölgedeki yaygın tercihe mi tâbi olmuşlardır?.

¹¹⁵ Bu çalışmadaki tablolarda açıklandığı gibi, dört eliflik bu ölçü hareke sisteminde beş harekeye tekabül etmektedir.

Görüldüğü gibi, fer'î medlerde kurrânın mertebeleri rivayet onayıyla tanzim ve tertip edilirken, medd-i lâzım gibi kuvvetli bir meddin ölçülen-dirmesinde ictihadlar devreye girmiş ve farklı uygulamaları netice vermiştir.

KAYNAKÇA

- ÂNÎ, Hamid Şakir eş-Şekakî, *İm'ânu'n-nazar fî menâhici'l-kurrai'l-aşr ve ruvâtuhum ve turukuhum fî'l-meddi ve'l-kasr*, www.alukah.net (et. 23.02.2018).
- AKDEMİR, Mustafa Atilla, “Medrasetül-ikrai fî Türkiyâ ve ehemmi simâtiâ ve şüyühîâ”, *Buhûsu mültekâ kibârî'l-kurrai'l-âlemi'l-İslâmî*, 4-6 Kasım 2013 Riyad-S.Arabistan: Câmî'atü'l-Melik Suud, Kursî Talimî'l-Kur'ani'l-Kerim ve İkraihî, 2013.
- AŞIKKUTLU, Emin, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/asikkutlu-mehmet-rustu> (et.02.03.2018).
- AŞIKKUTLU, Mehmed Rüştü, *Tayyibe Şerhi*, I-II (Basılmamış).
- BENNÂ, Ahmed b. Muhammed, *İthâf-ü fudalâi'l-beşer bi'l-kıraâtî'l-erba'ati 'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmail, I-II, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.
- CÂRALLAH, Abdullah b. Muhammed b. Süleyman, *el-Allâme İbrahim b. Ali Şebâse es-Semennûdi siratuhû ve cubûduhû fî İlmi'l-kıraât*, I. bs., Küveyt: Vezâratü'l-Evkaf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2009.
- DABBÂ', Ali Muhammed, *el-İdâe fî beyâni usulî'l-kırâe*, nşr. Abdülhamid Ahmed Hanefî, Mısır, ty.
-, *Şerhuş-şâtıbiyyeti el-müsemma irşâdi'l-mürîd ilâ maksûdi'l-kasîd*, Kahire: Mektebetü ve matbaatü Muhammed Ali Subeyh ve evlâduhû, ty.
- DÂNÎ, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd, *Kitâbu't-tahdid fî'l-itkan ve et-tesdid fî sa'îti et-tecvîd*, thk: Ahmed Adbüttevâb el-Feyyûmî, I. bs., Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.
-, *Câmîu'l-beyân fî'l-kıraat es-sebî*, Kulliyetu ed-Dirâsâtî'l-Ulyâ ve el-Bahsi'l-İlmî, I. bs., BAE: Câmîatu eş-Şârîka, 2007.
- HEMEZÂNÎ, Ebu'l-'Alâ el-Hasen b. Ahmed el-'Attar, *Et-Tembîd fî ilmi et-tecvîd*, thk: Cemaluddin Muhammed Şeref, Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta: Dâru es-Sahabe li't-Turâs, 2005.
-, *Gayetu'l-İhtisar fî kiraâtî'l-aşerati eimmeti'l-emsar*, thk: Eşraf Muhammed Fuad Talat, I. bs., Cidde: el-Cemaatu'l-hayriyye li tahfîzî el-Kur'ani'l-Kerim, 1994.

- İBN el-BÂZİŞ, Ebû Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *Kitâbu'l-iknâ' fi'l-kıraâtî's-seb'i*, I-II, thk. Abdülmecîd Katâmiş, Şam: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- İBN el-CEZERÎ, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed, *Gaye-tü'n-nihâye fi tabakâtî'l-kurra'*, I-II, nşr. G.Bergstraesser, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1980.
-, *et-Temhîd fi' ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986.
-, *el-Mukaddime fimâ yecibu alâ kariî'l-Kur'an-i en ya'lemeh*, thk. Eymen Ruşdî Suveyd, Cidde: Dâru nûri el-mektebât, 2003.
-, *en-Neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr*, I-II, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, ty.
-, *en-Neşr*, thk: Eymen Ruşdî Süveyd, I. bs., İstanbul: Dârul-Gavsânî, 2018.
-, *Tayyibetu'n-neşri fi'l-kıraâtî'l-aşr*, thk. Muhammed Temîm Mustafa ez-Zu'bî, Kahire: Mektebetü'l-mevrid, 2012.
- İBN GAZÎ, Zekiyyuddîn Mansur b. İsa, *Tuhfetü't-talibîn fi tecvîdi kitabi Rab-bi'l-Âlemin*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, I. bs., Ürdün: Dâru Ammar, 2008.
- İBN el-KASIH, Ebu'l-Beka Ali b. Osman b. Muhammed, *Siracu'l-kari el-mübtedi ve tizkâru'l-mukri el-müntehi şerhuş-Şâtıbiyye, ve bizeylihi muhtasar bulûgu'l-üm-niyyeti şerhuş-şeyh Ali Muhammed ed-Dabbâ' alâ tahriri mesâilîş-Şâtıbiyyeti liş-şeyh Hasen Halef el-Huseynî, ve bi'l-hâmişi Gaysü'n-nef'ı fi'l-kıraâtî's-seb'i li veliyyillah Seyyidi Ali en-Nûri es-Safakusi*, III. bs., Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1954.
- İBN MİHRAN, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihran el-Esbehânî, *el-Meb-sut fi'l-kıraati'l-aşr*, thk: Subey Hamza Hâkimî, Dimeşk: Matbûât Mecmâi el-Lugati el-Arabiyye, ts.
-, *el-Meddât fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk: Huseyn Halef Salih el-Hulv, Sâdûn Azzâvî Uleyvî, Tikrit: Câmîatu Tikrit/Kulliyetu el-Âdâb, Mecelletu "Âdâb el-Ferâhîdî", 25 (2016).
- İBN en-NÂZİM, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Ebû Bekir Şihâbüddîn, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr*, Mısır: el-İdaratü'l-âmmelî'l-Me'âhidî'l-Ezheriyye, 1977.
-, *el-Havâşî'l-müf'hime fi şerhi'l-mukaddime*, Mısır: el-Matbaatü'l-Meyme-niyye, H. 1309.

- İBN et-TAHHÂN, Abdulaziz b. Ali es-Sümmâtî el-İşbili, *Murşidu'l-karî ilâ tahkiki méâlimi el-makarî*, thk: Hatim Salih ed-Damin, BAE: Mektebetu es-Sahabe, 2007.
-, *el-İnbâ fî usûli'l-edâ*, thk: Hatim Salih ed-Damin, BAE: Mektebetu es-Sahabe, 2007.
- İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300–1600)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- KAYSÎ, Mekki b. Ebî Talib, *Temkinü'l-meddi fî âtâ ve âmene ve âdeme ve şibhibi*, thk: Ahmed Hasen Ferhat, I. bs., Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1984.
-, *Kitâbu'l-keşf an vucûhi'l-kıraati's-sebî ve'ilelihâ ve hucecibâ*, thk: Muhyiddin Ramadan, Dimaşk: Matbûât Mecmâi el-Lugati'l-Arabiyye, 1974.
- KURTUBÎ, Abdulvehhâb b. Muhammed, *el-Mûdih fî't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, Ürdün: Dâr-u Ammar, I. bs., 2000.
- KURTUBÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Ensarî, *Tertîbu'l-edâi ve beyânü'l-cem'î fî'l-ikra'*, thk: Abdullah b. Muhammed Ekîk, I. bs., Ribat-FAS: Dâru'l-emân, 2013.
- MERSAFÎ, Abdülfettah es-Seyyid Acemî, *Hidâyetü'l-karî ilâ tecvîdi kelâmî'l-Bârî*, I. bs., Mısır: Dâru'n-nasr, 1982.
- MOLLA ALİYYÜ'L-KARÎ, Ali b. Sultan Muhammed, *el-Minehu'l-fikriyye fî şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Üsame Atayâ, II. bs., Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-dirasâti'l-Kur'aniyye, 2012.
- MUHAMMED EMİN EFENDÎ, b. Abdullah b. Muhammed Salih (Abdullah Efendizade), *Umdetü'l-hullân fî idâbi zübdeti'l-irfân*, İstanbul: Esad Karahisarizade Matbaası, h. 1287.
-, *Zubru'l-erib fî idâhi'l-cem'î bi't-takrîb*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi böl., nr.11, vr. 225b.
- MURADÎ, Bedruddin Hasan b. Kasım b. Abdillâh b. Ali, *el-Müfid fî şerhi umdeti'l-mecîd fî'n-nazmi ve't-tecvîd*, thk. Cemal es-Seyyid er-Rifâî, Mısır: Mektebetü evlâdi's-şeyh li't-türâs, 2001.
-, *Şerhu'l-vâdîha fî tecvîdi'l-Fâtîha*, Riyad: Mektebetu Câmiatu Melik Suûd, Nr: 6626, 1346/4.
- MÜ'SADÎ, Ömer b. İbrahim b. Ali, *el-Fevâidü'l-müs'adiyye fî halli'l-mukaddimeti el-cezeriyye*, thk. Cemal es-Seyyid Rifâî, Mısır: Mektebetü evladi's-şeyh li't-türâs, 2005.

- NASR, Muhammed Mekki, *Nihâyetül-kavli'l-müfid fi ulmi't-tecvîd*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1349/1930.
- SABRA, Ali b. Ahmed, *Ikdu'l-ferid fi fenni't-tecvîd*, thk: Şaban Muhammed İsmail, Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li et-Tûras, ts.
- SE'ÎDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Cafer, *Kitâbu't-tenbîh ale'l-lahni'l-celiyyi ve'l-lahni'l-hafiyyi*, thk. Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Bağdat: *Mecelletül-Mücemmâi'l-ilmi el-Irâkî*, 36/2, 1985.
-, *Kitâbu ihtilâfi'l-kurra fi'l-lâmi ve'r-râi*, thk: Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Leeds/İngiltere, *Mecelletül-Hıkmê*, 8/241-253, 1996.
- SEMENNÜDÎ, İbrahim b. Ali, *Leâli'l-beyân fi tecvidi'l-Kur'an*, Bâbu merati-bi'l-mudûd, Kahire: el-Matbaatü'l-Fârukiyye el-hadîse, ty.
- SÜVEYD, Eymen Rüşdî, "el-İhtilâfât fi tatbîkî evcûhi'l-kıraât", *II. Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 03-05 Kasım 2017 İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
-, *et-Tecvidül-musavvar*, Şam: Mektebetü b. el-Cezerî, 2011.
- ŞÂTİBÎ, el-Kasım b. Fîrruh b. halef b. Ahmed, *Metnü's-şâtıbiyyeti el-müsemma bîr-zî'l-emânî ve vecih't-tehânî fi'l-kıraâtî's-seb'i*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bî, V. bs., Şam: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2010.
- ŞEREF, Cemalüddin Muhammed, *Hedyül-Mecîd fi şerhi kasidetey el-Hakani ve's-Sehavî fi't-tecvîd* (th.), Tanta: Dâru es-Sahabeti li et-tûras, ty.
- TAŞKÖPRÜZADE, İsmâdüddin Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Muhammed Sîdî Muhammed Emîn eş-Şenkîti, el-Medînetü'l-Münevvere: Mucemme'u'l-Melik Fahd li Tıba'ati'l-Mushafi eş-Şerîf, 2001.
- ZEHEBÎ, Şemsüddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Marifetu kurrai'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, Şuayb el-Arnaût, Salih Mehdi Abbas, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- <http://www.sozkimin.com/a/1376-timurlenk-kimdir-sozleri-ve-hayati.html> (et. 05.08.2018).

“İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN ESERLERİNDE MED MERTEBELERİ, ÖLÇÜLENDİRME TERCİHLERİ VE UYGULAMAYA YANSIYAN HUSUSLAR” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Ömer BAŞKAN*

Öncelikle genelde Sempozyum’un, özelde de sunulan tebliğin ve deruhte etmeye gayret edeceğimiz müzakerenin hayırlara vesile olması niyaz ederim.

Bahusus tebliği sunan değerli hocamıza teşekkür eder, alana katkılarının 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. Başka bir söylemeyle sunulan tebliğin alana sağlayacağı katkının taçlanması, müzakere sürecinin yegâne amacıdır.

Bu amaca matuf kaleme alınan müzakere; iki aşamalı bir değerlendirme çerçevesi üzerinden arz edilmeye çalışılacaktır. Birinci aşamada sunulan tebliğ metni öncelikle formel yönü itibariyle değerlendirilecek, bilâhare bu değerlendirmeden ede edilen sonuçlar da dikkate alınarak ilgili metnin mefhum/içerik analizine yoğunlaşılacaktır.

1. FORMEL AÇIDAN TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Formel açıdan incelendiğinde tebliğde başlığı ve girişi itibariyle yapılan sınırlandırmalardan hareketle İbn Cezerî merkezli bir okuma üzerine inşa edileceği açık şekilde ifadesini bulmuşken ilerleyen satır, sayfa ve dahi alt başlıklarda bu mihver/merkez flulaşmış görünmektedir. Nitekim belli bir aşamadan sonra tartışma ve tespitler mutlak anlamda fuveykal kasr vb. terimlerle inşa edilen üç elifçilerle beş elifçilerin Tûl ve diğer vecihleri ne kadar süreyle okudukları hususuna inhisar etmiş görünmektedir. Başka bir

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ifadeyle, belli bir aşamadan sonra tebliğin temel meselesi; fuveyka't-tevassut ve fuveyka'l-kasr vb. terimler ve ifade ettikleri öngörülen zaman değerleri üzerinden uç veren yeni med sistematüğını İbn Cezeri'nin eserleri başta olmak üzere pek çok eserden aktarılan bilgilerle temellendirme çabası olarak tebeyyün etmektedir. Binaenaleyh tebliğ formel olarak; ana başlığının işaret ettiğı sınırları aşan iki merkezli, iki odaklı , dolayısıyla başlık içerik uyumu açısından en azından tartışmaya müsait bir görünüm arz etmektedir.

2. MUHTEVA AÇISINDAN

Muhteva açısından ise tespit edilen problemler şu şekilde sıralanabilir:

Tebliğ; özellikle fer'î medlerden bazılarının mertebeleri sadedinde yüz-yıllara şamil yerleşik anlayışı ve uygulamayı aşan yeni bir sistematik teklif etmektedir. Bu teklif; indirâc usulüyle icra olunan aşera ya da takrib vücûhatı bağlamında derecelendirilen farklı imamların farklı sürelerle icra ettikleri özellikle tûl vecihlerini süre karşılıkları itibariyle eşitleyen bir yaklaşım sunmaktadır. Bu yaklaşım kavramsallaştırılırken, “üç elif ekolü”, “beş elif ekolü”, “fuveyka'l-kasr”, “fuveyka't-tevassut” gibi klasik kaynaklarda karşılıkları tespit edilemeyen yeni ıstılahlar önerirken bir taraftan da bu ıstılahlara kesitiğı oranda mertebeteyn, merâtib-i erbaa gibi yerleşik sistemin terimlerine de sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Yanı sıra bu teklifin muhteviyatının temellendirilmei sadedinde İbnü'l-Cezeri merhumun muhalles eserleri özellikle de *en-Neşr*'i başta olmak üzere pek çok klasik ve modern kaynağa atıfta bulunulmakta, bazı hüküm cümleleri ve temel kabuller bu kaynaklardan aktarılan bilgilerle refere edilmektedir. İlgili teklif şu şekilde özetlenebilir:

Sayın yazar sunulan tebliğinde muhtevadan da net olarak anlaşılacağı üzere; muasır bazı teliflerdeki kavramsallaştırma ve tespitler üzerinden teşkil edildiğı düşünölen yeni bir med ölçölendirme sistemini temellendirmeyi amaçlamıştır. Buna göre süreç içerisinde özellikle de uygulama düzeyinde mevzubahis sistemi merkeze alan; klasik kaynaklarda ferî medlerin mertebelerini ölçölendirme ve bunların ifade edilmesi sadedinde lafzî düzeyde karşılık bulmuş teorik ihtilafın giderek asla tekaböl eden ve pratiğe yansıyan bir ihtilafmış gibi anlaşılmasını engellemek amacına matuf iki ekol belirginleşmiştir. Bu ekoller “üç elif ekolü”, ile “beş elif ekolü” olarak tanımlanabilir.

[Bk. Tebliğ, s. 16-17.]

Ne var ki bu sitemin ne tür bir ittifaka medar olduğı, özellikle tedrisatta problem arz eden hangi tür ihtilafı halle kavuşturduğunu net olarak tespit

edebilmek, mevzubahis “her iki ekolün de elif ölçüsünü değerlendirmedeki yaklaşımlarını netleştirmeye ve konuyu ona göre değerlendirmeye bağlıdır. (Bk. Tebliğ, s. 17.) Aksi takdirde son dönemde yazılan telifatta sıkça karşılaşmaya başlanılan med sürelerinin ne kadar zamana karşılık geldiklerine dair yapılan eşitlemelerdeki yanlışların/yanlış değerlendirmelerin anlaşılıp düzeltilebilmesi mümkün görünmemektedir. Keza klasik kaynaklarca da desteklenen bu yeni sistemin kurduğu denklemdeki eşitlik hem tedrisat birliğinin sağlanabilmesi hem de sahadaki öğretici ve öğrencilerin ilgili süreleri net olarak kavrayabilmeleri açısından da hususi önemi haizdir. (Bk. Tebliğ, s. 2, 3, 17, 22.)

Mevzubahis teoriye göre; “Aslı med üzerine ilave edilen ana mertebeler için iki harekeye eş değerde olan elif ölçüsünü takdir eden anlayışı temsil eden ‘üç elif ekolü’ genellikle mertebeteyn tariki uygulayıcıları olup, en uzun med birimi olan tülü üç elif ile sınırlandırılır.” (Bk. Tebliğ, s. 17.) Dahası bu ekolün bakış açısında, “elif miktarı” her zaman iki harekelik bir süreye eşit olup medlerin derecelendirmesi de bu temel ölçü üzerinden takdir edilir. Kurulan bu denkleme/eşitliğe göre mertebeteyn vücuhatı bağlamında elif-hareke değerleri şöyle gerçekleşir:

Kasr = Bir Elif= İki Hareke; Tevassut = İki Elif = Dört Hareke; Tül = Üç Elif = Altı Hareke (Bk. Tebliğ, s. 17-18.)

Bu ekole mensup addedilen bazı imam ve râvilerin meratib-i erbaa sistematiğinde yer alan ara med vecihlerini de naklettikleri gerçeği karşısında ise sayın Tebliğ Yazarı’nın izahı şu cümlelerde makes bulmuş görünmektedir: “Üç elif ekolüne mensup olan edâ ehli, bazı imam ve râvilerin kasr ve tevassut arasındaki mertebeleri kullanmaları nedeniyle uygulamada meratib-i erbaaya ihtiyaç duyarlar ve buna göre ölçüleri ayarlarlar. Ana ve ara mertebelerin elif ve hareke karşılıkları ise şöyle gerçekleşir:

Kasr: Bir elif (iki hareke); 1. Fuveyka’l-kasr: Bir buçuk elif (üç hareke); 2. Tevassut: İki elif (dört hareke); 3. Fuveyka’t-tevassut: İki buçuk elif (beş hareke); 4. Tül: Üç elif (altı hareke)” (Bk. Tebliğ, s. 18.)

Beş Elif Ekolü olarak özelleştirilen diğer ekol ise “Aslı med üzerine ilave edilen her mertebe için bir harekeye eş değerde olan elif ölçüsünü takdir eden anlayış” olarak tanımlanabilir. (Bk. Tebliğ, s. 19.) Nitekim bu ekolün anlayışına göre; “Kasr mertebesi ölçüsü, aynen üç elif ekolünde olduğu gibidir. Fakat fer’î medlerde ölçü takdiri kasır mertebesinden farklı olup her mertebe diğerinden bir hareke ölçüsüyle ayırır.” (Bk. Tebliğ, s. 19.) Yani “Beş elif ekolünde *elif miktarı* olarak telaffuz edilen ölçünün reel değeri, bir harekelik bir sürenin karşılığı

olmuş olur.” (Bk. Tebliğ, s. 19-20.) “Beş elif ekolünü benimseyenler uygulamalarda mertebeteşni, yaygın olarak da erbaa meratibi tercih ederler. Buna göre aslî med ve mertebeteşinde elif-hareke karşılıkları şöyle gerçekleşir:

Mertebeteşne Göre:

Kasr = 1 Elif= 2 Hareke; Tevassut= 3 Elif= 4 Hareke; Tûl=5 Elif=6 Hareke

Meratib-i Erbaaya Göre:

Kasr = 1 Elif= 2 Hareke; Fuveyka'l-kasr=2 Elif =3 Hareke; Tevassut= 3 Elif= 4 Hareke; Fuveyka't-tevassut=4 Elif=5 Hareke; Tûl=5 Elif=6 Hareke (Bk. Tebliğ, s. 20-21.)

Göröldüğü üzere bu denklem/eşitlik sayesinde; iki ekol arasındaki ihtilafın sadece lafzî/teorik düzeyde olduğı yani ıstılah tercihindan kaynaklandığı, eşitlemenin nirengi noktasını teşkil eden hareke karşılıkları baz alındığında ise aynı değerklerin öngöröldüğü gayet açık bir durumdur. Gerek teorik düzeyde varmış gibi anlaşılan birçok ihtilaf gerekse pratik düzeyde karşılaşılan pek çok sorun böylece nihai çözümine kavuşmuş olacaktır. (Bk. Tebliğ, s. 21.)

Kaba hatlarıyla gerekçesini ve ana çerçevesini bu şekilde ifade edebileceğimiz mevzubahis yeni teori oluşturulurken başlangıçta da ifade edildiğı üzere yeni ıstılahların ve ölçölendirmelerin hayat verdiğı yeni bir kavramsallaştırma da söz konusudur. Bu yeni ıstılahlar şunlardır: “üç elif ekolü”, “beş elif ekolü”, “fuveyka'l-kasr”, “fuveyka't-tevassut”. Keza bu kavramsallaştırmayı teorik olarak tamamlayan ve hareke ölçüsünü temele alan yeni bir ölçölendirme sistematığı de doğıal olarak söz konusudur.

Ne var ki ne önerilen yeni ıstılahlar ne de bu ıstılahların mantıki uzantısı olan ve teoriyi tamamlamak üzere öngörölen hareke ölçüsü temelli süre takdirleri en azından klasik kaynaklarca desteklenemeyecek bir çerçeve arz etmektedir. Söz gelimi teorisinin nirengi noktasını teşkil eden ne “üç elif ekolü” ne de “beş elif ekolü” terimlerine hiçbir klasik kaynakta rastlanılmamıştır. Keza sayın tebliğ yazarının yer verdiğı tasvirler oldukça fulü bir alana gönderme yaptıklarından bu ekollerin kimlerden müteşekkil oldukları, müstakil vecih, anlayış ve perspektifleri vb. ne ilişkin açıklayıcı hiçbir veri elde edilememiştir. Çok genel düzeyde ve dahi yerleşik düzeydeki bazı ıstılahlarla da ilişki kurularak yer verilen bazı nitelikler ise meselenin anlaşılmasına katkı sağlamadıkları gibi yerleşik kalıplarla düşünecek dimağların daha da karışmasına sebep teşkil edecek kadar soyut tasvirler içermektedir.

Söz gelimi sayın yazar, ihdas ettikleri üç elif ekolünü “genellikle mer-
tebeteyn tariki uygulayıcıları olup, en uzun med birimi olan tûlû üç elif ile
sınırlandırmak” temel vasfıyla tavsif etmektedir. (Bk. Tebliğ, s. 17.) Ne var ki bu
tespit birkaç satır sonra yer verilen “Üç elif ekolüne mensup olan edâ ehli,
bazı imam ve râvilerin kasr ve tevassut arasındaki mertebeleri kullanmaları
nedeniyle uygulamada meratib-i erbaaya ihtiyaç duyarlar ve buna göre ölçüleri
ayarlarlar.” tasviriyle (Bk. Tebliğ, s. 18.) kadim sistemin kalıplarıyla düşünen bir
dimağı içinden çıkılmaz bir karışıklığa sevk edecek derecede flulaşmaktadır.
İlk cümleyi değerlendiren biri “Üç elif ekolü mertebeteyn tariki uygulama-
yıcılarıdır.” şeklinde kesin bir çıkarım yapmışken birkaç satır sonra ikinci
cümleyi okuyunca “İçlerinden bazıları meratib-i erbaacı demekki.” şeklinde
ifadelendirilebilecek bir taacübü/şaşkınlığı yaşamak durumunda kalacaktır.
Dahası biraz mevcut bilgilerini yoklayıp merâtib-i erbaa ve mertebeteyn
ayırımlarının ciddi bir aşama kesbedildikten sonra tedrisat süresinde iktisar
amaçlı ve dahi her bir unsuru klasik kaynakların verileriyle birebir destekle-
nebilecek bir tedris yöntemine denk geldiğini bu tedris çerçevesi üzerinden
her ikisinde de müşterek yer alan imamlar ve vücuhlatları arasında bir ayırım
yapılamayacağını hatırlayınca durum daha da sıkıntılı bir hâl alacaktır. Aynı
tespitin sayın yazarın kavramsallaştırıp tanımladıkları “beş elif ekolü” terimi
için de aynen geçerlidir.

Bu iki flu kavramın sebep oldukları anlama zorluğuna bir de mantıki
uzantıları sadedinde öngörülen süre takdirleri eklenince zihinde beliren sorular
daha da çoğalmaktadır. Dahası tebliğ dâhilinde bu sorulara açık seçik cevap
bulunamadığı gibi cevap sadedinde klasik kaynaklardan aktarılan bilgilerle de
çoğu zaman meselenin özüyle bir ilişki kuramamakla yüz yüze kalındığında
mevzubahis teorinin kaynaklarca desteklenemeyecek bir teori olduğu kadar
yeni ihtilaflara yeni problemlere gebe bir teori olduğunu ifadelendirmekten
başka çıkar yol kalmamaktadır.

Şöyle ki; sayın yazar kadim sistemdeki elif ölçüsünü merkeze alan 5
dereceli med sistematığının ana mertebelerini ifadelendirmek üzere cari
olan Tûl, Tevassut, Kasr terimlerine bazı imamların naklettikleri ve tedrisat
sisteminde karşılıkları olan elif ölçüsüyle temsil bulmuş ara med ölçülerini
ifadelendirmek üzere iki yeni ıstılah istihdam etmektedir: “Fuveyka’l-kasr”,
“Fuveyka’t-tevassut”. Bu ıstılahların da sayın müellifin referans verdikleri
dâhil -sadece Muhammed Emin Efendi’nin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki
yazma hâlinde bulunan *Zuhru’l-Erib*’inden Türkçe olarak aktarılan ibarelerin

orijinali görülememiştir. Dolayısıyla eğer bu önerilen ıstılahlar Türkçe olarak aktarıldığı üzere aynıyle bu eserde mevcutsa bu kaynak istisna tutulabilir-(ilgili aktarım ve dipnotu için bk. Tebliğ, s. 9) taranan hiçbir kadim kaynakta bulunamadığını ifade etmek elzemdir. Ne var ki yazar tarafından önerilen bu iki ıstılah ve belli düzeylerde öngörülen özellikle de buçuklu elif cinsinden eşleştirmelere, *en-Neşr* başta olmak üzere özellikle medd-i munfasıl bahislerinde yer verilen “ مَا فَوْقَ الْقَصْرِ ”¹, “فَوْقَ الْقَصْرِ قَلِيلًا، وَقَدَّرْتُ بِالْفَيْنِ، وَبَعْضُهُمْ بِالْفِ”² ve “وَذَكَرَ أَبُو الْقَاسِمِ بْنُ الْفَحَّامِ الصَّقَلِّي مَرَاتِبَ غَيْرِ الْقَصْرِ، وَهِيَ الْمُتَوَسِّطُ، وَفَوْقَهُ قَلِيلًا، وَفَوْقَهُ قَلِيلًا”³ şeklindeki ibarelerden bir nebze olsun bir temel sağlama imkânı var gibi gözükmemekte ise de ilgili ıstılahların hareke cinsinden ifade ettikleri değerleri temellendirmek mümkün görünmemektedir. Dahası bu değerleri kadim kaynaklardan delillendirme imkânı olmadığı gibi hem salt değer düzeyinde hem de aralarında mevcut olması gereken matematiksel oranları itibarıyla de bir kıstasa oturtturabilmek gerçekten zor görünmektedir. Şöyle ki; Üç Elif Ekolüne göre 1 Elif=2 Hareke iken, Beş Elif Ekolüne sıra gelince kasr dışındaki mertebelerde hangi klasik bilgiye, formüle, hesaba ya da aksiyoma göre 1 Elif=1 Hareke olarak eşitlenebilir? Bu soru(n) sayın yazarın cevap vermesi gereken en temelli soru(n) olarak ortadadır. Keza varsayalım ki öyle olsun bu yeni teoriye göre; kadim sistematikteki Hişam ile İmam-ı Hamze'den nakledilen gerek meratib-i erbaa gerekse mertebeteyn vücuhâtı icra edilsin biri 3 elif diğeri 5 elifle telaffuz edilmesi gereken iki farklı Tul vecihi nasıl icra edilecektir? Ve aralarındaki fark nasıl tebeyyün edecektir? Biraz önce de vurgulandığı üzere tebliğ çerçevesinde şekillenen bu ve benzeri sorular ortadadır.

Tebliğ çerçevesinde beliren bir diğer sorun ise tebliğde sunulan teze temel teşkil eden bazı alıntıların atıf yapılan klasik kaynaklardaki anlam alanını aşan bir vechile istihdam edilmesi sorunudur. Şöyle ki sayın yazar teorisini temellendirebilmek adına İbn Cezerî merhumun eserleri başta olmak üzere pek çok farklı kaynaktan bilgi aktarmaktadır. Bu olması gereken gayet doğal bir durumdur. Ne var ki bu doğal işleyişte doğal olmayan durum ise yapılan alıntılar ve üzerine bina edilen beyanlarla alıntı yapılan yerlerdeki açıklamaların/izahların zaman zaman tevili kabil olmayacak derecede farklılık arz ediyor olması sorunudur.

1 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 318.

2 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 320.

3 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 318.

Tabi ki bu değerlendirme de haddi zatında müzakerecinin gözünden yapılan indi bir değerlendirme olarak okunabilir. Bu takdirde yapılması gereken bu iddianın ilgili alıntılar ve aslı ibarelerin karşılaştırıldığı bir düzlemde dikkatlere arz edilerek takdirin hazıruna/okuyucuya bırakılmasıdır. Binaenaleyh bu aşamada özellikle tebliğin temel iddialarını desteklemek üzere yer verilen ancak orijinal bağlamında sayın tebliğci hocamızın değerlendirdiğinden farklı bir çerçeve arz ettiğini düşündüğümüz birkaç örneği mukayeseli bir inceleme eşliğinde sıralamak önem arz etmektedir:

ÖRNEK 1: el-İşbâ' ile et-Tûl Eşitlemesi

“Medd-i لازمın İbnü'l-Cezerî'nin de dâhil olduğu cumhur kanaatine göre en kuvvetli etkiye sahip olan sükûn-u لازم sebebiyle oluşması, tûl/işbâ' ile ölçülendirilmesi üzerinde kurrânın ekserisi arasında ittifak oluşturmuştur.” (Tebliğ, s. 6.) ifadeleriyle yer verilen bu vurgulu eşitleme yazarın bilahare tebliğinin temel iddiası çerçevesinde sunacağı 3 Elif/5 elif=6 Hareke denkleminin delillerinden biri olarak öne sürülmektedir. Bu yüzden olsa gerek tebliğde yeri geldikçe nazara verilen bir eşitleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eşitlemeye göre İbn Cezerî de dâhil olmak üzere pek çok üstadın da ifadelere atıfla et-tûl ve el-işba kavramları aynileştirilmekte; dahası mertebete göre üç elif, meratibi erbaaya göre ise 5 elif karşılık takdir edilmekte dahası iki farklı vecihi ifade eden Tûl telaffuzları hareke cinsinden 6 hareketlik bir süreye eşitlenerek en azından süre karşılıkları itibariyle de olsa tek bir vecihe tahvil edilmektedir. (Tebliğ, s. 7)

İbn Cezerî merhum ise el-İşbâ' terimiyle hususileştirdiği telaffuz biçimini bir ıstılah olarak yazarın da atıf yaptığı *en-Neşr*'inde medd-i muttasılın mertebelerine dair yer verdiği şu cümlesinde⁴ dile getirir:

وَاحْتَلَفُوا عَلَى كَمْ مَرْتَبَةٍ هُوَ؟ فَذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ طَاهِرُ بْنُ غَلْبُونٍ، وَالْحَافِظُ أَبُو عَمْرٍو الدَّائِي وَأَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ بَلِيْمَةَ وَأَبُو جَعْفَرِ بْنِ الْبَازِشِ، وَغَيْرُهُمْ إِلَى أَنَّهَا أَرْبَعُ مَرَاتِبٍ: إِشْبَاعٌ، ثُمَّ دُونَ ذَلِكَ، ثُمَّ دُونَهُ، ثُمَّ دُونَهُ، وَلَيْسَ بَعْدَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ إِلَّا الْقَصْرُ، وَهُوَ تَرْكُ الْمَدِّ الْعَرَضِيِّ

Bu ifadeye göre, Kasr hariç medd-i muttasılın mertebelerini ifade eden dört mertebe tadâd edilmekte, işbâ' en yüksek mertebe olarak mevkilendiril-

4 Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, İşrâf: Ali Muhammed Dabbağ, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. I, s. 316.

mektedir. Kasr 1 eliflik süreyi ifade ettiğine göre dört elif ilaveyi gerektiren en üst seviyeyi ifade eden işbâ'nın ise 5 elife tekabül eden mertebeyi ifade ettiği kesindir. Bununla birlikte İbn Cezerî'nin farklı pek çok yerde terim olarak değil de kelime düzeyinde gerek sıfat gerekse hâl olarak ilgili ıstılahla aynı kökten türetilmiş mesela “müşbean” gibi kelimenin başka türevlerini de kullandığı vakıdır.⁵ Ama belirtildiği üzere bu tarz kullanımlarda ıstılah olarak mutlak bir kullanım değil yapılacak meddin temkinü'l-medden farklılık arz edecek seviyede dolu dolu yapılması en kâmil şekilde tatbik edilmesi anlamını salık veren hal ya da sıfat kullanımları söz konusudur. Bu kapsamda verilebilecek en net misallerden biri İbn Cezerî merhumun medd-i lazımla meddinin ölçüsü sadedinde kurrânın ittifakı kaydıyla yer verdiği şu cümlesindeki kullanımdır:⁶

وَأَمَّا الْمَدُّ لِلْسَّاكِنِ اللَّازِمِ فِي قِسْمِيهِ، وَيُقَالُ لَهُ أَيْضًا الْمَدُّ اللَّازِمُ إِمَّا عَلَى تَقْدِيرِ حَذْفِ مُضَافٍ، أَوْ لِكَوْنِهِ يَلْزَمُ فِي كُلِّ قِرَاءَةٍ عَلَى قَدَرٍ وَاحِدٍ، وَيُقَالُ لَهُ أَيْضًا: مَدُّ الْعَدْلِ؛ لِأَنَّهُ يَعْدِلُ حَرَكَةً. فَإِنَّ الْقُرَّاءَ يُجْمَعُونَ عَلَى مَدِّهِ مُشْبَعًا قَدْرًا وَاحِدًا مِنْ غَيْرِ إِفْرَاطٍ، لَا أَعْلَمُ بَيْنَهُمْ فِي ذَلِكَ خِلَافًا سَلَفًا وَلَا خِلَافًا، إِلَّا...

İlgili cümlede de net olarak görüleceği üzere ibaredeki müşbean kelimesi medd-i lazımla meddinin temkinül med seviyesinin üstünde bir seviyede icra edilmesi yönünde kurrânın ittifakına dikkat çekmektedir. Ancak bu dolu dolu med ifadesi “ifratsız bir biçimde” kaydıyla tahsis edilmiştir. Bu tahsisin bir satır sonra aktarılan şu ifadeyle birlikte değerlendirilmesi müşbean kaydının 4 eliflik bir süreyle okunması yönünde bir vurguyu dillendirdiği açıklık kazanacaktır. Bu takdirde Temkinü'l-med seviyesi üç eliflik süreyi deyimlemektedir. Nitekim ilgili ibare⁷ şu şekildedir:

وَالْقُرَّاءُ مُخْتَلِفُونَ فِي مِقْدَارِهِ، فَالْمُحَقِّقُونَ يَمُدُّونَ عَلَى قَدَرِ أَرْبَعِ أَلْفَاتٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُدُّ عَلَى قَدَرِ ثَلَاثِ أَلْفَاتٍ

Keza pek çok açık kullanımdan da temellendirilebileceği üzere medler bahsinde işbâ'nın, temkinin bir üst mertebesi, yani temkinle yapılan medden daha ziyadeli bir uzatma biçimini ifade ettiği açıktır. Klasik ya da önemli

5 Örnek kullanımlar için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 314-315, 317, 328, 29, 331, 332.

6 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 317.

7 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 317.

muasır eserlerde bizzat kavramsal düzeyde de gözetildiğine şahit olunabilecek bu ayırım, söz gelimi İbn Cezerî merhumun dilinde de net olarak yer verilen bir ayırımdır. Nitekim üstad medd-i muttasılın mertebelerine ilişkin sürdürdüğü analizinde bu ayırımı şu şekilde ifadelendirir⁸:

وَفَحَوَى كَلَامَ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ بَلِيْمَةَ فِي تَلْخِيصِهِ تُعْطِيهِ، وَالْأَخِذُونَ مِنَ
الْأَيْمَةِ بِالْأَمْصَارِ عَلَى خِلَافِهِ. نَعَمْ، اخْتَلَفَتْ آرَاءُ أَهْلِ الْأَدَاءِ مِنْ أَيْمَتِنَا
فِي تَعْيِينِ هَذَا الْقَدْرِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ، فَالْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّهُ الْإِشْبَاعُ،
وَالْأَكْثَرُونَ عَلَى إِطْلَاقِ تَمْكِينِ الْمَدِّ فِيهِ،

Bu ifadelerin devamında yer verilen temkinü'l-meddin hangi mertebeye denk geldiğine yönelik izah çerçevesinden⁹ net olarak anlaşıldığına göre ise temkinü'l-med tevassutun fevkinde ama en üst mertebenin bir altında bir konum arz etmektedir. Yani temkinü'l-med medd-i muttasıl bağlamında da dört eliflik bir süreyle okunulması gereken en üst mertebenin bir altındaki mertebeyi ifadelendirmektedir. İki kavramı kavramsal düzeyde birbirinden ayırarak değerlendiren benzer bir ayırım çağımızın önemli üstadlarından Ganim Kaddûrî'l-Hamed tarafından da nazara verilmiş bir husustur.¹⁰

Binaenaleyh yazarın tebliğinde yer verdiği, “İbnü'l-Cezerî, medd-i lazımla ifratsız tûl ölçüsüyle uzatılması hususunda kurrâ arasında icmâ olduğunu ve öteden beri aralarında bir ihtilafın kaydedilmediğini belirtmektedir. Ayrıca *Neşr*'inde: Muhakkik âlimlere göre medd-i lazım ölçüsünün işbâ' olduğu açıklık kazanmaktadır.” şeklinde aktarılan (Bk. Tebliğ, s. 6.) aynı ibarelere yaslanan tespitleri tartışılır bir bu durum arz etmektedir. Başka bir ifadeyle en azından *Neşri*'ndeki ifadeleri bağlamında İbn Cezerî'nin dilinde el-İşbâ'nın ifratsız tûlü ifade ettiğine ilişkin bir eşitlemenin yapılamayacağını, sayın tebliğcinin bu bağlamda öne sürdüğü لِسَاكِنِ vb. ifadelerdeki kullanımların

8 İlgili ayırım için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 318.

9 İlgili ayırım için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 318. İbn Cezerî'nin yer verdiği izah çerçevesi şu şekildedir:

وَالْأَكْثَرُونَ عَلَى إِطْلَاقِ تَمْكِينِ الْمَدِّ فِيهِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هُوَ دُونَ مَا مَدَّ لِلْهَمْزِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ
الْأَسْتَاذُ الْعَلَامَةُ أَبُو الْحَسَنِ السَّخَاوِيُّ فِي قَصِيدَتِهِ بِقَوْلِهِ:
وَالْمَدُّ مِنْ قَبْلِ الْمُسْكَنِ دُونَ مَا ... قَدْ مَدَّ لِلْهَمْزَاتِ بِاسْتِيفَانٍ يَعْنِي أَنَّهُ دُونَ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ وَفَوْقَ
التَّوَسُّطِ، وَكُلُّ ذَلِكَ قَرِيبٌ.

10 İlgili kavramsallaştırma için bk. Gânim Kaddurî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-Savtiyye Inde Ulemâit-Tecvid*, Dârü Ammâr, 2007, s. 441.

ÖRNEK 2: “el-Muhakkikun=Muhakkik Alimler” Eşitlemesi

Sayın yazar bu eşitlemeye; bazı görüşlerini temellendirme saikiyle *en-Neşr*'den tırnak içinde alıntıladığı şu bilgiyi aktarırken yer vermektedir: “Muhakkik âlimlere göre medd-i lazım ölçüsünün işbâ' olduğu açıklık kazanmaktadır.” (Bk. Tebliğ, s.6) Aktarılan ibarenin orijinal hâli¹³ ise şu şekildedir:

فَالْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّهُ الْإِسْبَاعُ، وَالْأَكْثَرُونَ عَلَى إِطْلَاقِ تَمْكِينِ الْمَدِّ فِيهِ

Görüldüğü üzere ibare “Muhakkik Alimler” şeklinde çevirmeye/anlaşmaya imkân tanımaktadır. Amma velakin *Neşr*'in farklı yerlerinde de var olmakla birlikte bu ibareden birkaç satır sonra yer alan aşağıdaki cümlede¹⁴ yer verilen açık tasrih “el-Muhakkikun” ifadesinin en azından *en-Neşr* düzeyinde “el-Hadîrûn”un karşısı olan tahkik usulünü benimsemiş kurrâ-i kiramı deyimlediği oldukça net bir husustur.

فَالْمُحَقِّقُونَ يَمْدُونَ عَلَى قَدْرِ أَرْبَعِ أَلْفَاتٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْدُ عَلَى قَدْرِ ثَلَاثِ أَلْفَاتٍ، وَالْحَادِرُونَ يَمْدُونَ عَلَيْهِ قَدْرَ أَلْفَيْنِ،

Binaenaleyh sunulan tez bağlamında yer verilen iddialı bir hüküm cümlesini teyiden yapılan bir alıntıda gözden kaçmaması gereken bu tasrih gözden kaçırılmış görünmektedir.

ÖRNEK 3:

Sayın yazarın “üç elif ekolü” ayırımıyla verdiği ekolü temellendirirken Mekkî b. Ebî Talib'in *Temkinü'l- Med* isimli eserinden bir alıntıya yer verir: Alıntı şu şekildedir: “son dönem tecvid ve kıraat eserlerinin hemen hemen tamamı, en uzun med birimi olan tûlû üç elif ile sınırlandırılır. Mekkî b. Ebî Talib şöyle der: “Kaynaklarda med ölçüleri bir elif, iki elif ve üç elif miktarları ile takdir edilmiştir. Bu tercih öğrencilerin kavrayışını kolaylaştırmak içindir.” (Bk. Tebliğ, s. 17.) Hâlbuki alıntıda sadece bir cümlesine yer verilen orijinal pasajda ise med ölçülerinin asla hakiki bir ölçüyle karşılanamayacağına ilişkin vurgulu bir tespit söz konusudur.¹⁵ Yani sayın yazarın ilgili aktarımı rabt ettiği bağlam ile orijinal metindeki bağlam oldukça farklı görünmektedir.

13 İbare için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 317.

14 İlgili ibare için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, c. I, s. 318.

15 Orijinal metin ve bağlamı için bk. Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî, *Temkinü'l-meddi fi âtâ ve âmene ve âdeme ve şibhihi*, thk: Ahmed Hasen Ferhat, I. bs., Kuveyt: Dâru'l-Erkam, 1984, s. 36. (Metin şu şekildedir.)

Keza *en-Neşr* ya da diğer hiçbir klasik kaynakta ara med mertebelerini ifade etmek üzere ihdas edilen yeni kavramlar ve dahi hareke ölçüğünde biçilen süre ve dahi yapılan eşitlemeler hiçbir surette yer bulmamış olduğu hâlde bu eserlerden yapılan kimi aktarımlarda sanki klasik kaynaklarda da bu terim ve ihdas edilen karşılıkları aynıyle vakiymiş gibi bir sorunlu ima oluşturulmaktadır. Mesela;

“İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*'de medd-i muttasıl mertebelerini erbaa meratib sistemine göre açıklar ve kurrâya göre şöyle tanzim eder:

1. İmam Nâfi':

a. **Kâlûn:** Üç meretebe uygular. Fuveyka'l-kasr (3 hareke), tevassut (4 hareke) ve tûl (6 hareke).....

5. **İmam 'Âsım:** Üç meretebe uygular. Tevassut, fuveyka't-tevassut (5 hareke) ve tûl.” [Bk. Tebliğ, s. 14-15.]’de olduğu gibi.

Bu durum da tebliğde var olan klasik kaynaklardan bilgi aktarımı sade-dinde tebliğde gözlemlenen bir başka sorun olarak ifade edilmelidir.

Son tahlilde müzakerenin itmamı açısından şu belirleme de önem arz etmektedir: Tebliğde de açıklıkla karşılığını bulduğu üzere gerek kavram-sallaştırma düzeyinde gerekse hareke merkezli ölçülendirme sadedinde bu sunulan teorinin en açık ve en muhkem kaynağı Abdülfettah es-Seyyid Acemî

فصل: [في أن المَدَّ لا يُحصَرُ وأن تقديره بالألفات للتقريب على

المبتدئين]

والتقدير عندنا للمد بالألفات ، إنما هو تقريب على المبتدئين ، وليس على الحقيقة لأن المدَّ إنما هو فتح الفم بخروج^(٣) النفس مع امتداد الصوت ، وذلك قَدَّرَ لا يعلمه إلا الله ولا يدري قَدَّرَ الزمان الذي كان فيه المد للحرف ولا قَدَّرَ النفس الذي يخرج مع امتداد الصوت في حيز المد إلا الله تعالى .

فمن ادعى قدرًا للمد حقيقة فهو مدَّعي علم الغيب ، ولا يدَّعي ذلك من له عقل وتمييز^(٤) . وقد وقع في كتب القراء التقدير بالألف والألفين والثلاثة — على التقريب^(٥) — للمتعلمين . ألا ترى أنهم حين أرادوا التحقيق للمدَّ ذكروا أنه لا يحكمه إلا المشافهة . وقسمه بعضهم على خمس رتب ، وعلى أربع رتب وبعضهم على ثلاث رتب .

el-Mersafî merhumun kaleme aldığı *Hidâyetül-karî ilâ tecvidi kelâmî'l-Bârî*¹⁶ isimli telifi olarak görünmektedir.

3. BU SAYILANLARIN DIŞINDA MÜELLİFİN SERDETTİĞİ AMA BİZİM KATILAMADIĞIMIZ BAZI TESPİTLER

- Kanaatimizce Sultan Bayezid'in gereksiz bir iddialaşma uğruna Ankara Savaşı'na sebebiyet verdiği eleştirisi: Şayet mevzu Kur'an ve ilm-i Kıraat ise İbnü'l-Cezerî gibi bu topraklara âdeta bahar getiren bir üstadı bize kazandırmış olmasının hatırına en azından İbn Cezerî konulu bir tebliğde yer almaması gereken bir değerlendirmedir. Nitekim bu konu haddi zatında tarihî verilerden hareketle çok farklı değerlendirmelerin yapıldığı bir ihtisas alanına ait bir tartışmanın parçasıdır.¹⁷

- Keza tebliğin 4. sayfasında yer alan "Uygulamada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da şudur: Bir harekenin telaffuz süresi, okuyuş hızıyla orantılı olarak değişkenlik gösterir. Hızlı okuyan birinin harekesiyle yavaş okuyan birinin harekesinin aynı olmadığı kesindir. Bu duruma bağlı olarak değişen şey harcanan süredir, ölçü ise değişmemektedir. Tahkik'ten hadr'e doğru artan tilavet süratiyle orantılı olarak med ölçülerini küçültenler aslında kıyasî bir süre azalmasını kastetmektedirler. Medlere takdir edilen ölçülerin süratle bağlı olarak gerçek anlamda değiştirilmesi gerekseydi, medd-i tabii ölçüsünün de aynı mantıkla azaltılmasından bahsedilirdi. Ama görüyoruz ki medd-i tabii ölçüsü her hâlükârda bir elif'ten aşağı düşmemektedir." şeklindeki tespitlerin de tartışılması gerektiği bir kanaat olarak aktarılmalıdır. Nitekim yazrında son cümle olarak yer verdiği üzere bazı aslî ölçülerin hiçbir surette değişmesi, başka bir ifadeyle okuyuş hızına göre azalıp çoğalması en azından teorik düzeyde mantıken mümkün görünmemektedir. Çünkü mevzubahis olan adı üzerinde diğer bütün ölçülere temel teşkil eden aslî ölçüdür. Aslî med, harekenin ölçüsü, ğunnenin hakkı gibi örnek verebileceğimiz aslî ölçüler okuyuş hızına göre değişebilirse şayet bu ölçülere göre takdir olunan başka

16 Bu teorinin hemen hemen bütün unsurlarıyla birlikte yer aldığı bölüm için bk. Abdülfetah es-Seyyid Acemî el-Mersafî, *Hidâyetül-karî ilâ tecvidi kelâmî'l-Bârî*, Mektebetü Tayyibe, Medine ts., s. 275 vd.

17 Mesela çok farklı bir değerlendirme için bk. Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Yay., c. 1, s. 79 vd.

hiçbir ölçünün de sabitesi kalmayacağından teorik olarak bu tespitin geçerli bir tespit olamayacağı hazırunun değerlendirmesine arz olunur.

SONUÇ

Kanaatimizce tebliğde dile getirilen teori tespit edebildiğimiz kadarıyla nesnel kriterlere dayanmadığı gibi klasik kaynaklarca da temellendirilemeyecek bir savdan ibaret görünmektedir. Ayrıca yapılan incelemede tebliğin teklif ettiği bu yeni sistemin; kendileri de klasik kaynaklara yaslanmayan bazı muasır eserlerin safahatı da net olmayan içtihadî çıkarımlarına yaslı bir teori olduğu tespit edilmiştir. Dahası bu teorinin amaçlandığı üzere ittifakı değil yeni bir takım ihtilafı üretme potansiyeline sahip bir içerik arz ettiği bir olarak arz olunur.

ÜÇÜNCÜ OTURUM
İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD
İLMİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN

01 KASIM 2018
(17.00 – 18.30)

İLK DÖNEM DİL BİLİMCİLERİ VE ENDÜLÜSLÜ İLK TECVİD MÜELLİFLERİNİN HARFLERİN MAHREÇLERİ VE SIFATLARININ YORUMUNDA MUHAMMED B. CEZERİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇİFTÇİ*

GİRİŞ

Kuran'ın indiği dönem ve onu takip eden ilk üç asırda harflerin mahreçleri sıfatları, Kur'an kelimelerinin ve harflerinin hakkını vererek onları telaffuz etme melekesi anlamında bir tecvid teriminden bahsetmemiz mümkün olmadığı gibi, tecvide dair bu dönemde yazılmış bir esere de rastlamıyoruz.¹ Ta ki hicri IV. asrın ilk çeyreğinde vefat eden Ebû Müzahim el-Hakan'ının (ö. 325/936) telif ettiği *el-Kasidetü'l Hâkaniyye* diğer adıyla *el-Kasidetür-Râiyye* adlı eseri tecvide dair yazılan ilk eser olarak göze çarpmaktadır.²

Yine IV. hicri asrın başlarında vefat eden İbn Mücahid (ö. 324/935), *Kitabüs Seb'a fil-Kıraât* adlı eserinde bazı tecvid konularına yer verdiğini görmekteyiz.³ Tecvid ilminin konusunu teşkil eden harfler ve bunların mahreçleri, sıfatları Arap dilcilerinin ilgi alanına girdiğinden erken dönemden itibaren ele alınmaya başlanmış ve bu konuları dil bilimcilerin eserlerinde geniş yer tutmuştur.

Nitekim hicri II. asırda Halil b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından telif edilen *Kitabü'l Ayn* adlı eserinde harflerin mahreçleri, sıfatları, onların

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı.

1 Çanim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirasatü's-Savtiyye Inde ulemai't-Tecvid*, Matbaatül-Hulûd, I. Baskı, Bağdat, 1406/1986, s. 13.

2 İbnü'l-Cezerî, *Gayetün-Nihaye fi-Tabakatil Kurra*, nşr, Gotthelf BERGSTRAESSER, Mektebetül Hancı, Mısır 1351/1932, II, 320-321, Katip Çelebi, *Keşfüz-Zunun an Esmail-Kütüb ve'l-Fünun*, İstanbul, 1941-1943, s. 354.

3 İbn Mücahid Ahmed b. Musa et-Temimi, *Kitabüs-Seb'a fil-Kıraat*, thk: Şevki Dayf, Darul Maarif, Kahire, ts. s. 113, 123, 125, 227.

lakapları konularına yer verilmiştir.⁴ Halil b. Ahmedin talebesi olan Sibeveyh (ö. 180/796) *el-Kitab*'ında, harflerin mahreç ve sıfatları, imale, idğam konularını ele almış, eserinin IV. cildini bu konulara hasretmiştir.⁵ III. hicri asırda yaşamış filolog el-Müberred de (ö. 285/898), *el-Muktedap* adlı eserinde harflerin mahreçleri sıfatları, idğam vb. konuları ayrıntılı bir şekilde incelemiştir.⁶ IV. hicri asrın önde gelen dil bilimcisi İbn Cinni de (ö. 392/1001) *Sirru Sınâati'l-İrab* adlı eserinde tecvidin konusu olan mahreçler, sıfatlar, hemze-elif farkı gibi konuları işlemiştir.⁷ V. hicri asra gelindiğinde tecvide dair müstakil eserlerin peş peşe telif edildiğini görüyoruz. Mekki b. Ebi Talib el-Kaysî'nin (ö. 437/1045) *er-Riaye*'si, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Taḥdid*'i, Abdülvehhab b. Muhammed el-Kurtubî'nin (ö. 461/1068) *el-Mûdih fi't-Tecvid* adlı eseri tecvide dair yazılan kapsamlı telifat olarak önde gelen eserler arasında yer alır.

Bu asırdan sonra da yani VI. hicri asırda tecvid ilmine dair müstakil eserler yazılmış, Ebu'l Hasen Şüreyh b. Muhammed er-Ruayni el-İşbili (ö. 539/1144) *Nihayetül itkan fi Tecvidil Kur'an*⁸ Ebul-Ala Ahmed b. Hasan el-Hemedani (ö. 569/1173) de *Kitabü't Temhid fi-Marifeti't Tecvid*'ini kaleme almıştır.⁹

VII. hicri asrın önde gelen ve Kur'an ilimleri konusunda mütebahhir olan Alemüddin es-Sehavi (ö. 643/1245) de *Umdetül Müfid ve Uddetül Mecid fi Marifeti't Tecvid* adında manzum 64 beyitli bir eser telif etmiştir. Bu esere birden fazla şerh yazılmıştır.¹⁰ VIII. hicri asra gelindiğinde de yine tecvide dair manzum ve nesr hâlinde eserler verilmeye devam etmiş, bu asırda öne çıkan eserlerin başında İbrahim b. Ömer b. İbrahim el-Ca'berî'nin

4 Halil B. Ahmed (ö. 175/791) *Kitabül-Ayn*, thk: Davud Sellum-Süleyman el-Anbeki, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2004, s. 22-28.

5 Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitab*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, Darul Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, IV, 432-436-448-457-460

6 El-Müberred Ebül-Abbas Muhammed B. Yezid, *El-Muktedap*, Abdülhalik el-Udayme, Beyrut, ts, I, 192-196.

7 İbn Cinni, Ebu'l Feth Osman b. Cinnî, *Sirru Sınâati'l-İrab*, thk: Hasan Hindavi, Darul Kalem, Dimaşk 1993, s. 43, 44, 45-48, 60-64.

8 Çanim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirasat*, s. 28.

9 Tayyar ALTIKULAÇ, *Ebul-Ala el-Hemedani*, DİA, İstanbul, 1994, X, 286-287.

10 es-Sehâvi, Ebû'l Hasen Alemüddin (ö. 643/1245), *Cemâlül-Kurra ve Kemalül-İkra*, Thk: Abdülhak Abddüdaïm Seyf el-Kadi, Beyrut, ts I-52-53.

(ö. 732/1331) *Ukud'ül Cüman fi Tecvidil Kur'an* adlı çalışmasını görmekteyiz.¹¹ IX. asrın başında vefat eden Halil b. Osman b. Abdurrahman el-Karafi (ö. 801/1398) ki İbnü'l-Cezerî onunla ilgili "Tecvide dair birçok kitapçık ve risale yazmıştır." diyerek tecvid sahasında yetkin ve mütebahhir bir âlim olan bu zatında *Tuhfetü'l ihvan fi ma Tasihhu bihi Tilavetü'l Kur'an* adlı bir eser telif etmiştir. Bu eser Berlin Kütüphanesinde 1307 numara ile kayıtlıdır.¹² IX. asrın ilk çeyreğinde vefat eden tecvid ve kıraat sahasında otorite olan bir müellif de Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî'dir (ö. 833/1429). İbnü'l-Cezerî'nin tecvide dair eserleri şunlardır:

1. *et-Temhid fi ilmi't Tecvid*
2. *Mukaddime fi ma yecibü ala Karii'l- Kur'an'i en-ya'lemeh*
3. *en-Neşr fi'l Kıraati'l Aşr*
4. *Tayyibetü'l-Neşr fi Kıraati'l Aşr*¹³

en-Neşr ile *Tayyibe* adlı eseri sadece tecvide ait eserler değil kıraat konularını da geniş bir şekilde ele alan eserlerdir.

Tecvid kavramının ıstılahi tanımında da ifade edildiği gibi tecvidin omurgasını harfleri mahreçlerinden çıkarmak ve onlara ait sıfatları harflere vermek¹⁴ olduğu, tecvid konusunda uzman olan âlimler tarafından kabul edilmektedir. Biz bu tebliğimizde tecvidin ana konusu olan harflerin mahreçleri ve sıfatları konusunun Muhammed b. Cezerî (ö. 833/1429) tarafından nasıl ele alındığı, bu konuları işlerken kimlerden istifade ettiği, hangi ilk dönem eserlerini kendisine kaynak olarak seçtiği, görüşlerini ortaya koyarken hangi kaynaklardan daha çok istifade ettiği, hangi kaynaklara daha az müracaat ettiği, dil bilimcilerden kimleri kendisine kaynak ittihaaz ettiği, Endülüslü tecvid ve kıraat âlimleri olan Mekkî, ed-Dânî ve Abdulvehhab el-Kurtubî'nin değerlendirmelerine de müracaat ettiği gibi konular ele alınacaktır.

11 Katip Çelebi, *Keşfüz Zunun* , II, 1154; G.Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirasat*, s. 31.

12 Ğ. Kaddûrî El-Hamed, *ed-Dirasat*, s. 35.

13 Ğanim Kaddûrî El-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*, Merkezü'd-Dirasât vel-Mâ'lumatil-Kur'aniyye, I. Baskı, Cidde, 1429/2008, s. 61.

14 Ğ. Kaddûrî El-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime* , s. 345-347.

I. MUHAMMED B. CEZERÎ PERSPEKTİFİNDEN HARFLERİN MAHREÇLERİ VE YORUMU

Harflerin mahreçleri, onların sayısı ilk dönem dil bilimcilerinin yaklaşımları ve İbnü'l-Cezerî'nin bu filologlardan ne kadar etkilendiği konusundan önce mahreç kavramı üzerinde duralım.

Mahreç kavramı خرج “h-r-c” filinden türetilmiş mimli mastardır. Çıkış yeri¹⁵ anlamına gelmektedir.

يدخل خرج – يخرج vezninden türetilmiştir. Bu kelime bir yerden çıkmak bir durumdan başka bir hâle geçmek anlamına gelir.¹⁶ Ufuktan ilk olarak çıkan bulut için السحابة خروج tamlamasını kullanırlar.¹⁷ Aynı kökten türeyen تخرج kelimesi de daha çok ilimler ve sanatlar için kullanılır.¹⁸

Mahreç: Harfin kendisinden neş'et ettiği/doğduğu yerdir.¹⁹ Aliyyü'l-Kârî mahrecin en yaygın tanımının şöyle olduğunu söyler: “Harfin kendisinden zuhur ettiği çıktığı ve başka harflerden ayrıldığı yerdir.”²⁰

Halil Husari de; “Takdiren ve tahkiken kendisinde sesin hapsolması yoluyla harfi doğuran yere mahreç denir” şeklinde bir tarif ortaya koymuştur.²¹ Mahreçler harflerin terazileri mesabesindedir. Bu terazi ile harfin kemmiyeti, derecesi ve mertebesi bilinir.”²² diyen Muhammed Mekkî, meharic-i huruf konusunun tecvidin en önemli konusu olduğuna işaret etmektedir. Şimdi Muhammed b. Cezerî'nin harflerin mahreçleri, konusundaki tespitleri ve yorumuna geçebiliriz.

¹⁵ Cevheri İsmail b. Hammad el-Cevheri (ö. 400/1009), *es-Sıhah*, thk: Halil Me'mun, Darul Marife, Beyrut, 2007, s. 288.

¹⁶ İsfahani Ebul-Kasım Hüseyin b. Muhammed (ö. V/XI) yüzyılın ilk çeyreği, *el-Müfredat fi Ğaribil-Kur'an*, Darul-Marife, thk: Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut, ts s. 145.

¹⁷ İbn Faris Ahmed bin Zekerriyya, *Mu'cemül-Mekayis fil-lüğa*, thk: Şihabüddin ebu Amr, Darul Fikir, Beyrut, ts. s. 313

¹⁸ İsfahani, *el-Müfredat*, s. 145.

¹⁹ ed-Dânî: Ebü Amr Osman b. Said (ö. 444/1053), *et-Tabdid fil itkani ve't Tecvid*, thk: Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Daru Amman, Ürdün, 2000 s. 102.

²⁰ Ğ. Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirasât*, s. 122.

²¹ Husari Mahmud Halil (ö. 1401/1980), *Abkamü Kıraât'il-Kurani'l Kerim*, thk: M. Talha Bilal Minyar, Darul-Beşairi'l-İslamiyye, (1417/1996), s. 49.

²² Muhammed Mekkî (ö. 1322/1904), *Nihayetül-Kavlil Müfid fi-ilmit-Tecvid*, tsh: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut II. Baskı 1971, s. 44.

A. Birinci Mahreç Bölgesi

Muhamme b. Cezerî med harfleri olan el-vâvü's-sakine, el-yâü's-sakine ve elif cevfi harflerdir. "Bu harflere med ve lîn harfleri adı verilir, aynı zamanda bu harflere 'hevai' harfler de denilir"²³ diyen Halil b. Ahmed'in kanaatini benimser.

Mekkî b. Ebi Talib'in, Halil b. Ahmed dışındaki dilciler cevfi harflere (ا ي و) ve hemzeyi de ilave ettiler görüşünü aktaran İbnü'l-Cezerî, bu görüşe katılmadığını zira doğru olan görüşün med harfi olan vav-ya ve elifin cevfi harfler olup bunlara hemzenin (ء) ilave edilmeyeceğidir.²⁴ Ama Halil b. Ahmed'in, hemzenin med harflerine dönüşebilme potansiyeli olduğu için hemze de cevfi harfleri içine dahildir görüşünü,²⁵ İbnü'l-Cezerî'nin görmediği kanaatindeyiz. Halil b. Ahmed'in diğer dilcilerle birleştiği nokta ise şudur: "Şayet hemze med harflerine dönüşmez hemze olarak telaffuz edilirse boğazın nihayetinden çıkar."²⁶ Muhammed b. Cezerî mukaddimesinde birinci mahreç bölgesi olan cevfi ile ilgili harflerin aynı zamanda med harfleri olduğuna da işaret etmiştir.²⁷

B. İkinci Mahreç Bölgesi

Boğazın nihayetidir. Buradan hemze ve ha (ه) harfleri çıkar diyerek ilk dönem dil bilimcileri Sibeveyh, el-Müberred ve İbn Cinni'nin (ö. 392/1002) tespitlerine uyan İbnü'l-Cezerî bu filologların boğazın dibinden hemze, elif ve ha (ه) harfleri çıkar.²⁸ sıralamasını aynen kabul etmemiş, elif harfini bu mahrecin dışında tutmuştur. Endülüslü tecvid ve kıraat âlimleri Mekkî b. Ebi Talip (ö. 437/1045), ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Abdülvehhab el-Kurtubi (ö. 461/1068)'de boğazın nihayetinden hemze, elif ve ha (ه) harfleri çıkar²⁹ diyerek ilk dönem dil bilimcilerinin tespitlerine uymuşlardır.

²³ Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn* s. 24, İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid fi İlmit-Tecvid*, thk: Ğ. Kad-dûri El-Hamed, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1407/1986, s. 95.

²⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 24 (Giriş bölümü)

²⁵ Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 24, 27 (Giriş Bölümü)

²⁶ Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 24 (Giriş bölümü)

²⁷ Ğanim Kaddûri el-Hamed, *Şerhul Mukaddime*, s. 231.

²⁸ Sibeveyh *el-Kitab*, IV, 433; el-Müberred, *el-Muktedab*, I., 192; İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 45.

²⁹ Mekkî b. Ebi Talip el-Kaysî (ö. 437/1045), *er-Riaye li Tecvidi'l Kıraati ve Tahkiki Lafzı't Tilaveh*, thk: Ahmet Hasan Ferhat, Daru Ammar, V. Baskı, Amman 2008, s. 145, 155,

C. Üçüncü Mahreç Bölgesi

Boğazın ortası olan bu mahreç bölgesinden önce ع sonra ح harfi çıkar³⁰ görüşü ile İbnü'l-Cezerî, Sibeveyh, el-Müberred, İbn Düreyd (ö. 321/933), İbn Cinni'nin görüşlerine aynen katılır.³¹ İbnü'l-Cezerî, ع harfi boğazın dibinden çıkar³² görüşünü savunan Halil b. Ahmed'in tespitine burada katılmamakta, diğer filologların görüşlerini benimsemektedir. Ama ح harfi ile ilgili Halil b. Ahmed ع harfinin çıktığı yerin biraz üstünden ح harfi çıkar³³ demekle bu harfin boğaz ortasından çıktığına işaret etmektedir. Bunun sonucu olarak boğazın ortasından ح harfinin çıkması konusunda bir ittifak oluşmaktadır.

D. Dördüncü Mahreç Bölgesi

Boğazın ağza en yakın olduğu bu mahreç bölgesinde غ ve خ harfi çıkar³⁴ görüşüyle İbnü'l-Cezerî yine ilk dönem dil bilimcilerinden Sibeveyh, İbn Düreyd (ö. 321/933) ve İbn Cinni'nin takipçisi olmuştur.³⁵ İbnü'l-Cezerî bu mahreçten önce غ daha sonra خ çıkar diyerek bu sıralamayı tercih eden Ebu'l Hasan Şüreyh'in (ö. 539/1144) görüşünü de nakletmeyi faydalı bulur.³⁶ Görüyoruz ki harflerin mahreç bölgelerinin tespitinde etkili olan gurubun dil bilimciler olduğudur. Sonra İbnü'l-Cezerî takdim ve tehirin çok önemli olmadığını, önemli olan hususun boğaz dediğimiz bölgeden altı harfin çıktığının bilinmesi gerektiğidir.³⁷ İbnü'l-Cezerî, 'huruf-i halkiyye' adıyla

160; ed-Dâni, *et-Tabdid*, s. 102; Abdülvehab bin Muhammed el-Kurtubi (ö. 461/1068), *el-Müddih fit Tecvid*, thk: Ganim Kaddûrî el-Hamed, Daru Ammar, 2000 s. 78.

30 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fil Kıraatil-Aşr*, tsh: Ali Muhammed Dabba', Darul Fikir, Mısır, ts. I, 199; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 113; G. Kaddûrî el-Hamed, Şerhul Mukaddime, s. 231-232.

31 Bk. Sibeveyh, *el-Kitab* IV, 433; el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 192; İbn. Düreyd, Muhammed b. Hasen b. Düreyd, *Cemheratül-Lüğa*, thk: İbrahim Şemsüddin, Darul-Kütübî'l İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 2005 I, 23, İbn Cinni, *Sırru Sinaa*, s. 42.

32 Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 27.

33 Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 27.

34 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 199, *et-Temhid*, s. 113

35 Sibveyh, *el-Kitab*, IV, 433; İbn Düreyd, *Cemhere* I, 23; İbn Cinni, *Sırru Sinaa*, s. 47.

36 Ebul Hasen Şüreyh, Ebû Abdillâh Muhammed bin Şüreyh'in oğludur. *Nibayetül itkan fi-Tecvid'il Kur'an* adlı eseri en tanınan eserleri arasındadır. Bkz: Madazlı Ahmed, İbn Şüreyh, DİA, İstanbul, 1999, XX, 383.

37 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 199.

bilinen boğaz harflerini zikrettikten sonra dilden çıkan harflerle dildeki mahreç bölgelerinin nereler olduğu konusunu işler.

E. Beşinci Mahreç Bölgesi

Dilin kökü ve onun üstündeki / hizasındaki üst damak bölgesi olan bu mahreçten ق harfi çıkar³⁸ yorumuyla İbnü'l-Cezerî, Sibeveyh ve İbn Cinni'nin görüşlerine katılır.³⁹ el-Müberred ve İbn Düreyd ise ق harfi için ağızdan çıkan harftir⁴⁰ demektedir, zira dil organ olarak ağza ait olduğundan, dilden çıkan harftir ifadesini kullanmak yerine ağızdan çıkan bir harftir demeyi uygun bulmuşlardır. İbnü'l-Cezerî bu harfi dile ait bir harf olarak kabul etmektedir. Ayrıca Ebu'l Hasen Şureyh'in: "Kaf harfinin mahreci küçük dil ve خ harfinin çıktığı yer olan boğazın ağza en yakın olan kısmıdır."⁴¹ yaklaşımını da aktaran İbnü'l-Cezerî büyük dilin kökü ile küçük dil bölgesinin ق harfinin mahreci olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yorumla hem Ebu'l-Hasen Şureyh hem de İbnü'l-Cezerî, Halil b. Ahmed'in tespitine katılmaktadırlar. Çünkü Halil b. Ahmed ق ve ك harflerine لهو يتان lakabını vermiştir. Yani bu harfler küçük dile ait harflerdir.⁴²

F. Altıncı Mahreç Bölgesi

Kaf harfinin çıktığı yer olan büyük dilin kökünün biraz alt tarafından (ağıza doğru) ك harfi çıkar⁴³ görüşüyle İbnü'l-Cezerî, ilk dönem filologlarından Sibeveyh, İbn Düreyd ve İbn Cinni'nin takipçisi olmuştur.⁴⁴ İbnü'l-Cezerî ق ve ك harflerinin ikisine de 'lehevi' lakabının verildiğini söyler ve bu harfler ağızla boğaz arasından çıkmaktadır⁴⁵ görüşüyle dil kökünün bir bölümünün boğaza ait olduğunu, bir bölümünün de ağıza ait olduğu gerçeğini dillendirmektedir. Zira küçük dilimiz ağzımız açılınca rahat görülmektedir. Bu iki harfin küçük dil harfleri olduğuna temas etmiştik. İbnü'l-Cezerî ق ve

38 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 199, *et-Temhid* s. 113.

39 Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 433, İbn Cinni, *Sırru Sımaa*, s. 47.

40 El Müberred, *el-Muktedab*, I, 192, İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23.

41 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 199.

42 Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 27.

43 İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 113, *en-Neşr*, I, 200.

44 Bk. Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 433, İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23, İbn Cinni, *Sırru Sımaa*, s. 47.

45 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

ك harflerinin ağızla boğaz arasından çıktığı tezini Mekki'nin *er-Riaye*'sine dayandırmaktadır.⁴⁶

G. Yedinci Mahreç Bölgesi

Dilin ortası ile üst damak arasındır. Bu mahreçten ج ve ش ve med harfi olmayan ي harfi çıkar. Bu üç harf ش ج ve ي şeklinde sıralanır. Bir başka tasnifle ج ش ve ي şeklinde sıralanan bu harflere “şecriyye” harfleri denilir,⁴⁷ yorumunu yapan İbnü'l-Cezerî, Sibeveyh, İbn Cinni ve el-Müberred gibi erken dönem dil bilimcilerinin tespitlerine katılmakta,⁴⁸ sadece filologları kendisine kaynak kabul etmekle yetinmeyip, telif döneminde eserler veren Endülüslü tecvid ve kıraat bilginlerinin de kanaatlerini zikretmektedir. Örneğin, Mekki b. Ebi Talip dil ortasından çıkan ج ve ش harflerine “el-hurûfuş-şecriyye” adını verir. Yani ağzın iki çene kemikleri arasında kalan bölümüne “şecrî” denilir ve bu harfler bu bölgeden çıkar⁴⁹ yorumunu yapan Mekki'nin tespiti İbnü'l-Cezerî burada aktarmayı faydalı bulur.⁵⁰ İbnü'l-Cezerî dil ortası ve üst damaktan ج ش ض harfleri çıkar⁵¹ tespitini yapan Halil b. Ahmed'in tercihin katılmayarak ondan sonra gelen Arap dil bilimcilerinin yanında yer almaktadır.

H. Sekizinci Mahreç Bölgesi

Dilin sağ veya sol iki yanı ve onun hizasındaki üst azı dişler bölgesidir. İbnü'l-Cezerî dil bilimcilerin çoğunluğunu teşkil eden ezici çoğunluk/cumhurun görüşüne uyarak ض harfinin mahrecini dilin iki yanından birisi/sağ veya sol yanı ile onun hizasındaki üst azı dişlerdir⁵² şeklinde yorumlar. Ama ض harfi sol avurt içinin yani dilin sol yanı ile onun hizasındaki sol azı dişlerden daha kolay telaffuz edilir. Sağ avurt içinden ض harfinin telaffuzunun zor

⁴⁶ Mekki, *er-Riaye*, s. 139.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

⁴⁸ Bkz: Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 433, el-Müberred, *el-Muktedab* I, 192, İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 42.

⁴⁹ Mekki, *er-Riaye*, s. 139, 140.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

⁵¹ Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn* s. 27.

⁵² Sibeveyh. *el-Kitab*, IV, 433, İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 47, ed-Dâni, *et-Tabdid*, s. 103, İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid* s. 114.

olduğuna da dikkat çeken İbnü'l-Cezerî,⁵³ Halil b. Ahmed'in, ض harfı, cîm, şîn, harflerinin çıktığı yer olan dilin ortası ile üst damaktan çıkar⁵⁴ görüşünü de aktarır ama bu harfin mahreci konusunda diğer filologların görüşlerini tercih eder. Bu harfin telaffuzunun zor olması sebebi ile ilk dönem tecvid müellifleri bu konu da uyarı da bulunmuşlar ve bu harfin telaffuzunun zor olduğuna işaret etmişlerdir.⁵⁵

I. Dokuzuncu Mahreç Bölgesi

Dilin iki yanı ile dil ucuna varıncaya olan kısmı ile bunun karşısındaki gülücü dişler, köpek dişinin dibindeki “rabai” dişler ve üst ön dişlerdir⁵⁶, buradan ج harfı çıkar diyen İbnü'l-Cezerî, ilk dönem dil bilimcileri ve telif döneminin tecvid ve kıraat âlimlerinin görüşlerine aynen katıldığını ortaya koymaktadır.⁵⁷

İbnü'l-Cezerî, ‘ج’ harfinin mahrecinin geniş bir bölgeyi kapsadığına da vurgu yapmaktadır.⁵⁸

J. Onuncu Mahreç Bölgesi

Dil ucu ile üst ön dişler arası ve ج harfinin çıktığı yerin biraz altı, bu mahreç bölgesinden ح harfı çıkar⁵⁹ yorumu ile İbnü'l-Cezerî nun-i muzhar ile nun-i muhfat ayırımına burada değinmemiştir. Nun harfinin dil ucunun diş etlerine temas etmesiyle ortaya çıktığı konusuna da işaret eden İbnü'l-Cezerî, bu harfin “lisevî harfler” gurubuna dahil olduğunu da dile getirmiştir.⁶⁰

İbnü'l-Cezerî *Mukaddime*'sinde nun harfinin mahreci ile ilgili olarak, “ ‘Nun’ harfinin mahrecini dil ucundan (lam harfinin) biraz aşağısından yapınız.”⁶¹ diyerek “Nun” harfinde dil ucunun fonksiyonuna işaret etmiş

⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

⁵⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn*, s. 27.

⁵⁵ Mekki, *er-Riaye*, s. 185, Kurtubi, *el-Mudıh*, s. 114.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

⁵⁷ Sibeveyh, *el-Kitab*, IV, 433, el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 193, Mekki, *er-Riaye*, s. 188, ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, s. 104.

⁵⁸ Ğ. Kaddûrî El-Hamed, *Şerhu'l Mukaddime*, s. 256.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 114.

⁶¹ Ğ. Kaddûrî El-Hamed, *Şerhu'l Mukaddime*, s. 258, 259.

bu yönüyle lam harfinin mahreci kadar geniş bir mahreç bölgesine sahip olmadığı gerçeğini de ortaya koymuştur.

K. On Birinci Mahreç Bölgesi

‘Nun’ harfinin çıktığı yer olan dilin ucu ile üst ön dişlerin üstünden “ra” harfi çıkar, ama şu var ki “nun” harfinde olduğu gibi dilin tam ucu değil, dilin uca yakın sırtı olup yukarı damağa bakan kısmıdır.⁶²

İbnü'l-Cezerî'nin “ra” harfinin dilin tam ucundan değil dilin ucuna yakın sırtının üst damağa bakan kısmının üst ön dişlerin üstü olan damağa temas etmesiyle çıkacağına vurgu yaptığını ve Sibeveyh, İbn Cinni gibi ilk ⁶³ dönem dil bilimcilerinin tespitlerine aynen katıldığını görmekteyiz.⁶⁴

“Ra” harfindeki inhiraf sıfatının bu harfi “lam” harfine doğru meylettirdiği gerçeğini de İbnü'l-Cezerî burada zikretmektedir.⁶⁵

İbnü'l-Cezerî mahreç sırasında önce ۞ sonra ۞ daha sonra da ۞ harfi şeklinde ele almış bu yaklaşımında da Sibeveyh, el-Müberred ve İbn Cinni'nin sıralamasına uymuştur.⁶⁶

Endülüslü Mekki de aynı sıralamayı tercih etmiş.⁶⁷ ed-Dâni ise önce ۞ sonra ۞ daha sonra ۞ harfi şeklinde bir sıralamayı tercih etmiştir.⁶⁸

Ayrıca İbnü'l-Cezerî, bu harflerin dil ucu harfleri olması hasebiyle “zelakî” harfler olduğunu da işaret etmiştir.⁶⁹

L. On İkinci Mahreç Bölgesi

Dilin üst damağa yükselmesiyle birlikte, dil ucu ile üst ön dişlerin dipleridir ki buradan önce ۞ sonra ۞ daha sonra ۞ harfi çıkar⁷⁰ diyen İbnü'l-Cezerî önce, ilk dönem filologlarından olan Sibeveyh ve İbn Cinni'nin

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

⁶⁴ Bk. Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 433, İbn Cinni, *Sirru Smaa*, s. 47.

⁶⁵ Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 433, Mekki, *er-Riaye* s. 195 ed-Dâni, *et-Tabdid*, s. 103.

⁶⁶ Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 433, el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 193 İbn Cinni, *Sirru Smaa*, s. 47.

⁶⁷ Mekki, *er-Riaye*, s. 188-195

⁶⁸ ed-Dâni, *et-Tabdid*, s. 103

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200; İbnü'l-Cezerî *et-Temhid*, s. 114.

tespitlerine yer verir.⁷¹ Daha sonra ed-Dânî ve Kurtubi gibi tecvid âlimlerinin görüşlerine müracaat eder.⁷²

Özellikle ط harfinde dilin üst damağa yükselmesinin gerekli olduğunu, zira bu harftteki itbak sıfatının bu eylemle ortaya çıkabileceği gerçeğinden hareketle İbnü'l-Cezerî; مصعدا الى الحنك (dili damağa yükselterek) ifadesine dikkat çekmiş, bu önemli ayrıntıya işaret eden⁷³ el-Müberred, ed-Dânî ve Kurtubi'nin yorumlarını tercih etmiştir.⁷⁴

İbnü'l-Cezerî, د , ط ve ت harflerinin üst damakla ilgili harfler olması sebebiyle “nit'iyye” veya “nitaiyye” adıyla adlandırıldıklarını söyler.⁷⁵ Bu değerlendirmeyi Halil b. Ahmed'in *Kitabül-Ayn* adlı eserinden aldığı veya Halil b. Ahmed'den iktibasta bulunan tecvid âlimlerinden aldığı kanaatindeyiz.⁷⁶

M. On Üçüncü Mahreç Bölgesi

Dil ucu ile alt ön dişlerin kökünün biraz üstüdür. Buradan ج , ص , س ve ز harfleri çıkar yorumunu yapan İbnü'l-Cezerî, ilk dönem dil bilimcilerinin dil ucu ile ön dişlerin dipleri ifadesini, alt ön dişlerin dipleri⁷⁷ şeklinde izah ederek buradaki kapalılığı gidermiştir. Zira Sibeveyh, el-Müberred İbn Cinni ön dişlerin dipleri ifadesiyle yetinmişlerdir.⁷⁸ İbn Düreyd bu harflerin mahreçleriyle ilgili olarak dilin sağ yanı ile azı dişlerin dibinden üst ön dişlerin dibine kadar uzanan bölgeden ج , ص , س ve ز harfleri çıkar yorumuyla farklı bir bölgeyi işaret etmiştir.⁷⁹ Fakat İbnü'l-Cezerî bu yorumu dikkate almamıştır.

ed-Dânî de, “dil ucu ile üst ön dişlerin dipleri”⁸⁰ diyerek ön dişlerin üst ön dişler olduğunu tercih etmiştir.⁸¹ Ama İbnü'l-Cezerî bu yaklaşımı benimsememiştir.

71 Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 433, İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 47.

72 ed-Dânî, *et-Tabdid*, s. 103, Kurtubi *el-Mudih* s. 79.

73 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

74 Bk. El-Müberred, *el-Müktedab*, I, 193, ed-Dânî, *et-Tabdid*, s. 103 Kurtubi, *el-Mudih*, s. 79.

75 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200.

76 Bk. Halil b. Ahmed, *Kitabül-Ayn*, s. 27.

77 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 200-201.

78 Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 433, el-Müberred, *el-Müktedab*, I, 193 İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 47.

79 İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23.

80 ed-Dânî, *et-Tabdid*, s. 103.

81 ed-Dânî, *et-Tabdid*, s. 103.

Mekkî de alt ön dişler ve dil ucu arasından safir harfleri (ص, ز, س) çıkar demiştir.⁸²

İbnü'l-Cezerî de bu mahreç bölgesi konusunda Mekkî'nin ve Kurtubî'nin tercihini dikkate almıştır.⁸³ Safir harflerinin mahreciyle ilgili hem ilk dönem hem de sonra ki dönem filolog ve tecvid bilginlerinin farklı yaklaşımları olmuştur.⁸⁴ Biz İbnü'l-Cezerî ve ona kaynaklık eden âlimlerin tercihinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

N. On Dördüncü Mahreç Bölgesi

Dil ucu ile üst ön dişlerin uçları arasındadır. Bu mahreç bölgesinden ظ, ذ ve ث harfleri çıkar⁸⁵ yorumuyla İbnü'l-Cezerî ilk dönem dil bilimcilerinden El-Müberred'in yorumuyla uyum içerisindedir. Zira el-Müberred bu harflerin mahreç bölgesini ifade ederken dil ucu ile üst ön dişlerin uçları diyerek⁸⁶ ön dişlerin hangisi olduğunu açıkça dile getirmiştir. Sibeveyh, İbn Düreyd ve İbn Cinni ise dil ucu ile ön dişleri arası bu harflerin mahrecidir,⁸⁷ yorumunu yapmışlardır ki bu ifade de hangi ön dişlerin olduğu belirtilmemiştir.

İbnü'l-Cezerî bu yaklaşımıyla Endülüslü tecvid ve kıraat âlimleri Mekkî, ed-Dânî ve Kurtubî'nin görüşlerine katılmıştır.⁸⁸ Bu harflere 'lisevî' harfler de denilir. Bu lakapla lakaplandırılmalarının sebebi bu harflerin dişleri çevreleyen diş etlerinden çıkmasından dolayıdır.⁸⁹ Ğanim Kaddûrî el-Hamed bu harflerle ilgili Saçaklızade Mar'aşî'nin [(1145) m. 1732] şu tespitinin önemli olduğunu belirtir. Mar'aşî der ki: "Bu harflere lisevî harfler/diş etleri harfleri adının verilmesinde bir müsamaha vardır. Zira nefes bu harflerin telaffuzunda sese eşlik eder, nefes yayılır diş etlerine kadar ulaşır ki bu sebeple lisevî harfler olarak adlandırılır. Ama bu gerekçe harflerin bu adla anılmalarına

⁸² Mekkî, *er-Riaye*, s. 209.

⁸³ Kurtubî, *el-Mudîb*, s. 79.

⁸⁴ G. Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime*, s. 264-266.

⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 201.

⁸⁶ El-Müberred, *el-Muktedab*, I, 193.

⁸⁷ Sibeveyh *el-Kitap* IV,433 İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23 İbn Cinni, *Sırru Sınâa*, s. 47.

⁸⁸ Mekkî, *er-Riaye* s. 220-224, ed-Dânî, *et-Taḥdîd*, s. 103; Kurtubî, *el-Mudîb*, s. 79.

⁸⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l Ayn*, s. 27.

yeterli bir sebep değildir.”⁹⁰ Bununla birlikte İbnü'l-Cezerî, bu konudaki farklı görüşleri dile getirmekten ziyade Mekki'nin tercihini öne çıkarmıştır.⁹¹

O. On Beşinci Mahreç Bölgesi

Alt dudağın içi ile üst ön dişlerin uçları arasında ki bölgedir ki buradan ف harfi çıkar yorumuyla İbnü'l-Cezerî, Sibeveyh el-Müberred, İbn Düreyd ve İbn Cinni'nin tespitlerine katılmıştır.⁹² Aynı zamanda Mekki, ed-Dânî ve Kurtubi de ilk dönem filologlarının bu tespitlerine uygun bir izahta bulunmuşlardır ki⁹³ dil bilimcilerle tecvid âlimlerinin ف harfinin mahreci konusunda ittifak üzerinde olduklarını görmekteyiz.

Aynı zamanda İbnü'l-Cezerî, ف harfine ait bir cüzi mahrecin olduğunu, diğer dudak harflerinden ayrıldığına da dikkat çekmektedir.

P. On Altıncı Mahreç Bölgesi

Dudaklardır yani iki dudak arasındır. Buradan med harfi olmayan “vav”, “mim” ve “ba” harfleri çıkar ve “ba” ve “mim” harflerinin telaffuzu anında dudaklar kapanır.⁹⁴ İzahı ile İbnü'l-Cezerî, Sibeveyh, el-Müberred, İbn Düreyd ve İbn Cinni'nin yorumlarına katılmaktadır.⁹⁵

İbnü'l-Cezerî med harfi olmayan “vav” harfi ifadesiyle harekeli olan “vav” harfinin dudaklardan çıktığını, med harfi olan “vav” harfinin ise cevfi bir harf yani ağız ve boğaz boşluğundan çıktığına işaret etmektedir.⁹⁶ Mahreç bölgelerinin adedi konusunda Halil b. Ahmed'in görüşlerini tercih eden İbnü'l-Cezerî, bu mahreçten çıkan harfler konusunda Halil b. Ahmed'den

⁹⁰ Mar'aşî, Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî (ö. 1150/1737), *Cühdü'l Mukil*, thk: Salim Kaddûrî el Hamed II. Baskı Daru Ammar, Ürdün, 1429-2028, s. 267-268.

⁹¹ Mekki, *er-Riaye*, s. 140.

⁹² Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 433, el-Müberred, *el-Müktedab* I, 194, İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23 İbn Cinni, *Sırru Sinaa*, s. 48.

⁹³ Mekki, *er-Riaye*, s. 227, ed-Dânî, *et-Tahdid*, s. 104, Abdülvehhab, el-Kurtubi, *el-Mudih*, s. 79.

⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 207

⁹⁵ Bkz: Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 433 el-Müberred *el-Müktedab*, I, 194, İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23, İbn Cinni, *Sırru Sinaa*, s. 48

⁹⁶ İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*, I, 199-201

ayrılmıştır. Zira Halil b. Ahmed'e göre dudaklardan ب , ف ve م harfleri çıkar, و harfi ise cevfi harflerdendir.⁹⁷

Halil b. Ahmed, harekeli “vav” harfi ile, med harfi olan vav harfi arasında bir ayrım yapmamakta, hatta harekeli “ya” harfi, sakın olan “ya” harfi şeklinde de bir ayrıma yer vermemektedir. Hem و harfi hem ی harfi elif de dâhil ağız ve boğaz boşluğundan çıkan “cevfi” harfler gurubuna girer,⁹⁸ demektir.

İbnü'l-Cezerî, dudaklardan çıkan harfler konusunda Halil b. Ahmed'in tespitlerini de göz ardı etmemekte, bununla birlikte dil bilimcilerin ve tecvid âlimlerinin çoğunluğunun görüşlerine daha çok yer vermektedir. Farklı bir yaklaşım olarak و harfinin hem med harfi olma özelliği hem de “harekeli vav” olma özelliği taşıdığını el-Müberred'in yorumunda görmekteyiz ki o bu yorumuyla Halil b. Ahmed'in yaklaşımını benimsemektedir.⁹⁹

R. On Yedinci Mahreç Bölgesi

Hayşumdur. Yani burun içi, geniz kovuğudur. Bu mahreç ğunneye ait bir mahreçtir. Bu ğunne de nun-i sakine ve mim-i sakine de bulunur¹⁰⁰ diyen İbnü'l-Cezerî kendisinde ğunne sıfatı bulunan nun-i hafife/nun-i hafıyye nin ismini zikretmemekte, bu harfteki sığata dikkat çekmektedir. Taşköprizade (ö. 968/1561) der ki: İbnü'l-Cezerî, sıfatı zikrederek mevsufu kastetmiştir, yani ğunneyi zikretti ki bununla, kendisinde bu sıfat bulunan “nun-i muhfâtı” söylemek istemiştir.¹⁰¹

İlk dönem filologları olan Sibeveyh, el-Müberred, İbn Düreyd, İbn Cinni son mahreç bölgesi olarak hayşum/geniz kovuğunu zikrederler ve buradan nun-i hafife diğer ismiyle nun-i hafıyye çıkar derler.¹⁰² ed-Dânî, tenvin ve nun-i hafifenin mahrecini hayşum olarak zikreder.¹⁰³

⁹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s. 27

⁹⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, s. 27

⁹⁹ Bk. el-Müberred, *el-Müktedab*, I, 194

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 201

¹⁰¹ Taşköprizade, *Şerhu'l-Mukaddimetil-Cezeriyye*, s. 20

¹⁰² Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 434, el-Müberred, *el-Müktedab*, I, 194; İbn Düreyd, *Cembere*, I, 23; İbn Cinni, *Sirru Sınaa*, s. 48.

¹⁰³ ed-Dânî, *et-Temhid*, s. 104.

Mekkî ise ğunne=nun-i sakine, hayşum denilen burun içi/geniz kovu-ğundan çıkar diyerek¹⁰⁴ nun-i muhfât denilen bu fer'i harfin aynı zamanda ğunne olarak isimlendirileceğini söylemektedir.

Ğanim Kaddûrî el-Hamed, bazı tecvid âlimlerinin, nun-i hafiyye'nin aslı harf olmaması nedeniyle, mahrecini düşürdüklerini yani bu harfe ait bir mahreç bölgesinin olmadığını söylediklerini, fakat çoğu âlimin ise bu harfe ait bir mahrecin olacağını kabul ettikleri konusunu da gündeme getirir.¹⁰⁵

Mar'aşî de "ğunne" ve "nun-i muhfât" farkına temas ederek der ki: "Ğunne" ve "nun-i muhfât" zat yönüyle aynı şeydir. Zira her birinin telaffuzunda genizden ses çıkmaktadır. Ğunne lüğatta genizden çıkan ses demektir. "Bu ses de hem nun-i muzhar olan 'nun' harfinden çıkar hem de nun-i muhfât olan nundan çıkar."¹⁰⁶ diyerek gerek sıfatın gerekse bu sığata sahip olan harflerin kullanılabileceğine işaret eder. İbnü'l-Cezerî de bu mahreç bölgesini anlatırken nun-i muhfât, nun-i muzhar konularına yer vererek muhtasar bir şekilde tecvid âlimlerinin ihtilaflarına parmak basmıştır.¹⁰⁷

Muhammed b. Cezerî harflerin mahreç bölgelerini önce muhtasar olarak ele almış, sonra harflerin terkip hâlinde nasıl okunacağı ve benzeri konuları tafsilatlı bir şekilde işlemiş ve bu konuda Mekkî b. Ebi Talip ile ed-Dânî'nin izlediğı yolu takip etmiş, ancak harfleri mahreç sırasına göre ele alan bu iki âlimin izlediğı yolu tercih etmeyerek, İbn Cinni'nin yorumunu öne aldığını görüyoruz ki İbn Cinni harfleri alfabetik sıraya göre işlemiştir.¹⁰⁸

İbnü'l-Cezerî harflerin mahreç sayısı konusundaki ihtilaflara da işaret etmiş, mahreçlerin sayısını on yedi olarak kabul eden İbnü'l-Cezerî, kendi görüşünü desteklemek için Halil b. Ahmed, el-Hüzelî gibi âlimlerin de bu kanaatte olduğuna işaret etmiştir.¹⁰⁹ Ferra (ö. 207/822), Kutrub (ö. 210/825 civarı), Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/840) ve İbn Keysan (ö. 320/932 [?]) gibi âlimlerin de mahreç sayısını on dört olarak kabul ettiklerini de zikreder¹¹⁰

¹⁰⁴ Mekkî, *er-Riaye*, s. 240.

¹⁰⁵ Ğ.Kaddûrî el-Hamed, *Şerh'ul Mukaddime*, s. 272-273.

¹⁰⁶ Saçaklızade Mar'aşî, *Cühdül-Mukil*, s. 137.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 201.

¹⁰⁸ İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 119, 145, 171.

¹⁰⁹ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, s. 27; el-Hüzelî, Ebül-Kasım Yusuf b. Ali b. Cebbare el-Mağribî (ö. 465/1072), *el-Kamil fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Cemal b. Seyyid b. Rifâi eş-Şa-yib, Müessesetü Sema, I. Baskı, Mısır, 1428/2007, s. 96-97.

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 198-199.

ki bu yorumu ed-Dâni'nin *et-Tabdîd* adlı eserinden nakletmiştir.¹¹¹ Böylece İbnü'l-Cezerî bu hususta farklı görüşlerin olabileceği, bu sayede ilimdeki tekâmülün meydana geleceğine de vurgu yapmakta ve geçmişin ilim mirasını geleceğe taşımaktadır.

Şimdi de İbnü'l-Cezerî'nin harflerin sıfatları konusunu ele alırken hangi filologlara hangi tecvid âlimlerine müracaat ettiği kimlerden ne kadar etkilendiği, hangi âlimleri öne çıkardığı konusuna geçebiliriz.

II. MUHAMMED B. CEZERÎ PERSPEKTİFİNDEN HARFLERİN SIFATLARI VE YORUMU

Harflerin sıfatları ve yorumunu İbnü'l-Cezerî perspektifinden ele almadan önce sıfat kavramının lügavi ve ıstılahî yönden ve ne anlama geldiği konusu üzerinde duralım.

وصف fiilinin mastarı olan “v-s-f” صفة kelimesi, “ayırt edici özellik, nitelik, kalite, durum” anlamlarını ifade eder.¹¹²

Muhataba bir şeyin şeklini, şemailini, özelliklerini anlatmak için وصفك ووصفه cümlesi kullanılır.¹¹³

Bir şeye ait olan ondan ayrılmayan alamete/ işarete sıfat denir.¹¹⁴ Sıfat bir şeyin ağırlığı, değeri anlamına gelen وزن sözcüğü gibidir. Bununla bir şeyin kıymeti bilinir.¹¹⁵ Sıfat ilim gibi cehil gibi, siyahlık-beyazlık gibi bir takım manalardan her hangi bir şeyde kaim olan özelliştir.¹¹⁶

Taşköprizade sıfat kavramının tecvid ilminde ki tanımını şöyle yapar: “Sıfat: Harfin mahreçten çıkışı esnasında harfte arız olan keyfiyet ki bununla aynı mahreçten çıkan harfler birbirlerinden ayrılır.”¹¹⁷

¹¹¹ ed-Dâni, *et-Tabdîd*, s. 104.

¹¹² *Mucemül-Vasit*, Komisyon, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 1036-1037.

¹¹³ Halil b. Ahmed, *Kitabül-Ayn*, s. 904.

¹¹⁴ İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, Zekerîyya (ö. 395/1004), *Mu'cemül-Mekayis fi'l-lüğa*, thk: Şehabüddin Ebû Amr, Darü'l-Fıkr, II. Baskı, Beyrut, 1998, s. 1093.

¹¹⁵ İbn Faris, *Mu'cemül-Mekayis*, s. 1093; Ragıb el-İsfehâni, *el-Müfredat fi-Garibil-Kur'an*, thk: Muhammed Seyyid Kilani, Darü'l-Marife, ts. s. 525.

¹¹⁶ Seyyid Şerif Cürcani (ö. 816/1413), *Kitabüt-Ta'rifat*, thk: Komisyon, s. 252.

¹¹⁷ Taşköprizade (ö. 968/1561), *Şerh-i Cezerî Taşköprizade*, Asitane Yay., İstanbul, ts. s. 20-21 (Resail fi İlmi't-Tecvid içinde).

Muhammed Mekkî de sıfatı şu şekilde tanımlar: “Sıfat, harfin telaffuzu esnasında sesin akması veya akmaması, mahrecine kuvvetle dayanması veya dayanmaması gibi harflere arız olan keyfiyete sıfat denir.”¹¹⁸

Harflerin mahreçleri, onları ölçen bir mizan/terazi gibidir ki bununla harfin kemmiyeti bilinir, sıfat da nâkid¹¹⁹ gibidir. Bununla da harfin keyfiyeti bilinir.¹²⁰

Sıfat kavramının lügavi ve ıstılahi yönden anlamlarını izahtan sonra şimdi İbnü'l-Cezerî'nin perspektifinden harflerin sıfatları konusunu ele almaya çalışacağız.

Muhammed b. Cezerî harflerin sıfatlarını ele alırken dil bilimciler ve tecvid konusunda hazik/uzman olan âlimlerin yaptığı tasnifi dikkate alır ve önce zıttı olan sıfatları inceler.

Mechure/cehr sıfatının izahını yapar ve der ki: “Harfin mahrece olan itimadının fazla olması sebebiyle harfin telaffuzu esnasında nefesin akması, nefesin ortaya çıkmasına engel bir durumun olması, bir harfin cehr sıfatına sahip olduğunun tezahürüdür.”¹²¹ Bu sıfatın zıttı ise **mahmuse/hems** sıfatıdır ki, harfin telaffuzu anında mahrece itimadının zayıf olması sebebiyle harfle birlikte nefesin akmasıdır.¹²²

İbnü'l-Cezerî'nin bu tarifi, ilk dönem filologları Sibeveyh, el-Müberred, İbn Cinni'nin tanımıyla örtüşmektedir.¹²³ İbnü'l-Cezerî harflerin mahreçleri konusunda ilk dönem dil bilimcilerini kaynak kabul eder ve aynı zamanda sıfatlar konusunda da yine ilk dönem dil bilimcilerini takip eder. Harflerin çıkış yerlerinin tespitinde, ve harflerin sıfatları konusunda ki en ciddi çalışmalar, hicri II. asırdan itibaren Arap dilinin inceliklerini kurallarını, çölün içlerine giderek bozulmamış Arapça'yı bizzat onlardan işiterek tespit eden dil bilimcilere aittir. Arap dilinin bozulmamış mirasını hicri II. ve III. asrın filologlarına borçluyuz.

¹¹⁸ Muhammed Mekkî, *Nihayetül-Kavli'l-Mufid*, s. 44.

¹¹⁹ Nâkid: Eskiden paranın sahte olup olmayanın birbirinden ayıran kişiler vardı. Bunlara nâkid denilirdi. Şiirin iyisini kötüsünü bilen kişilere de en-Nakidü'l-Edebî denilirdi.

¹²⁰ Ğ. Kaddûrî el-Hamed, *Şerhü'l-Mukaddime*, s. 282 (İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ahmed b. Cezerî'den naklen), Işın Ali Rıza, *Tecvid Dersi Ders Notları*, Konya, 1972, s. 40.

¹²¹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 97, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 202.

¹²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* I, 202.

¹²³ Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 344, el-Müberred, *el-Muktedab*, I, 194-195, İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 60.

İbnü'l-Cezerî, sık sık dil bilimci Sibeveyh'ten iktibasta bulunur. Örneğin, yetişkinlik döneminde Bursa'da telif ettiği *en-Neşr fi'l-Kıraâtî'l-Aşr* adlı eserinin, harflerin sıfatları bölümünde Sibeveyh'in eserini zikretmeksizin ondan iktibasta bulunmuştur.¹²⁴ Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ını Ebû Ali Ahmed b. Cafer ed-Dineveri (ö. 289/902) Basra'ya giderek Ebû Osman el-Mazini'den (ö. 249/863) okumuş, bir nüshasını da Mısır'a getirerek onu ilim dünyasının hizmetine sunmuştur.¹²⁵ Aynı zamanda dördüncü ve beşinci asırlarda *el-Kitâb*'ın Endülü's'e ulaştığı da görülmektedir.¹²⁶ İbnü'l-Cezerî'ye etki eden âlimler grubunun Mısırlı âlimler ile Endülüslü tecvid ve kıraat âlimleri olduğunu görmekteyiz. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ını İbnü'l-Cezerî bizzat mütalaa etmiş olabilir veya Mısır'da kendilerinden ders aldığı hocalardan müşafehe yoluyla aldığı bilgilerden de istifade ettiği kanaatindeyiz. İşte bu birikimlerden istifade ederek *en-Neşr*'ini telif etmiştir.

İbnü'l-Cezerî cehr sıfatına sahip harfleri zikretmez bunun zıttı olan **hems** sıfatına has harflerin **سكت فحثة شحص** ifadesinde yer aldığını belirtir ve **mehmuse** harflerinin sayısının 10 olduğunu da işaret eder.¹²⁷

İbnü'l-Cezerî, zıttı olan sıfatlardan şiddet, rihvet sıfatlarını ele alır ve şiddet sıfatını "Harfin telaffuzunda ses akışının engellenmesi olarak tanımlar ve bu sıfatın kuvvetli sıfatlardan olduğunu da işaret eder."¹²⁸

Şiddet sıfatının zıttı olarak **rihvet** sıfatının olduğunu, buna ilaveten **mütevessita/beyniyye** sıfatının da şiddet sıfatının zıttı olduğuna işaret etmekte ve bu yorumuyla ed-Dânî'nin yaklaşımını benimsemektedir.¹²⁹ İbnü'l-Cezerî, şiddet harflerinin **اجد قط بكت** ifadesinde 8 harf olarak yer aldığını belirterek hem ilk dönem dil bilimcileri hem de Endülüslü tecvid ve kıraat âlimlerinin tespitlerine yer vermektedir.¹³⁰

¹²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 202; Yüksel Ali Osman, *İbn Cezeri ve Tayyibetün-Neşr*, İFAV, İstanbul 1996, s. 168.

¹²⁵ Balıkcı M. Reşid, 'Sibeveyh', DİA, İstanbul, 2009, XXVIII, 132

¹²⁶ Balıkcı M. Reşid, 'Sibeveyh', DİA, İstanbul, 2009, XXVIII, 132

¹²⁷ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 97; *en-Neşr*, I, 202.

¹²⁸ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 98; *en-Neşr*, I, 202.

¹²⁹ ed-Dânî, *et-Tabdîd*, s. 106.

¹³⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 434-435, İbn Cinni, *Sirru Sınâa*, s. 61, Mekki, *er-Riaye*, s. 117; ed-Dânî, *et-Tabdîd*, s. 105

Rıhvet harflerinin tespitinde İbnü'l-Cezerî şu yolu izler: “**Hems** sıfatına sahip on harften ت ve ك hariç geriye kalan sekiz harf **rıhvet** sıfatına sahiptir. **Cehr** sıfatına sahip olan harflerden ذ ر ض ظ غ toplam beş harf de yine **rıhvet** sıfatına sahiptir ki ikisinin toplamı on üç harfe ulaşmaktadır. Bir diğer çıkarımla şiddet harfleri olan ا ج د ق ط ب ك harfleri ile **mütevessita** harfleri olan ل م ي و ع نا harfleri her ikisinin toplamı on altı harftir. Bunların dışında kalan on üç harf ise **rıhvet** sıfatına sahiptir.”¹³¹ Bu tespitinde de İbnü'l-Cezerî, Sibeveyh ve İbn Cinni'nin tespitleri ile uyum içerisinde.¹³²

Mütevessita harflerini İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'inde عمر لن şeklinde beş harf, *et-Temhid*'inde ise ل م ي و ع نا ifadesiyle sekiz harf olduğunu zikrederken bu sığata sahip olan harfler konusundaki ihtilafa dikkat çekmek suretiyle her iki görüşe de yer vermiş ancak bir tercihte bulunmamıştır.¹³³ Ama neticede tercih ettiği عمر لن şeklinde ifade edilen beş harf olduğu görüşüdür.

İbnü'l-Cezerî birbirinin zıttı olan **istifale**, **isti**'la sıfatlarını ele alır ve bu iki sığatta dilin fonksiyonuna dikkat çeker ve der ki: “İsti'la harflerinin telaffuzu anında dil damağa doğru yükselir. Ses nefesle birlikte dil ile damak arasını doldurur. Bu durum **isti**'la harflerinin dördünde ص ض ط ظ daha açıktır. Fakat geriye kalan غ خ ve ق harflerinde ise dil üst damakla tam anlamıyla birleşmez.”¹³⁴

İbnü'l-Cezerî, **ض غ ط** harflerinin kalın harfler olduğunu, içlerinde en kalın olan harfin ise ط harfi olduğunu söyler, sadece **itbak** harflerinin kalın harfler olduğunu söyleyenlerin görüşlerini benimsemez ama **itbak** harflerinin daha kalın olduğu gerçeğini kabul eder ve Mekki b. Ebi Talip'in kalın harfler listesine ا (elif) harfini ilave etmesini bir vehim (zan, kuruntu) olduğuna da işaret eder ve der ki, zira elif, müstakil olarak ne tefhim ne de terkik sıfatına sahiptir. Elif, makablindeki harfe tabidir, buna göre makabllı kalın harf ise kalın; ince harf ise incedir.¹³⁵

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 98, *en-Neşr*, I, 202.

¹³² Sibeveyh, *el-Kitap*, IV, 434-435, İbn Cinni, *Sirru Sımaa*, s. 61.

¹³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 202; *et-Temhid* s.98.

¹³⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 100, *en-Neşr*, I, 202.

¹³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 202, Mekki'nin yorumu için bk. *er-Riaye*, s. 129.

İstifale/müstefile sıfatı, **isti'**lanın zıddıdır ki harfin telaffuzu anında dil, ağzın tabanına iner, dil üst damağa doğru yükselmez¹³⁶ yorumuyla İbnü'l-Cezerî, dil bilimci Sibeveyh, İbn Cinni'nin yorumlarına katılmakta ve Sibeveyh'in kullandığı kavram olan **teseffül/istifal** terimlerini zikretmekte, İbn Cinni'nin tercih ettiği **inhifad** kavramını kullanmamaktadır.¹³⁷ İbnü'l-Cezerî yedi harfin **müsta'liye**, geriye kalan yirmi bir veya yirmi iki harfin **müstefile** olduğuna işaret eder.¹³⁸

İbnü'l-Cezerî'nin *et-Temhid*'inde biraz tafsilatlı olarak ele aldığı, *en-Neşr*'inde ise çok daha muhtasar değindiği sıfat olan **itbak** sıfatıyla ilgili İbnü'l-Cezerî, ilk dönem filologlarının, harfin telaffuzu anında dilin sırtının üst damağa yükselmesi ve dil ile damağın birleşmesi, bunun sonucu olarak sesin dil ile damak arasına sıkışması şeklinde ki yorumlarına katılmakta, **itbak** harflerinin en kuvvetlisinin ط harfi olduğu, en zayıf olanın ذ harfi olduğuna da temas etmektedir.¹³⁹

Sibeveyh ve İbn Cinni'nin, “Şayet itbak sıfatı olmasaydı ط harfi د , ص harfi ظ harfi de ذ harfine dönüşür ve ض harfinde bu sıfat olmasaydı Arap dilinde ki bu harf kaybolurdu, zira bu harfin çıktığı mahreç bölgesinden bir başka harf çıkmaz.”¹⁴⁰ şeklinde ki önemli izahlarına İbnü'l-Cezerî yer vermemektedir. Bu noktada İbnü'l-Cezerî bir dil bilimci gibi hareket etmemekte, tecvid ve kıraat âlimi tavrıyla hareket etmektedir.

“ Bu sıfatın zıttı olan **münfetiha/infatih** sıfatıyla ilgili, **itbak** harfleri olan ط ض ظ dışındaki harfler **münfetiḥ/infatih** harfleridir ki, bunların nutku anında dil ile damak bitişmez, dil ile damak arasında bir aralık, mesafe oluşur.”¹⁴¹ yorumunu yapan İbnü'l-Cezerî, münfetiḥa harflerinin toplamı yirmi beş tanedir şeklinde bir izahı da ilave eden Mekki'den iktibasta bulunmamıştır.¹⁴²

Muhammed b. Cezerî'nin *en-Neşr*'inde ele almadığı ama *et-Temhid*'inde ve *Mukaddime*'sinde yer verdiği bir diğer sıfat da **musmete** sıfatıdır ki bu

¹³⁶ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 100, *en-Neşr*, 202.

¹³⁷ Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 128-130; İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 62

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 100.

¹³⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 436; İbn Düreyd, *Cemhere*, I, 23, İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 61; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 100, *en-Neşr*, I, 203.

¹⁴⁰ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 436; İbn Cinni, *Sirru Sinaa*, s. 61.

¹⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 106.

¹⁴² Mekki, *er-Riaye*, s. 123.

sıfatın zıttı **müzleka**dır. Musmete kavramının izahını da Ahfeş (ö. 215/830?) in yorumuna dayanarak şu şekilde yapar: “Musmete harfleri öyle harfler topluluğu ki bunlar çok sayıda yan yana bir kelimedede bulunursa, telaffuzu zor olduğu için bu harflerle bir kelime türetilmez, türetilmesi için **müzleka** harflerinden bir veya iki harfin musmete harflerinin arasına girmesi gerekir.”¹⁴³

İbnü'l-Cezerî, **müzleka** harflerinin لب من فر harflerinden oluştuğunu, bu harflerin altı harf olup üç tanesinin dudaklardan çıktığını ki bunlar ب, ف, ve م harfleridir. Üç tanesinin de dil ucundan çıktığını, bunların da ر, ل, ve ن harflerinin olduğunu belirtir. Arap alfabesini oluşturan harflerin altı tanesi **müzleka**, 22 tanesi de **musmete** harfleridir. Elif harfi bunların dışında kalır, zira elif, belli bir mahrece dayanmayan “hevai” bir harftir,¹⁴⁴ diyerek Halil b. Ahmed, İbn Düreyd ve İbn Cinni'nin yorumlarına paralel bir izahta bulunmuştur.¹⁴⁵

“Bazı tecvid müelliflerinin bu sıfatları (**musmete**, **müzleka**) sıfatlarını zatî sıfat kabul etmediklerini, bunların izafî sıfat olduklarını, bu sebeble Sibeveyh, ed-Dânî ve el-Müberred sıfatlar bölümünde bu iki sıfata yer vermemişlerdir.”¹⁴⁶ diyen çağdaş araştırmacı Ganim Kaddûrî el-Hamed der ki: “Son dönem telif edilen eserlerin bir kısmında bu sıfatlara yer verilmiş bir kısmında ise bu konu işlenmemiştir ki buna sebep ise önceki bazı filolog ve tecvid âlimlerinin bu sıfatlara eserlerinde yer vermemeledir.”¹⁴⁷

Şimdi de zıttı olmayan sıfatlar konusunu İbnü'l-Cezerî'nin nasıl ele aldığı, hangi kaynaklara müracaat ettiği, hangi dil bilimcileri takip ettiği vb. konuları işlemeye çalışalım.

III. İBNÜ'L-CEZERÎ PERSPEKTİFİNDEN ZITTI OLMAYAN SIFATLAR VE YORUMU

İbnü'l-Cezerî *et-Temhid*'inde, *en-Neşr*'inde ve *Mukaddime*'sinde zıttı olan sıfatlara değindikten sonra zıttı olmayan sıfatlardan safir sıfatını ele alır. Ve der ki: ص س ز harfleri **safir** harfleri olarak adlandırılır. Zira bu harflerin telaffuzu anında ısıklık ve kuş sesine benzer bir ses çıkar ki bu ses

¹⁴³ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 108; Ganim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 301.

¹⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 108-109, G. Kaddûrî, el-Hamed, *Şerhü'l-Mukaddime*, s. 301.

¹⁴⁵ G. Kaddûrî, et-Hamed, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 303.

¹⁴⁶ G. Kaddûrî, et-Hamed, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 303.

¹⁴⁷ G. Kaddûrî, et-Hamed, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 303.

de bu harflere kuvvet kazandırır.¹⁴⁸ İbnü'l-Cezerî **safir** harflerine dair tanımını ve yorumunu Mekki'nin *er-Riaye*'sinden iktibas etmiş, fakat müellifin adını zikretmemiştir, ed-Dâni'nin eserinde de yukarıda ki yoruma yakın bir değerlendirmeyi görüyoruz.¹⁴⁹

Bu harflerin aynı zamanda dil ucu harfleri olması hasebiyle 'Eseliyye' lakabıyla anıldıklarını da zikreden İbnü'l-Cezerî, Halil b. Ahmed'in bu harflerle ilgili değerlendirmesine de yer vermekte¹⁵⁰ fakat Sibeveyh'in "**safir** harfleri, kuvvetli harfler olduğu için başka harfler içinde idgam edilmezler"¹⁵¹ görüşüne yer vermemektedir.

Zıddı olmayan sıfatları sıralarken İbnü'l-Cezerî **kalkale** sıfatını ikinci sıraya alır ve bu sıfatla ilgili geniş izah yapar. Önce, bu sığata sahip olan harflerin **قطب** ifadesinde yer alan beş harf olduğunu, isim zikretmeksizin bazıları bu beş harfe (ء) hemzeyi de ilave eder görüşünü naklettikten sonra, cumhurun bunu kabul etmediğini, çünkü hemzenin sakın olma durumunda şiddet sıfatının gitmesi sebebiyle bunun mümkün olamayacağını ifade eder.¹⁵²

Sonra Sibeveyh'in **kalkale** harfine **ت** harfini de ilave ettiğini, el-Müberred'in ise beş harfe **ك** harfini ilave ederek kalkale harflerinin altı tane olduğu görüşünü nakleder.¹⁵³

İbnü'l-Cezerî'nin Sibeveyh'e nispet ettiği bu yaklaşımı kalkale harflerinin anlatıldığı bölümde Sibeveyh'in eserinde göremiyoruz. Fakat Sibeveyh, kalkale harflerini 'müşrabe' harfleri olarak nitelendirmekte ve bu harfler **قطب** harfleridir aynı zamanda bu harfler **kalkale** harfleridir diye isimlendirilmiştir, demektedir.¹⁵⁴ İbnü'l-Cezerî'nin el-Müberred'den iktibas ettiği **ك** harfinin de kalkale harflerinden olduğu görüşünü onun *el-Müktedab* adlı eserinde görmekteyiz.¹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, şiddet sıfatına sahip harflerin aynı zamanda

¹⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 100-101.

¹⁴⁹ Mekki, *er-Riaye*, s. 124; ed-Dâni *et-Tabdîd*, s. 107.

¹⁵⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabül-Ayn*, s. 27 (Giriş Böl.).

¹⁵¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 464 .

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 203.

¹⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 203.

¹⁵⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 130.

¹⁵⁵ el-Müberred, *el-Müktedab*, I, 196.

kalkale sıfatına da sahip olabileceği yaklaşımını burada zikrederek **kalkale** sıfatına dair farklı yaklaşımları okuyucunun önüne sermektedir.

İbnü'l-Cezerî, tecvid konularının çoğunda kendisine müracaat ettiği ed-Dânî'nin kalkale harflerini müşrabe harfleri olarak nitelendirdiği¹⁵⁶ görüşünü almamakta Mekki'nin *er-Riaye*'deki isimlendirmesini tercih etmektedir.¹⁵⁷

Ebü'l Hasen Şüreyh (ö. 539/1144) in “kalkale harfleri kelime ortasında bulunursa mütevasıta olur ama kelime sonunda ki kalkale harfinin vakfedilmesi durumunda kalkalenin daha açık güçlü olacağı”¹⁵⁸ yorumunu da aktarmayı faydalı gören İbnü'l-Cezerî, kendinden sonra telif edilen eserlerde kalkalenin Kübra, Vüsta, Suğra şeklinde tasnif edilmesine de bir zemin hazırlamıştır.

İbnü'l-Cezerî, **inhiraf** sıfatına sahip olan harflerin ۱ ve ۲ harfleri olduğunu işaret eder. Basra ekolünün sadece ۱ harfinde inhiraf sıfatı vardır görüşünü de benimsemediğini قيل denildi ifadesiyle ortaya koyar ve bu harflere niçin bu ismin verildiğine de parmak basarak der ki: “۱ ve ۲ harfleri mahreçlerinden çıkarken başka harflerin mahreçlerine doğru kaydığı, meylettiği için bu adla adlandırılmıştır.”¹⁵⁹

İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid* adlı eserinde râ harfinde ki inhiraf sıfatını şöyle izah eder: “۲'ya gelince bu harf kendisinin mahrecine en yakın mahreç olan ۱ harfinin mahrecinden sapar ve kendisinin mahrecine ۱ harfinin mahrecinden daha uzak olan ۱ harfinin mahrecine doğru meyleder ki bu yüzden münharif sıfatıyla isimlendirilmiştir.”¹⁶⁰ İbnü'l-Cezerî bu yorumunu birebir Mekki'nin *er-Riaye*'sinden iktibas etmiştir.¹⁶¹

İbnü'l-Cezerî **inhiraf** sıfatı konusunda hem Basra hem de Kûfe ekolünün yorumlarını birleştirerek bir sonuca varmıştır. Zira ed-Dânî, “Münharif sıfatına sahip olan harf “lam” harfidir. Kûfiyyun ise “ra” harfini de inhiraf

¹⁵⁶ Bk. ed-Dânî, *et-Tahdid*, s. 109.

¹⁵⁷ Mekki, *er-Riaye*, s. 124.

¹⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* I, 204; G. Kadduni el-Hamed Ebü'l Hasen Şüreyh (ö. 539/1144)'in *Nihaytü'l-ıtkan fî tecvidi'l-Kur'an* adlı eserinde bu ayrıntının olmadığını da ifade eder. Bk. Ğ. Kaddûrî, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 310.

¹⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 204.

¹⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 106.

¹⁶¹ Mekki, *er-Riaye*, s. 132.

harfleri içine dahil eder.”¹⁶² diyerek sadece “lam” harfinde değil “ra” harfinde de bu sıfatın olduğuna işaret etmektedir.

İbnü'l-Cezerî *Mukaddime*'sinde bu sıfatla ilgili اللام صححا في الانحراف و ifadelerine yer vermektedir. Yani inhıraf sıfatıyla ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Ama “İnhıraf sıfatı, lam ve ‘ra’ harflerindedir şeklinde düzeltilir / bu şekilde kabul edile!” diyerek¹⁶³ bu sıfata dair ittifakın olmadığı, ihtilafın olduğu gerçeğine işaret etmiş ama kendi tercihi ise bu sıfatın ‘lam’ ve ‘ra’ harflerinde olduğu yönündedir.

İbnü'l-Cezerî, ‘ra’ harfine dair yorumunda önce Sibeveyh’in yaklaşımını öne çıkarır. Sibeveyh der ki: “Ra harfi şiddet sıfatına haiz bir harftir, zira bunun telaffuzunda tekrar özelliği sebebiyle ses akar ve lam harfine doğru meyleder.”¹⁶⁴ Sonra İbnü'l-Cezerî “ra” harfinde ki şiddet sıfatının yanlış anlaşılma ihtimalinden dolayı muhakkik ulemanın görüşüne müracaat eder. Ve bu muhakkik ulema der ki: “Bu harf şiddet ve rihvet arası bir sıfata sahiptir. Sibeveyh’in ‘ra’ harfi hakkında sözünden şu anlaşılır: **Tekrir**, ‘ra’ harfine ait zati bir sıfattır ve tahkik ehli de bu kanaate varmışlardır. Onlar ra’nın tekriri onun telaffuzunda birden fazla söylenmesi, telaffuz edildikten sonra bir kez daha nutkedilmesi gibi tekririn belirgin kılınmasından geri dururlar ve bunu kıraatte bir ayıp kabul ederler.”¹⁶⁵

İbnü'l-Cezerî ‘ra’ harfinde ki **tekrrir** sıfatının abartılmaması gerektiğine dikkat çeker.¹⁶⁶ Fakat ‘ra’ harfinde ki tekririn çok zayıflatarak nerdeyse ra’nın bu sıfatını yok sayarak onu mahrecinden çıkarmayıp başka bir harfin mahreç bölgesine kaydırmaktan da sakınmak gerektiğini, bazı kendini bilmez kim-selerin böyle yaptığını ama bununda bir hata olduğunu ifade eder.¹⁶⁷

İbnü'l-Cezerî, “ra” harfi konusunda Sibeveyh’in tercihini dikkate almış ama onun ra’ya şiddet sıfatı vermesini tasvip etmemiş, Sibeveyh’in dışındaki dil bilimciler ve tecvid âlimlerinin görüşlerini incelemiştir.

İbnü'l-Cezerî **tefeşşi** sıfatını ele alır ve der ki: tefeşşi sıfatının “Şın” harfinde olduğunu bu harfe bu ismin verilme sebebini de şu şekilde izah

¹⁶² ed-Dâni, *et-Tabdîd*, s. 108.

¹⁶³ Ğ.Kaddûrî el-Hamed, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 313.

¹⁶⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 435; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 204.

¹⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 204.

¹⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, s. 106.

¹⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, s. 219.

eder: Bu harf telaffuz edilirken mahrecinde yayılıp ظ harfinin mahrecine kadar dayanmasıdır.¹⁶⁸ Bazı dildiler ve tecvid âlimlerinin ف ض ر ص س ي harflerinde de tefeşşi sıfatı vardır, görüşünü aktaran İbnü'l-Cezerî bu yaklaşımı pek isabetli bulmaz, bu harflerin telaffuzunda sesin yayılmasını gerekçe gösteren bu kanaat sahiplerine cevap olarak der ki: Madem ki mim harfinde ğunne sıfatı ile tefeşşi var, aynı sıfat nun harfinde de mevcuttur. ص ve س harflerinde safir sıfatı sebebiyle tefeşşi varsa niçin ز harfinde tefeşşi olmasın? Hâlbuki tefeşşi kavramıyla kast olunan harfin telaffuzunda dil ile damak arasında ki ses ve nefes yayılımının çokluğu, dil ile damak arasını dolduracak dereceye varmasıdır.¹⁶⁹

İbnü'l-Cezerî *Mukaddime*'sinde de tefeşşi sıfatının yalnız ش harfinde olduğuna و للتفشي الشين ifadesiyle dikkat çeker.¹⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, kendilerine çoğu zaman başvurduğu Endülüslü âlimlerden ed-Dâni'ye ve Kurtubi'ye bu konuda müracaat etmez zira onlar tefeşşi sıfatına ف ve ض harfini de ilave etmişlerdir¹⁷¹ ki bu durum, kıraat ve tecvid âlimlerinin ilk dönem dil bilimcilerinden etkilendiğini göstermektedir.

İstitalle/müstetil sıfatının ض harfine ait bir sıfat olduğunu çünkü bu harfin telaffuzuna ilişkin kendi mahrecinde kalmayıp, lam harfinin mahrecine kadar uzaması sebebiyle bu sıfatın bu harfe verildiği¹⁷² yorumunu yapan İbnü'l-Cezerî, bu harfte bu sıfatla birlikte cehr, itbak, istila gibi kuvvetli sıfatların bulunduğu da dikkat çeker.¹⁷³ İstitalle sıfatı ض harfiyle birlikte ط harfinde de vardır. Zira ض harfi ل harfine kadar uzanır. ش harfi de ط harfine kadar uzanır diyen Sibeveyh'in bu yaklaşımını dikkate almamıştır.¹⁷⁴ ض harfinde ki istitalenin mahreçte mi yoksa harfin bizzat kendisinde mi olduğu konusunda ihtilaflar vardır. İbnü'l-Cezerî bu ihtilafları konu edinmekten ziyade ض harfinin yanlış telaffuz edildiği örnekler üzerinde durur ve

¹⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 107, *en-Neşr*, I, 205.

¹⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 107.

¹⁷⁰ Ğ.Kaddûrî, el-Hamed, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 316.

¹⁷¹ ed-Dâni, *et-Tabdîd*, s. 96; Kurtubi, *el-Mudih*.

¹⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 205.

¹⁷³ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 107.

¹⁷⁴ Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 457.

der ki: “Kimileri bu harfi, ظ harfi şeklinde okur, kimileri ڤ harfiyle karıştırır bazıları da lam-ı müfehhome gibi okur ki bunların hiçbirisi caiz olan okuyuş değildir.”¹⁷⁵

Ğ. Kaddûrî el-Hamed son yıllarda ض harfinin mahrecinin değiştiğini, dilin kenarlarından dil ucuna itildiğini bunun sonucu olarak ض harfinde ki rihvet sıfatının yerini şiddet sıfatı aldığına dikkat çeker. Doğru olanın kadim ulemanın tespit ettiği sıfatlar olan rihvet, itbak, istila, istitale sıfatlarıyla birlikte ض harfinin telaffuz edilmesi gerektiğidir.¹⁷⁶ Biz de Kaddûrî el-Hamed’in bu yaklaşımını isabetli buluyoruz.

İbnü'l-Cezerî, و ve ى harflerinin sakin olup kendilerinden önceki harfin harekesinin de meftuh olması durumunda Lîn harfi olduklarını ve Lîn sıfatı ile nitelendiklerini ifade eder. Zira bunların telaffuzu kolay ve dile olan külfetleri azdır.¹⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, med harfleri başlığı altında ‘و ى’ harflerini ele almış ve bunların telaffuzunda sesin uzadığına ve uzarken yumuşadığına işaret etmiştir.¹⁷⁸ Ayrıca med harflerinin içinden و ile ى harflerinin aynı zamanda Lîn harfi de oldukları ve bu sıfatla nitelendiklerine, Lîn harfi olmaları durumunda ا (elif) harfine benzediklerini ama tam elif olmadıklarını¹⁷⁹ da ifade ederek Mekki’nin bu sıfatla ilgili değerlendirmelerini muhtasar bir şekilde aktarmıştır.¹⁸⁰

Muhammed b. Cezerî, *en-Neşr*’inde 21 sıfatı ele almış, zıddı olan sıfatlardan **musmete**, **müzleka** sıfatlarına yer vermemiştir.¹⁸¹ *Mukaddime* adlı eserinde ise 18 sıfatı ele aldığını, *en-Neşr*’inde değinmediği ısmat ve izlak sıfatlarına *Mukaddime*’de ise yer verdiğini; fakat *en-Neşr*’inde ele aldığı med harfleri, hurufu’l-hafiyye ve ğunne’ sıfatlarına *Mukaddime*’de yer vermediğini görüyoruz.¹⁸² Bununla birlikte gençlik döneminde (18 yaşında) telif ettiği ve

¹⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 219.

¹⁷⁶ Ğ.Kaddûrî, el-Hamed, *Şerhü'l Mukaddime*, s. 320-321.

¹⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 102, *en-Neşr*, I, 204.

¹⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 102.

¹⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 102.

¹⁸⁰ Bk. Mekki, *er-Riaye*, s. 125-126.

¹⁸¹ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 202-205.

¹⁸² Ğ. Kaddûrî el-Hamad, *Şerhü'l-Mukaddime*, s. 140; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 204.

Mısır'da tamamladığı *et-Temhid* adlı¹⁸³ eserinin “Harflerin Sıfatları ve Sebepleri” bölümünde 34 sıfatı ele almakta, harflerin sıfatlarına dair ayrıntılı bilgi vermektedir.¹⁸⁴ Zira gençlik döneminde telif ettiği bu eserinde İbnü'l-Cezerî, mukayese ve mukarene yapmaksızın elde ettiği bilgileri kendisinden sonrakilere aktarma hassasiyetinin bir tezahürünü görmekteyiz.

İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*'inde sıfatlar konusunu işlerken Mekki'nin sıralamasını esas almış, sıfatları sıralarken de genel itibarıyla yine Mekki'nin sıralamasına uymuş,¹⁸⁵ **müşrabe** sıfatı olarak Sibeveyh tarafından adlandırılan kalkale harflerini,¹⁸⁶ Mekki ise **kalkale** harfleri ve **müşrabe** harfleri olarak ayrı ayrı tasnife tabi tutmuş,¹⁸⁷ İbnü'l-Cezerî de Mekki'nin tercihini esas alarak **kalkale** harfleri ve **müşrabe** harfleri şeklinde ayrı ayrı tasnif etmiştir.¹⁸⁸ *en-Neşr*'inde yorumlamaya çalıştığı sıfat sayısı ile ed-Dânî'nin ele aldığı sıfat sayısı aynıdır.¹⁸⁹ Ancak ed-Dânî'nin zikrettiği **Hurufü'z-Zevaid**, **Hurufu'l-İ'tilal** (illet harfleri), **müşrabe** harfleri ve “idğamdan men edilen harfler” şeklinde isimlendirdiği sıfatlar *en-Neşr*'de yer almamış ama hurufu'l-hafiyye, “lîn harfleri” gibi sıfatları da İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'inde işlemeye çalışmıştır.¹⁹⁰ Ayrıca *et-Temhid*'inde sıfatlar konusunu işlerken Abdülvehhab el-Kurtubî'nin *el-Mudıh fi't-Tecvid* adlı eserinden de faydalandığını görmekteyiz.¹⁹¹

İbnü'l-Cezerî'nin hem ilk dönem dil bilimcileri hem de Endülüslü tecvid ve kıraat otoritelerinden olan Mekki, ed-Dânî, Abdülvehhab el-Kurtubî'den ciddi anlamda faydalandığını görüyoruz. Acaba İbnü'l-Cezerî, ilk dönem filologlarının eserlerine, onların değerlendirmelerine nasıl ulaştı? Bunun cevabını onun ilim elde etme dönemi olan yetişkinlik, gençlik ve olgunluk döneminde ilmî faaliyetlerin oldukça yoğun bir şekilde icra edildiği Mısır'da olduğunu, Şam ile Mısır arasında âdetâ mekik dokuduğunu görmekteyiz.¹⁹² Ayrıca Mısır'da bulunan Sibtu'l-Hayyat (ö. 541/1146), Ebû Muhammed

¹⁸³ Yüksel, Ali Osman, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İFAV Yay., İstanbul, 1996, s. 154.

¹⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 97-109.

¹⁸⁵ Mekki, *er-Riaye*, s. 115-138.

¹⁸⁶ Sibeveyh, *el-Kitâb*, IV, 174.

¹⁸⁷ Mekki, *er-Riaye*, s. 124, 130.

¹⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid*, s. 101, 105.

¹⁸⁹ ed-Dânî, *et-Tahdid*, s. 105-110; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 202-205.

¹⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 204.

¹⁹¹ Bk. Kurtubî, *el-Mudıh*, s. 88-98.

¹⁹² Altıkulaç, Tayyar, *İbnü'l-Cezerî*, DİA, İstanbul, 1999, XX, 551-553.

el-Kuraşı (ö. 777/1375), Ebû Abdillâh et-Tunûsî (ö. 793/1390), İbnü's-Sa-tih el-Ensari (ö. 770/1368), İbnü's-Sâiğ (ö. 776/1375) gibi hocalardan ders almıştır.¹⁹³

Bu hocalarının yanı sıra Ebû Ca'fer er-Ruayni (ö. 780/1378), Ebû Abdillâh el-Endelusi (ö. 770/1368) gibi Endülüslü hocalardan da ders alan İbnü'l-Cezerî'nin¹⁹⁴ tüm hocalarından ders alırken tuttuğu notlar, Mısır'daki kütüphaneler, elde ettiği kitaplar, İbnü'l-Cezerî'nin müracaat ettiği kaynaklar arasında yer alır. Emir Kutlubey tarafından cezaya çarptırılan İbnü'l-Cezerî Kahire'ye götürülür ve mahkeme tarafından para cezasına çarptırılır. Bunu ödemeye gücü yetmeyen İbnü'l-Cezerî önce İskenderiye'ye kaçar, sonra deniz yoluyla Antakya'ya ulaşır. Burada bir süre kaldıktan sonra Bursa'ya gider. Fazla bir süre geçmeden büyük oğlu Ebubekir Ahmed de Bursa'ya gelir. Oğlu Mısır'dan gelirken yanında babasına ait birçok kitabı da getirir ve babasına ulaştırır.¹⁹⁵ İbnü'l-Cezerî kıraat ve tecvide dair en önemli eserlerinden birisi olan *en-Neşr*'ini, Bursa'da olduğu dönemde oğlunun getirmiş olduğu kitapları, tuttuğu ders notları ve derslerde aldığı geniş birikimiyle yazdığı kanaatindeyiz.

SONUÇ

Müteahhirinin önde gelen tecvid ve kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî eserlerinin çoğunu kıraat ve tecvid sahasında kaleme almıştır. Kendisinden önceki âlimlerin izlediği yolu İbnü'l-Cezerî de benimsemiş, incelemeye çalıştığımız harflerin mahreçleri ve sıfatları konusunu ele alırken ilk dönem dil bilimcilerinin tespitlerinden büyük oranda istifade etmiştir. Arap dilinin bozulmadan önceki fasih yapısını ortaya koyan ve çölün içlerine kadar gidip Arapların fasih kelimelerini kendilerinden sonra gelen nesillerin istifadesine sunan kişilerin hicri II. III. ve IV. asrın filologları olduğu görülmektedir.

Harflerin mahreçleri, sıfatları konusu ve diğer tecvid konuları hangi dönemde kaleme alınırsa alınsın, özellikle meharic-i huruf ve sıfat-ı huruf konularının kaynağını ilk dönem dil bilimcilerinin çalışmaları oluşturur. İbnü'l-Cezerî de bu konuları işlerken önce dil bilimcilerinin eserlerine

¹⁹³ Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 183, 188, 192; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, DİA, XX, 551-553.

¹⁹⁴ Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 186.

¹⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihaye*, I, 130, II, 252; Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* s. 160-163.

müracaat etmiş, sonra hicri V. asırda telif edilmeye başlanan tecvidle ilgili eserlere başvurmuştur. Dil bilimcilerden Halil b. Ahmed, Sibeveyh, Ahfeş, Ebû Ömer el-Cermi, el-Müberred, İbn Düreyd ve İbn Cinni gibi filologlar İbnü'l-Cezerî'nin kendilerine başvurduğu kaynakları oluşturmaktadır.

İbnü'l-Cezerî'nin Endülüs'ün bir kıraat merkezi olduğu gerçeğini görmesi ve kıraat âlimlerinin sık sık Mısır'a geldiği, Mısır'dan Endülüs'e Endülüs'ten Mısır'a ilmî etkileşimin hızla devam ettiğini fark etmesi, onu Mısır'a yönlendirmiş, ilk gençlik yıllarından itibaren Mısır'da tahsiline devam etmiş, tecvide dair ilk eseri olan *et-Temhid*'ini on sekiz yaşında Mısır'da kaleme almıştır. İbnü'l-Cezerî'nin harflerin mahreçlerinin sayısı konusunda Halil b. Ahmed'in tercihini benimsediğini, mahreçlerin yorumunda ise daha çok Sibeveyh'in görüşünü tercih ettiğini müşahade ediyoruz. Dil bilimcilerden el-Müberred'in bizzat adını vererek onun görüşlerinden de faydalandığını görüyoruz.

Telifat dönemi eserlerinin ilkini teşkil eden Mekki b. Ebi Talib'in *er-Riaye*'sini daha çok referans aldığı, bazen Mekki'nin adını vererek bazen de vermeyerek bu esere daha sık müracaat ettiği kanaatindeyiz. Kıraat konusunda bizzat ismini vererek ed-Dâni'yi kaynak gösteren İbnü'l-Cezerî, harflerin sıfatları ve mahreçleri konusundaki yorumunda ed-Dâni'nin adını zikretmemekle birlikte muhakkik ulema tabirini kullanarak ed-Dâni'nin görüşlerinden faydalandığı kanaatindeyiz. Yine Endülüslü tecvid ve kıraat âlimlerinden Abdulvehhab b. Muhammed el-Kurtubi'nin ismini zikretmemekte, ancak bu konudaki görüşlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Gençlik döneminde kaleme aldığı *et-Temhid*'inde meharic-i huruf konusunu muhtasar, fakat harflerin sıfatları konusunu ayrıntılı olarak ele alan İbnü'l-Cezerî, bu konuda kaynak olarak Mekki b. Ebi Talib'in *er-Riaye*'sine daha sık başvurmuştur. Mekki b. Ebi Talib'in tercih ettiği sıfat sayısını İbnü'l-Cezerî de benimseyerek otuz dört sıfatı tek tek ele aldığı görülmektedir. Olgunluk döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'inde ise sıfatların sayısının yirmi bir olduğunu görüyoruz. Bu sayı ed-Dâni'nin *et-Tahdid*'indeki sıfat sayısına uymaktadır. *Mukaddime* adlı eserinde ise harflerin on sekiz sıfatını ele almaktadır.

İbnü'l-Cezerî olgunluk döneminde telif ettiği eserlerinde harflerin sıfatları sayısını on sekiz ile yirmi bir olarak tespit etmektedir. Bu tespitinde dil bilimcilerden Sibeveyh ile İbn Cinni'nin kanaatini benimsemiş, tecvid

âlimlerinden de ed-Dânî'nin görüşünü öne çıkarmıştır ki gençlik döneminde kaleme aldığı *et-Temhid*'inde ise harflerin sıfatları sayısını otuz dört olarak zikretmişti. Sonrasında İbnü'l-Cezerî'yi farklı bir noktaya iten sebep, dil bilimcilerinin çoğunun ortaya koyduğu tespitlerdir. Zira Sibeveyh on dokuz sıfat, İbn Cinni de yirmi bir sıfat üzerinde durmuştur. Bundan anlıyoruz ki hem dil bilimcilerinin hem de tecvid konusunda eser veren âlimlerin etkisi İbnü'l-Cezerî üzerinde doğal olarak görülmektedir.

İbnü'l-Cezerî harflerin mahreçleri konusunda Halil b. Ahmed'in görüşünü benimsemiş ve mahreç sayısını on yedi olarak kabul etmiştir. Sibeveyh, İbn Cinni, Mekkî b. Ebi Talib ve Abdulvehhab el-Kurtubî'nin tercih ettiği on altı mahreç bölgesi görüşünü benimsememiştir. Ferra, Kutrub ve el-Cermî'nin mahreç sayılarına dair kanaatlerini de aktarmıştır ki bu âlimlere göre harflerin mahreç sayısı on dördtür. İbnü'l-Cezerî bu aktarımıyla farklı görüşlerin var olduğunu ve bunun ilmî konuların vazgeçilmezi olduğunu, bununla ilmî birikimin terakkisine işaret etmiştir.

İbnü'l-Cezerî geçmişin ilim mirasını kendisinden sonraki nesillere aktararak bir köprü vazifesi görmüştür. Bazen tercihlerde bulunmuş, bazen de ulemanın ihtilafını aynen aktarmıştır. Kendisinden sonra bu konuları ele alan ilim adamlarının da yeni yorumlar yapabileceğini, son sözü kendisinin söylemediğini ve ilmin her zaman yeni yorumlara ve inkişafa açık olduğunu da vurgulamıştır.

İbnü'l-Cezerî, hem mahreç bölgelerinin tespitindeki yorumlarda hem de sayıları konusundaki yaklaşımlarında ilk dönem dil bilimcileri ile ilk dönem tecvid müelliflerinin tespitlerine müracaat etmiştir. Zira harflerin mahreçlerinin ve sıfatlarının tespiti konusu ilk dönem dilcilerinin özverili çalışmalarının sonunda ortaya çıkan önemli tespitlerdir. Dilin saflığının bozulmadığı ve Kur'an'ın en doğru okunduğu döneme yakın bir zaman dilimindeki telaffuzların ve bu telaffuz farklılıklarının yazıya geçirilişi ve Arap dilinin inceliklerinin tespiti hicri 1. asırda başlamış, 2. asırda hummalı çalışmalar ile devam etmiş, 3. asırda âdeti zirveye ulaşmış, 4. asırda da sistematize edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, Arap dilinin tespitine dair bu önemli birikimi çalışmalarına en önemli dayanak ve kaynak kabul etmiş, bu nedenle “meharic-i huruf” ve “sıfat-ı huruf” konularında ilk dönem dil bilimcileri ve tecvid müelliflerinin kanaatlerinden ve tespitlerinden istifade ederek konuları bu perspektifte yorumlamıştır.

KAYNAKÇA

- Cevheri, İsmail b. Hammad el-Cevheri (ö. 400/1009), *es-Sıhab*, thk: Halil Me'mun, Darul Marife, Beyrut, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said (ö. 444/1053), *et-Tabdid fil itkani ve't Tecvid*, thk: Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Daru Amman, Ürdün, 2000.
- Ğanim Kaddûrî, el-Hamed, *ed-Dirasatü's-Savtiyye Inde ulemai't-Tecvid*, Matbaa-tül-Hulûd, I. Baskı, Bağdat, 1406/1986.
- Ğanim Kaddûrî, el-Hamed, *Şerbul-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Merkezü'd-Dirasât vel-Mâ'lumatil-Kur'aniyye, I. Baskı, Cidde, 1429/2008
- Halil B. Ahmed (ö. 175/791) *Kitabül'Ayn*, thk: Davud Sellum-Süleyman el-Anbeki, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2004.
- Halil b. Ahmed, *Kitabül Ayn* s. 24, İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid fi İlmit-Tecvid*, thk: Ğ. Kaddûrî El-Hamed, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1407/1986.
- Husari Mahmud Halil (ö. 1401/1980), *Abkamü Kıraât'il-Kurani'l Kerim*, thk: M. Talha Bilal MİNYAR, Darul-Beşairi'l-İslamiyye, (1417/1996).
- el-Hüzelî, Ebul-Kasım Yusuf b. Ali b. Cebbare el-Mağribî (ö. 465/1072), *el-Kamil fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Cemal b. Seyyid b. Rifâi eş-Şayib, Müessesetü Sema, 1. Baskı, Mısır, 1428/2007.
- İbn Cinni, Ebu'l Feth Osman b. Cinnî, *Sirru Sınâati'l-İrab*, thk: Hasan Hindavi, Darul Kalem, Dımaşk 1993.
- İbn Faris Ahmed bin Zekerriyya, *Mu'cemül-Mekayis fil-lüğa*, thk: Şihabüddin ebu Amr, Darul Fikir, Beyrut, ts.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, Zekerriyya (ö. 395/1004), *Mu'cemül- Mekayis fi'l-lüğa*, thk: Şehabüddin Ebû Amr, Darü'l-Fikr, II. Baskı, Beyrut, 1998.
- İbn Mücahid, Ahmed b. Musa et-Temimi, *Kitabüs-Seb'a fil-Kıraat*, thk: Şevki Dayf, Darul Maarif, Kahire, ts.
- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fil Kıraatil-Aşr*, tsh: Ali Muhammed Dabba', Darul Fikir , Mısır, ts. I, 199.
- İbnü'l-Cezerî, *et-Temhid fi İlmit-Tecvid*, thk: Ğ. Kaddûrî el-Hamed , Müessesetü'r-Risale , Beyrut, 1407/1986.
- İbnü'l-Cezerî, *Gayetün-Nihaye fi Tabakatil Kurra*, nşr, Gothelf BERGSTRAESSER, Mektebetül Hanci, Mısır 1351/1932, II, 320-321, Katip Çelebi, *Keşfüz-Zunun an Esmail-Kütüb ve'l-Fünun*, İstanbul, 1941-1943.

- İsfahani Ebul-Kasım Hüseyin b. Muhammed (ö. V/XI) yüzyılın ilk çeyreği, *El-Müfredat fi Ğaribil-Kur'an*, Darul-Marife, thk: Muhammed Seyyid Kilani, Beyrut, ts.
- Mar'aşî, Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî (ö. 1150/1737), *Cühdül Mukil*, thk: Salim Kaddûrî el-Hamed II. Baskı Daru Ammar, Ürdün 1429-2028
- Mekkî b. Ebi Tâlip el-Kaysî (ö. 437/1045), *er-Riaye li Tecvidi'l Kıraati ve Tahkiki Lafzı't Tilaveh*, thk: Ahmet Hasan Ferhat, Daru Ammar, V. Baskı, Amman 2008.
- Kurtubi, Abdülvehab bin Muhammed (ö. 461/1068), *el-Mûdih fit Tecvid*, thk: Ğanim Kaddûrî el-Hamed, Daru Ammar, 2000.
- Mucemül-Vasit*, Komisyon, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1984, s. 1036-1037.
- Muhammed Mekkî (ö. 1322/1904), *Nihayetül-Kavlil Müfid fi-ilmit-Tecvid*, tsh: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut II. Baskı 1971.
- Müberred, Ebül-Abbas Muhammed B. Yezid, *El-Muktedap*, Abdülhalik el-Udayme, Beyrut, ts, I-IV.
- Sehâvî, Ebü'l Hasen Alemüddin (ö. 643/1245), *Cemâlül-Kurra ve Kemalül-İkra*, Thk: Abdülhak Abddüdaïm Seyf el-Kadi, Beyrut, ts
- Seyyid Şerif Cürçani (ö. 816/1413), *Kitabüt-Ta'rifat*, thk: Komisyon
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, Darul Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, IV.
- Taşköprizade (ö. 968/1561), *Şerh-i Cezeri Taşköprizade*, Asitane Yay., İstanbul, ts. (Resail fi İlmi't-Tecvid içinde)
- Altıkulaç, Tayyar, *Ebul-Ala el-Hemedani*, DİA, İstanbul, 1994, X.
- Yüksel, Ali Osman, *İbnü'l-Cezeri ve Tayyibetün-Neşr*, İFAV Yay., İstanbul, 1996
- Işın, Ali Rıza, *Tecvid Dersi Ders Notları*, Konya, 1972.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezeri ve Tayyibetün-Neşr*, İFAV, İstanbul, 1996.

“İLK DÖNEM DİL BİLİMCİLERİ VE ENDÜLÜSLÜ İLK TECVİD MÜELLİFLERİNİN HARFLERİN MAHREÇLERİ VE SIFATLARININ YORUMUNDA MUHAMMED BİN CEZERÎ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Osman EGİN*

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi Muhterem Ali Çiftçi Hocamızın sunmuş olduğu tebliği; imla, anlatım, kullanılan dil, üslup, kaynakların etkin ve verimli kullanılması ve tebliğin kazanımları açısından müzakere etmeye gayret göstereceğim. Bu vesile ile sempozyumu düzenleyen Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığına, oturum başkanlarına, tebliğ ve müzakere sahiplerine, katılımcı ve izleyici hocalarıma hürmetlerimi arz ederim.

Tebliği yukarıda ifade ettiğimiz esaslara göre maddeler hâlinde müzakere edecek olursak;

1. 25 sayfadan oluşan tebliğ başından sonuna kadar, kaynakça da dahil olmak üzere imla hatalarıyla doludur. Ayrıca Arapça ve Türkçe karakterlerin kullanımında ve yazımında bir metot varlığından söz edilemez. Arapça harfler ve kelimeler kimi yerlerde Türkçe karakterlerle, kimi yerlerde hem Türkçe hem Arapça, kimi yerlerde de sadece Arapça karakterlerle yazılmıştır. Bu tür akademik ve ilmî çalışmalarda yazının bir sistematığı olması gerekir. Söz konusu tespitlerle alakalı birkaç örnek: 3. ve 4. sayfalarda dördüncü paragraf, 5. sayfada beşinci paragraf, 13. sayfada dördüncü paragraf... Bu yönüyle tebliğ baştan aşağı tekrar gözden geçirilmelidir.

2. Anlatım, ifade tarzı itibarıyla dolaylı anlatım tercih edilmiş, cümleler gereksiz yere uzatılarak konunun anlaşılmasının önüne geçilmiştir. Bu bağlamda bazı sayfalar ve birçok paragraf tekrar gözden geçirilmeli hatta yeniden yazılmalıdır. Örnek olarak; 4. ve 5. sayfalarda ikinci paragraf, 6.

* Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi Müdürü



sayfada ikinci paragraf, 12. sayfada yedinci paragraf, 18. sayfada beşinci paragraf...

3. Kaynak kullanımında bir disiplin ve tertip söz konusu değildir. Ayrıca kaynaklardan alınan metinlerin tercümeleri gelişigüzel yapılmış ve müellifin meramı doğru olarak ifade edilememiştir. Örnek: 6. sayfada ikinci paragraf, 7. sayfada beşinci paragraf, 8. sayfada dördüncü paragraf...

4. Tebliğin kendi içinde de maalesef bir sistematigi yoktur. Tebliğ sahibi tebliğin hangi usul ve esaslar içinde ele alınacağını, metodunun ne olduğunu, hem çalışmanın başında hem de ilerleyen safahatında göz önünde bulundurmamıştır.

5. Tebliğin kazanımları açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse, kanaatimce tebliği okuyan kişi hem İbnü'l-Cezerî'den hem de hem de İbnü'l-Cezerî'ye kaynaklık eden hocalarından ve Kur'an'ın temel disiplinlerinden biri olan Kur'an tilavetinden uzak durmayı tercih edebilir.

Sonuç olarak; tebliğin tamamı gözden geçirilmeli, bir disiplin dâhilinde yeniden ele alınmalı, bu düzenlemeler yapılmadan yayınlanmamalıdır.

Harflerin mahreçleri ve sıfatları konusunda İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarını bu derece özenle seçmesinin temelinde, Kur'an tilavetini kolaylaştırma ve güzelleştirme hedefinin bulunduğu tebliğ içinde ayrıca ifade edilmelidir.

TECVIDİN GEREKLİLİĞİ SORUNU: İBNÜ'L-CEZERÎ ÖNCESİ VE SONRASI

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TETİK*

GİRİŞ

Tecvidin bağlayıcılığı günümüz tecvid problemlerinin başında gelen ve bünyesinde ciddi sorunları barındıran bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulema arasında tecvid eyleminin zaruriliğini savunanların yanında tecvide hiç ihtiyaç duyulmadığını da düşünenlerin bulunması bu ciddiyeti katmerleştirmektedir.

Öncelikle ister zaruri ister gereksiz addedilsin, başlangıcından bugüne kadar vakıa olarak gelmiş ve sonrasında sistemleşmiş bir tecvid alanı söz konusudur. Bu noktada sorulması gereken sorular şunlar olmalıdır: Tecvid gerçekten gerekli midir, yoksa ulemanın bu alanla bu kadar ilgilenmesi havanda su dövmek midir? Cebrail'den Hz. Peygamber'e, O'ndan da sahabelere akabinde ise nesilden nesile aktarıldığı düşünülen tecvid kurallarının tatbikinde Müslümanlar bir işgüzarlık içinde midir? Yoksa tecvid kurallarının risalet döneminden günümüze varıncaya kadar temkinli bir şekilde tatbik edilmesi zaruri midir? Tecvidin bağlayıcılığını kabul eden anlayışa göre, tecvidi icbar etmeye yönelik iddialar vahiyssel direktiflerin bir dayatması mıdır yoksa dilselliğin mi? Çıkışı itibariyle vahye dayandırıldığında tecvid farz, dilsel materyal olduğunda gereksiz bir eylem olarak mı değer bulacaktır? Bu sorulara cevap bulmak için önce konuyla ilgili fikir ileri süren âlimlerin görüşlerini aktararak sonrasında makul olduğunu düşündüğümüz düşünciyi temellendirmeye çalışacağız.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İBNÜ'L-CEZERÎ ÖNCESİ TECVİDİN GEREKLİLİĞİNE BAKIŞ

Son dönem araştırmacılarından el-Funeyisân'ın tecvidin vücûbiyetini ilk defa ortaya atan müellifin İbnü'l-Cezerî olduğuna yönelik ifadelerine rağmen¹ öncesinde de gerek doğrudan gerekse işaretten bu konuya dikkat çekildiği görülmektedir. Konu bağlamında çok fazla benzer görüş olduğu için -tecvid ibaresi geçsin geçmesin- Kur'an'ın sahih tilavet kuralları bağlamında okunmasını salık veren müelliflerin görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

İbnü'l-Cezerî'nin tecvid ilminin ilk eseri olarak benimsediği Hâkânî'nin (h. 325) kasidesinde doğrudan tecvidin okunmasının vacip olduğuna yönelik tafsilatlı bir anlatımla konuya yaklaşılsa da, "Ey Kur'an okuyucusu! Okuyuşunu güzelleştir ki Allah kıraatinin ecrini bol bol versin."² şeklindeki ifadelerinden Kur'an'ın tecvidle okunması gerektiğini savunan bir anlayışa sahip olduğu çıkarılabilir. Zira mısra içerisinde yerini alan ve tecvidle okunmasını salık veren "ehsin" emir fiili ve sonrasında verilen bilgiler, tavsiye niteliğinden daha ziyade bir gerekliliği anımsatmaktadır.

en-Nehhâs (h. 338), konuya tertil bağlamında yaklaşmış, Kur'an metnini tertil üzere ve dura dura kıraat etmenin vacip olduğu sonucuna ulaşmış ardından konuyla ilgili yorumunda geçen tertil kelimesini tebyin yani harfleri açıkça, birbirine katıp karıştırmadan telaffuz etmek şeklinde açıklamıştır.³

Endülüs dönemi müelliflerinden Dâni'nin (h. 444), "Kurrâ için en gerekli olan hususlardan biri de, Kur'an edasında harflerin tecvidli olarak telaffuz edilmesidir."⁴ şeklindeki ifadeleri Kur'an okuyuşunun tecvidle olmasının lüzumlu olduğuna dair kendinden öncekiler tarafından ileri sürülen anlayışı sürdürdüğünü göstermektedir.

Beğavî (h. 516), insanların Kur'an'ın hükümlerine ve sınırlarına uymakla ibadete emrolundukları gibi tilavetiyle ve harflerini korumakla da emrolun-

1 Sa'ûd b. Abdullah el-Funeyisân, *Fethu'l-Mecid fi Hukmi'l-Kırâât bi't-Teğanni ve't-Tecvid*, Daru İbnü'l-Cevzi, Riyad 1989, s. 105.

2 Şeref, Cemâluddin Muhammed, *Hedyu'l-Mecid fi Şerhi Kasideteyi'l-Hâkânî ve's-Sebâvî fi't-Tecvid*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, Tanta ty, s. 17.

3 en-Nehhâs, Ebû Ca'fer İsmâil b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf (Tab. Ahmed Hattâb el-Ömer)*, Matbaatu'l-Âni, Bağdat 1978, s. 73.

4 Dâni, *el-Urcüzetu'l-Munebbihe alâ Esmâi'l-Kurrâ ve'r-Ruvâti ve Usûli'l-Kırââti ve 'Ak-di'd-Diyânâti bi't-Tecvidi ve'd-Delâlati*, Dâru'l-Muğni, Riyad 1999, s. 297.

duklarını savunmaktadır.⁵ Bu ifadeler İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde de yer bulmaktadır.⁶ İbnü'l-Cezerî kaynak belirtmese de muhtemelen bilgileri Beğavî'den almıştır.

İbnu'l-Bâziş (h. 540), tecvidli okumanın gerekliliği üzerinde kurrânın icmâ ettiğini aktarmaktadır.⁷ Bu görüş tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan tecvid kavramına yer vererek tecvidli okuyuşun gerekli olduğu hususunda icmânın olduğunu bildiren ilk ifadeler olma özelliğine sahiptir.

Şîrâzî (h. 565), tecvid kelimesini birebir karşılayan حسن الأداء tamlamasının Kur'an kıraatinde farz olduğunu belirtmektedir. Şîrâzî'ye göre Kur'an'ı herhangi bir değişime ve lahne kapı aralamaktan muhafaza etmek amacıyla Kur'an okuyucusunun hakkını vererek kıraat etmesi gerekir. Mevzuya yaklaşımında dikkat celp eden hususlardan biri de, Kur'an kıraatini fıkhen farz olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırarak vücûbiyet telakkisini bu temel üzerinden kategorize etmesidir. Buna göre konuyla ilgili araştırma yapan ulema hüsn ü edanın (tecvidin) gerekliliği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimileri kıraatin farz olduğu durumlarda tecvidin vacip olduğu görüşünü savunarak vücûbiyet sahasını sınırlama yoluna gitmişlerdir. Buna göre Kur'an lafızlarının tecvidli olması, harflerin doğrultulması yalnızca farz kısımlarda gerekli olup bunların dışında tecvid bağlayıcı değildir. Bu mantaliteye göre her ne kadar tecvidin muayyen bölümlerde kişiyi icbar edici bir fonksiyon gerçekleştirmediği sonucuna ulaşılsa da, farz niteliğine sahip okumalarda zorunlu bir eylem olarak varlığı devreye girmekte, bu ilmin Kur'an'la kurulan bağlarını kökten kesip atmaya geçit veren bir telakkiye mahal verilmemektedir. Diğer bir görüş ise, her ne olursa olsun Kur'n'dan herhangi bir şey okumak isteyen tüm fertlere tecvid ilintili bir şekilde gereklilik arz etmektedir. Gerek farz gerekse bu hükmün dışında kalan okuyuşlarda lafızların değiştirilmesi, eğrilip bükülmesi ve lahni anımsatacak şekilde telaffuz edilmesi müsamaha gösterilebilecek bir tutum olmayıp bu tür sapmalara ancak zaruret durumunda ruhsat verilmektedir. Bu

5 Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, (Tah. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyeye, Süleyman Müslim el-Haşr), Dâru Tayyibe, Beyrut 1987, I, 37.

6 İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, (Tah. Necip el-Mâcidî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013, s. 162.

7 İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensâri, *Kitâbu'l-İkna' fi'l-Kırâati's-Seb'* (Tah. Abdulmecid Katâmiş), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1403, s. 552.

gerçeğe “O, eğriliği olmayan, Arapça bir Kuran’dır. Belki sakınırlar.”⁸ ayetinde işaret edilmektedir.⁹ Şirâzî’nin bu ayeti delil göstermesi, gerek hüküm gerekse nazmında herhangi bir eğriliğin olmadığı kutsal metinlerin telaffuzunda da herhangi bir çarpıklığın makul karşılanamayacağına yönelik bakış açısından kaynaklanmaktadır. Tecvidi sadece farz namazlara hasr eden ulema muhtemelen bizzat tecvidin ihlalden dolayı değil namazın kıraat hükmünün ihlâl edilmesinden ötürü tecvidi bu kısımlarda farz görme eğilimindedir. Anlama herhangi bir halel getiren unsurlar kıraat rûknüne de zeval getireceğinden lahn-ı celî türünden okuyuşlara sapmayacak şekilde tecvide riayet etmenin gerekli olduğu görüşünü savunmuş olmalıdırlar.

Gazzâlî ise kendinden önceki ulamaya zıt gibi gözüken bazı mülahazalarda bulunmuştur. Eseri içerisinde tecvide yönelik eleştiride bulunduğu bir hayli örnek bulabilmek mümkün olmasına rağmen genel perspektifini yansıtmaya açısından bir iki tanesi ile yetinmek istiyoruz. Kendisi insanların birçoğunu kastederek, “Bütün gayretleri harfleri mahreçlerinden çıkarmak suretiyle tahkik ile (tecvidli) okumak için uğraşmaktır. Bu durumu devam ettirmeyi kendine vazife edinen bir şeytan vardır ve bu, Kur’an’ın manasını onlara düşündürmemek için daima onları harfleri mahrecinden çıkarmak ile meşgul eder; onlara harflerin mahrecinden çıkmadığı izlenimini verir. Böylelikle her birinin işi gücü düşünüp taşındığı mehâric-i hurûfa dikkat etmekten başka bir şey değildir. Böyle bir durumda kârî için Kur’an’ın manalarına nüfuz etmek nasıl mümkün olacaktır. Bu gibi bir hileye boyun eğmek şeytanın elinde gülünç olmaktan başka bir şey değildir.”¹⁰ Başka bir bölümde ise, “Fâtiha’nın ve diğer zikirlerin harflerini mahreçlerinden çıkarmak hususunda vesveseye kapılırlar. Durmadan şeddeler hususunda ihtiyatlı hareket ederler. Dâd ile zâ harfinin arasındaki fark ve namaz boyunca harflerin mahreçlerini tashih ile meşgul olurlar. Onların bundan başka bir hedefleri yoktur. Bundan başkasını düşünmezler. Kur’an’ın manasından gafil, Kur’an ile nasihatlenmekten habersiz, anlayışlarını Kur’an’ın sırlarına sarf etmekten uzaktırlar. Bu tür gurur, gurur türlerinin en çirkinidir; zira halk, Kur’an’ın okunması hususunda ve harflerin mahreçlerini hakıyla

8 Zümer, 39/38.

9 Şirâzî (İbn Umri Meryem) Nasr b. Ali, *el-Muvaddah fi Vucûbi’l-Kirâati ve İluluhâ*, (Tah. Ömer Hamdan el-Kebîsî), el-Cemâ’atu’l-Hayriyye li Tahfizi’l-Kur’ânî’l-Kerîm, Cidde 1993, I, 156-157.

10 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyau Ulûmi’d-Dîn*, Dârul-Ma’rife, Beyrut 2010, I/287, I, 284.

çıkarmak yönünden ancak normal konuşmalarında telaffuz ettikleri şekliyle mükelleftirler. Bu kimselerin misâli, sultanın huzuruna mektup getiren ve o mektubu olduğu gibi okumakla görevli olan bir kimsenin misâli gibidir. Mektubu getiren mektubu okumaya başlar. Harflerin mahreçlerine dalar, tekrarlar ve yine tekrarlar. Bütün bunları yaparken mektubun maksadından ve meclisin hürmetini gözetmekten gafildir. Böyle bir kimse hakkında siyasetin icra edilmesi ve tımarhaneye gönderilmesi en uygun hükümdür. Bunun akılsızlığına hükmetmek yerinde bir hüküm olur!”¹¹ Gazzâlî bizzat tecvidin kendisini eleştirmekten ziyade Kur'an'ın anlamını ikinci plana atan teşebbüslere şiddetle karşı çıkmaktadır. Eleştirileri kendi zamanında işi ifrat ve tefrit boyutuna vardırır meslek sahiplerine yöneliktir. Yoksa kendisi tamamen lafzı öteleyen ve bunun gereksiz olduğunu savunan bir zihin yapısına sahip değildir. Bunu, yine aynı eser içerisinde kendisine ait şu ifadelerden çıkarsamak mümkündür: “Kur'an'ı hakkıyla okumuş olmak için dil, akıl ve kalbin işbirliği hâlinde olması gerekir. Dil, mehâric-i hurûfa riayet ederek ağır ağır okur; akıl, manalarını düşünür; kalp ise, onun emir ve yasaklarından etkilenererek kendine çekidüzen verir. Yani dil okur, akıl tercüme eder, kalp ders alır. Bu üçü bir arada bulunmazsa Kur'an, gerektiği şekilde okunmuş sayılmaz.” fikrini savunmaktadır.¹²

Ebû Şâme, Gazzâlî'nin ilk görüşünü aktarır doğruluğunu tasdik ederek, işin böyle olduğunu belirtmekle birlikte tecvidli telaffuzun gereksiz bir zorluğa götürdüğü görüşünde olanlara da itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.¹³

Ca'berî de (h. 732) kurrânın nakil ve kıyas yoluyla tecvidi öğrenmelerinin farz olduğunu *'Ukûdu'l-Cumân* adlı manzum eserinde belirtme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁴ Caberî'nin tecvidin lüzumiyetini belirttiği konumda bu ilmin elde edilme yöntemlerine de temas etmesi dikkat çekicidir.

İbn Umri Kâsım (h. 749) ise tecvidin gerekliliğine değişik bir bakış açısı getirmiştir. Tertil, tevassut ve hadr tüm okuma biçimlerinde tecvidin gerekli

11 Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III, 401.

12 Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, I/287.

13 Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el Makdisî, *el-Mürşidu'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tah. Tayyâr Altıkulaç), Dâru Sâdır, Beyrut 1395/1975, I/211.

14 Ca'berî, *'Ukûdu'l-Cumân fi Tecvidi'l-Kur'an*, Muessesetu Kurtuba, Kâhire 2005, s. 28.

olduğu hususunda kurrânın icmâ ettiklerini belirtmektedir.¹⁵ Müellifimizin değerlendirmelerinde iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi tecvidin sadece tertîle hasredilemeyeceği gerçeği ikincisi ise tecvidin gerekliliğinde icmânın olduğunu dile getirmesidir.

İbnü'l-Cezerî'ye varıncaya kadar müelliflerin bazı muhalif gibi gözüken eğilimleri olsa da genel olarak tecvidin gerekli, Kur'an kıraatinin ayrılmaz bir parçası olduğuyla ilgili genel bir yaklaşımın olduğu göze çarpmaktadır. Tecvidin vücûbiyeti ile ilgili en dikkat çekici çıkış İbnü'l-Cezerî'ye aittir. Kendinden önceki ulema tarafında defaatle savunulduğu üzere tecvidin zorunlu olduğu fikri ilk defa müellifimiz tarafından ileri sürülme de tecvidsiz okuyuşu günah nitelendirmesine tabi tutacak şekilde ictihadda bulunması tecvid ilmi tarihinde çığır açacak niteliktedir.

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVIDİN GEREKLİLİĞİNE YAKLAŞIMI

İbnü'l-Cezerî'nin tecvidin lüzumiyeti ve bu olgunun ihmali durumunda şekillenecek günah telakkisi hakkında birbirine yakın zamanlarda farklı gibi gözüken hâlbuki birbirini teyit eden iki tavır sergilediği görülmektedir. Tartışmayı İbnü'l-Cezerî'nin fikirleri üzerinden yürütmemizdeki asıl gaye, kendinden önceki süreçte tecvidin hükmüyle ilgili ileri sürülen görüşlerin gölgede kalması, kendisinden sonra ise tecvidin Kur'an kıraatinin olmazsa olmazı hâline gelmesinde günah faktörünün devreye girmesi ve sonraki süreçte birtakım çevrelerde günaha düşme endişesiyle tecvidsiz Kur'an okumaktansa hiç okunmamasının yeğlenir olduğu bir perspektifin oluşmasıdır. Tartışmaya İbnü'l-Cezerî'nin damga vurması ise döneminde meydana getirdiği etki ile de alakalıdır. Dünyanın birçok ülkesine gerek ilmî gerekse konjonktür gereği gerçekleştirdiği seyahatler neticesinde halk ve ulema tabakasında üstlendiği eğitim-öğretim faaliyetleri, mütemadiyen siyasi açıdan desteklenmesi, seksen iki yıllık hayatında muhtelif alanlardaki telif başarısını kıraat ve tecvid alanına taşıması kendisini dönemindeki en otoriter şahıs hâle getirmiş ve görüşlerinin hüsnü kabul görmesini sağlamıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin konu bağlamındaki fikirlerinin belirli bir zemine oturtulması problemin çözümünde bizlere ön ayak olacaktır.

15 İbn Umî Kâsım, Ebû Muhammed el-Hasan b. Kâsım b. Abdullah, *el-Mufîd fî Şerhi 'Umdeti'l-Mecîd fî'n-Nazmi ve't-Tecvid*, (Tah. Cemal Esseyid Rufâi), Mektebetu Evlâdi-Şeyh li't-Turâs, Kahire 2001, s. 56.

İbnü'l-Cezerî'nin tecvidin hükmüyle ilgili en meşhur ifadeleri şunlardır:

والأخذ بالتجويد حتم لازم من لم يجود¹⁶ القرآن اثم
لأنه به الإله أنزلا وهكذا منه الينا وصلا

Bu mısralar içerisinde hem tecvidi öğrenmenin hükmü hem de tecvidin vacip olmasının illeti saklıdır. Kilit rolü üstlenen حتم ve لازم kelimeleri müradif olup ilgili eylemin bağlayıcı bir tarzda yerine getirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Müellifimiz tecvidin gerekliliğini o denli benimsemiş olacak ki حتم ile yetinmeyip herhangi bir ihmalkârlığa geçit vermemek için لازم kelimesini de tekit amaçlı olarak getirme ihtiyacını hissetmiştir. Dikkat celp eden bir diğer husus ise, birinci mısraın sonunda kullandığı اثم kelimesidir. İbnü'l-Cezerî hatalı, yanlış yapan, doğrudan sapan gibi dilsel tabanlı genel kelimeler kullanmak yerine doğrudan اثم kelimesini tercih etmiştir. Bu kelime اثم mazi fiilinin ism-i fâil formatı olup “günah işleyen kişi” anlamına gelmektedir. Bilindiği gibi günah, helal olmayan ile amel etmektir.¹⁷ İbnü'l-Cezerî tarafından ortaya atılan bu görüş ilim dünyasında ses getirmiş kendisinden sonra eser telif eden hemen her müellif tecvidin terkinin günahı getireceği sendromundan kurtulamamıştır. Öyleyse burada şöyle bir soru sorulmalıdır: Günah olan nedir helal olup sevap kazandıracak ne? Bir şeyin günah olarak nitelendirilebilmesi için gerekli unsurlar nelerdir? İbnü'l-Cezerî bu hükme varırken hangi delili kullanmaktadır ve gerekçesi yeterli midir? Ayrıca İbnü'l-Cezerî tarafından tecvidin terkinin günahı getirdiğine dair kavramlar dinî yönergelerle kullanılmaktadır. Peki, gerçekten de tecvid olgusu farz, vacip ya da sünnet gibi kavramlardan herhangi biriyle ifade edilebilir mi? Çünkü günah nitelemesi nihayetinde dinî bir hükmü ihlal etmenin sonucu olarak basılan bir mühürdür. Ortada gerçekten de bir farz var mıdır ki terk eden günahkâr olsun? Hangi haklı gerekçeye daya-

16 Abdu'd-Dâim el-Ezherî (h. 870), Nâzm'dan kayıt altına aldığı nüshada من لم يجود ifadesinin geçtiğini ve muteber olanın da bu olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte bazı nüshalarda يجود yerine يصحح kelimesinin yer aldığını ilkinin daha iyi olduğunu çünkü tecvidin kelime olarak tashihten daha özel olduğunu belirtmektedir. Abdu'd-Dâim el-Ezherî, *et-Tirâzâtü'l-Mu'alleme*, (Tah. Abdurrahman Bedr), Dâru's-Sahâbe, Tanta 2005, s. 63.

17 İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddin, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1414/1993, XII/5.

narak tecvidin terk edilmesiyle günaha davetiye çıkarılmaktadır? Tecvidin gerekliliğiyle ilgili İbnü'l-Cezerî'den çok daha önceleri başlayan gereklilik telakkisi hangi fikri referanslarla desteklenmektedir?

Gerek İbnü'l-Cezerî gerekse *Mukaddime*'yi şerh eden müelliflerin konu bağlamındaki açıklamalarından helal olan ve günahı gerektirmeyecek hususun Kur'an'ın tecvid kuralları çerçevesinde okunması olduğu anlaşılmaktadır. Aksi bir okuyuş harama meyiletme anlamına gelmektedir. İbn Nâzm bu beytin şerhinde tecvid kaidelerini gözetmenin kişi ayrımı yapmaksızın her okuyucuya farzı ayn olduğu görüşünü beyan etmiştir. Yani kıraatinde tecvid kaidelerini gözetmeyen isyanı sebebiyle âsîdir, günahkârdır ve bu eylemiyle cezalandırılır. Buradan tecvidi terk etmenin haram olduğu bilinir. Çünkü haram, yapıldığında ceza; terk edildiğinde de sevap verilen bir olgudur.¹⁸ İfadeler bir hayli ağırdır çünkü tecvidin içerisine dâhil olan hususların bir ayrımı yapılmadan herhangi bir sınır çizilmeden tecvidi terk etmenin haram olduğundan ve kişinin doğrudan günahkâr olduğundan bahsedilmektedir. Elbette böyle bir iddianın güçlü delillerinin olması gerekmektedir.

İbnü'l-Cezerî tecvidin gereklilik gerekçesiyle ilgili, Allah'ın Kur'an'ı tecvidle indirdiği ve günümüze kadar bu şekilde ulaştığı bilgisini sunmaktadır. Tertilin Kur'an'ı yavaşça, harfleri tane tane, beyan ederek okuma anlamına geldiğini belirttikten sonra Hz. Ali'den yaptığı "Tertil harflerin tecvidini ve vakf yerlerini bilmektedir."¹⁹ şeklindeki nakille bir nevi tecvidin tertil ile okumanın bir gereği olduğunu izhar etmeye çalışmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin eserine aldığı bu rivayet sonraki dönem müellifleri tarafından hiçbir rivayet tenkidine tabi tutulmadan sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir. Rivayet sahih addedildiğinde Allah Teâlâ Kur'an'ı tertil ile indirdiğinden bu emri tevessül edinerek Kur'an'ı acele etmeksizin, tane tane, harflerin tecvidine ve vakf yerlerine riayet ederek okumak gerekir. Dolayısıyla tecvidin vücubiyeti tertil üzerinden kurgulanmış olmaktadır. Buraya kadar her şey normal gibi gözükse de İbnü'l-Cezerî'nin tertil kavramına ikinci bir anlam daha verdiği görülmektedir ki bu da tilavette anlam/tefekkür boyutunun devreye girmesidir. Hatta bu mefhumu desteklercesine İbnü'l-Cezerî, وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

18 Benzer ifadeler için bk. İbn Nâzm, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Cezerî, *el-Hevâ-şî'l-Mufehhime*, (Tah. Ömer Abdur'r-Rezzâk), Dimaşk 1426/2006, s. 63.

19 İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, (Tah. Necip el-Mâcidî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1434/2013, I/161.

ayetindeki mastar ile Allah Teâlâ'nın Kur'an'ın tedebbür ve tefekkürüne yardımcı olması için ayetteki emri teyit ettiğini savunmaktadır.²⁰ İlâveten tilavete anlam ve tefekkürün dâhil edilmesinden ötürü her tertilin tahkik olduğunu fakat her tahkikin tertil olmadığını beyan etmiştir.²¹ Bu bakış açısına göre İbnü'l-Cezerî'nin tertil kavramını üç saç ayağına oturttuğu görülür.

1. Kur'an'ı acele etmeksizin, bir harfi diğerine katmadan, açık açık, tane tane, yavaşça okumak.
2. Kur'an'ı tecvid dediğimiz Arap dili fonetik kaideleri muvacehesinde okumak.
3. Ayetleri her biri üzerinde tefekkür ederek okumak.

Kelimeye verilen bu anlamlardan hareketle tertil, Kur'an'ın hem tecvidle hem de tefekkür ederek yavaşça okunmasını gerektirir. Ne var ki tecvidin gerekliliği ve tecvidsiz okuyanın günahkâr olacağını öngören anlayış tertilden elde edilirse tertildeki anlayarak, tefekkür ederek okuma anlamından da Kur'an'ı anlamadan/tefekkür etmeden okuyanın tertili ihlal ettiğinden günahkâr olacağı sonucuna ulaşılır. Gelenek içerisinde “*Kur'an kendisiyle amel edilmek için indirildi. İnsanlar ise onun okunmasını (onunla) amel yerine koydular.*”²² türünden anlamın atıl bırakılmasına yönelik bazı eleştiriler getirilse de ulemanın Kur'an'ı anlamadan okuyan kişiye günah yazılacağıyla ilgili bir yaklaşımı bulunmamaktadır. Esasen İbnü'l-Cezerî'ye varıncaya kadar tecvidsiz okumanın günahı doğuracağına dair bir görüş de bulunmamaktadır. Öyleyse İbnü'l-Cezerî'nin tertil kelimesine yaklaşımının irdelenmesi gerekir. İbnü'l-Cezerî'nin tecvidin bağlayıcılığını Hz. Ali'den aktardığı rivayetle tertil telakkisi üzerinden yapması ve bunun üzerinden tecvidsiz okuyanı günahkâr olarak nitelendirmesi tertil kelimesine verilen anlamda bir problemin baş gösterdiğini izhar etmektedir.

Tertil ile ilgili gerek kıraat/tecvid âlimleri gerekse müfessirler bir dizi yorum yaptığından tecvid tertil ilişkisiyle ilgili karmaşayı gidermek için kav-

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/160.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I/161.

²² Söz konusu rivayet Abdullah b. Mes'ûd, Fudayl b. İyâd ve Hasan el-Basrî tarafından çeşitli kaynaklarda rivayet edilmiştir. Bk. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993, I/200; Bağdâdî, Ebûbeker Muhammed b. El-Huseyn Âcurrî, *Ahlâku'l-Kur'an*, thk. Muhammed Amr Abdullatif, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 102; Sâlim Cemâl el-Hindâvî, *Tezkiru'l-Enâm bi Sünen ve Adâbi's-Siyâm*, Dâru'l-İmâm eş-Şâfiî, yy. 1435/2014, s. 61.

ramın ne anlama geldiğini tespit etmekle değil ne olmadığını ifade etmekle başlamak daha makul olsa gerektir. Bunu tespit sadedine Hz. Peygamber'in tilavetiyle ilgili ne tür bir müşkül olduğunu ve tertil emrinin kendisine niçin verildiğini kelimenin anlamıyla birlikte Kur'an'da yer bulan ayetleri de işin içerisine dâhil edip bir sonuca gitmek gerekmektedir. Peygamberimizin kendisine vahiy geldiğinde ezbere ve tilavete yönelik altyapısı olmadığından unuturum endişesiyle acele ile okuduğu vakidir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, "لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَابْتَغِ فَرْأَهُ" : Onu acele etmen için dilini depretilme. Onu (zihninde) toplamak, onu okutmak şüphesiz bize aittir. Öyleyse biz onu okuduğumuz zaman sen onun kıraatine uy!"²³ ayetlerini indirmiştir. Hatta "وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي" : Sana O'nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme ve 'Rabbim benim ilmimi artır.' de."²⁴ ayetinin de aynı gerekçe ile nazil olduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır.²⁵ Sonraki süreçte Hz. Peygamber, Cibril'i vahyin inzalini bitirinceye kadar dikkatle dinlemiş ve onun ayrılmasından sonra kendisine vadedildiği gibi, Cibril'in indirdiğini (hafızasından) aynen okumuştur.²⁶ Tertil kelimesinin sözlük anlamı da bahsi geçen ayetlerdeki mesajla birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e tertil emrinin verildiği²⁷ ve Kur'an'ın tertil ile okunduğunun belirtildiği ayette²⁸ de Kur'an'ın acele etmeksizin tane tane okunmasının kastedilmesi kuvvetle muhtemeldir. Hatta Hz. Peygamber'e tertil emrinin, kendisinden kalkıp gece vaktinde namaz kılmasının istenmesinin hemen akabinde gelmesi, Kur'an'ı acele etmeksizin tane tane okumak için uzunca bir vaktin verildiğine işaret etmektedir. Sonuç olarak tertil emri ile acele etmeme, tane tane okuma öğütlenmektedir. Yoksa Hz. Peygamber her harfı normal seyrinde tilavet ederken mahreç ve sıfatlarından oluşan fonetik sistemde beliren sıkıntıdan

23 Kıyâme, 75/16-18.

24 Tâhâ, 20/114.

25 Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Tsh. Ahmed 'Abdu's-Şâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 132; Ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetler için ayrıca bk. Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420, XXII/104-105.

26 Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 75; *Bedü'l-Vahy*, 4; Müslim, *Salât*, 147; Bedrettin Çetiner, *Fâtihâ'dan Nassa Esbâb-ı Nüzûl*, Çağrı Yay., İstanbul 2013, II, 925.

27 Müzzemmil, 73/4.

28 Furkân, 25/32.

ötürü sil baştan bir tertil emri salık verilmiş değildir. Sonra Hz. Peygamber'in hangi tecvid kuralında bir problemi olmuştur da tertil ile tecvidini düzeltmesi kendisinden istenmiştir? Vahyi insanlara tilavet ederek aktaran seçilmiş bir şahsın telaffuzunda bir problemin olduğunu düşünmek bizce Peygamberlik müessesesinin itibarını sarsacak niteliktedir. Hz. Peygamber'in "Ben Arapların en fasihiyim. Kureys'de doğdum. Beni Sa'd kabilesinde yetiştirdim. Ben nasıl lahnlı/hatalı konuşurum?"²⁹ buyurması da bu yaklaşımı teyit etmektedir. Hepsinden de öte henüz lahn olgusunun var olmayıp inzalin çok taze olduğu bir dönemde bırakın Hz. Peygamber'i herhangi bir Arap'ın telaffuzunun tecvidten müstağni olduğunu savunmak dahi mümkün değildir. Tecvid dediğimiz unsurlar zaten ayrıca bir talime mahal bırakmayacak şekilde Arapların dil selikalarında mahfuzdur. Zira tecvid unsurlarının çıkış noktası dilseldir; inzalle birlikte fonetik biçimler vahiyssel bir temel, kimlik kazanmıştır. Muhtemelen müellifler sonraları kendi dönemlerindeki aksaklıklara Kur'ani temelle cevap bulma endişeleriyle hareket ederek tertil kelimesine harflerin hakkını verme anlamını da yüklemiştirler. Bizce tertil kelimesi ile kastedilen, Arap dili fonetik kaidelerinin Kur'an'a tatbik edilmesiyle bir disiplin hâline gelen tecvid ya da Kur'an'ın inceden inceye tefekkür edilmesi değildir. tertil tam olarak bir harfi diğerine katıp karıştırmadan, acele etmeksizin, her harfi beyan ederek, tane tane okumaktır. Arapça'da "Falanca sözünü tane tane, düzgün, güzel bir şekilde sıraladı." manasında رتّل فلان كلامه denir. Aralarında çok değil, biraz açıklık bulunmakla beraber birbirinin üzerine binmeyen ön dişlere ثَعْرُ رَتْلٍ denir.³⁰ Harflerin aralarında da benzer şekilde makul bir sıranın olduğu, harflerin tane tane icra edildiği bir tertil ile tecvid ve tefekkür zaten kendiliğinden gelecektir. Dolayısıyla İbnü'l-Cezeri'nin tertilin anlamı olarak sunduğu tecvid ve tefekkür unsurları, tertilin bizzat kendisi değil sonuçlardır. Bir harfin diğerine katılmadığı tane tane bir tilavetin sonucu zaten her harfin tastamam icra edildiği bir tecvid ve Kur'an mesajlarının ardına kadar aralandığı bir tefekkürdür. Buradaki hata tertilin sonuçlarını bizzat kendisiymiş gibi algılamaktan kaynaklanmaktadır. tertil kavramının bizzat tecvidi içermediğinden hareketle tecvidsiz Kur'an okuyanın günahkâr olacağı düşüncesinin delaleti zannî bir hüküm olduğu sonucuna ulaşılabilir. Kavramın tecvide delaleti zanni olduğundan bu hükme aynı derecedeki başka delillerle muarazada bulunulabilir. Saydığımız

29 Suyûti, Celâluddîn, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 160.

30 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/265.

gerekçelerden hareketle tertilin bizzat tecvid olmadığı dolayısıyla tecvidsiz Kur'an okuyanın sırf bu kavramdan hareketle günahkâr olamayacağı sonucuna ulaşabiliriz. Aynı durum anlam ve tefekkür boyutu için de geçerlidir. Kişinin Kur'an harflerini tane tane telaffuz ettiğinde anlam içeriğine daha fazla nüfuz ederek okuması mümkün olacaktır. Yalnız tertil (acele etmesizin tane tane okumak) Kur'an'ı daha iyi anlamaya vesile diye kavrama tefekkür anlamı verilirse, Kur'an'ı tefekkürsüz ve anlamadan okuyanın da tertili ihlal edeceğinden günahkâr olacağı hükmüne varılması gerekir ki bu da muhaldir. tertil şayet Kur'an'ı tefekkür ederek, anlam boyutunu da işin içerisine dâhil ederek bir okuma anlamına geliyor ise, Kur'an'ın anlamını bilmeyen ve bu vesileyle ayetler üzerinde tefekkür imkânı bulamayan Arap dışı unsurların tümü tertil emrine riayet edemeyeceklerinden günahkâr sayılacaktır. Hâlbuki Kur'an'ın anlam ve tefekkür boyutu teakkul, tezekkür, tefekkür, tedebbür, tefakkuh gibi kavramlarla mütemadiyen vurgulanmıştır ve tertile ayrıca ihtiyaç da bulunmamaktadır. tertil bahsi geçen kavramların tahakkuk etmesinin vesilesidir. Sırf anlama vurgu yapma namına lafız odaklı bir kavrama, tefekkür anlamı verilmesi yersizdir. Bizce vesile-sonuç ilişkisi birbirine karıştırılmış; sonuç, vesilenin bizzat kendisiymiş gibi algılanmıştır.

Kelime anlamı itibari ile de tertil kavramının tecvidi içermesi birtakım sıkıntılar barındırmaktadır. Madem tertil ile kastedilen tecvid idi niçin tertil bırakılıp da tecvid denilen yeni bir kavramın varlığına ihtiyaç duyuldu? tertil doğrudan tecvidi içeriyor idiyse Kur'ani bir kavram ortada dururken ulema buna alternatif mi ihdas etmeye çalıştı? Ayrıca tertil ayeti ile tecvid kastediliyor idiyse İbnü'l-Cezerî niçin *men لم يجد* dedi de *لم يرتل* demedi? Bizce İbnü'l-Cezerî de her iki kavramın tam olarak birbirini karşılamadığının, aralarında muhakkak bir fark olduğundan bilinçli bir yaklaşımla iki kavramın arasını ayırmıştır. İki kavramı birbirinin aynısı gibi kabul ettiğini varsaydığımızda dahi İbnü'l-Cezerî'nin tecvidsiz Kur'an okuyan her şahsı istisnasız günahkâr olarak ilan etme gibi bir iradesinin bulunmadığını belirtmek gerekecektir. İbnü'l-Cezerî'nin müsamahakâr olarak tanımlanabilecek yaklaşımını *Mukaddime*'den önce yazmış olduğu *en-Neşr* adlı eserinde görmek mümkündür. *en-Neşr* h. 799 yılının Rebülevvel ayının başlarında Bursa'da tamamlamış olup müellifin neredeyse tüm kitaplarında yer alan bilgileri kapsayıcı hüviyetteki eseridir. Eser tecvid açısından ayrıca bir öneme haizdir. İçerisinde tecvidle ilgili birçok bilgiye tanıklık etmek mümkündür. İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime* adlı eserini ise *en-Neşr*'den sonra kaleme almıştır.

Aralarında telif açısından sadece birkaç ay bulunduğu³¹ için geçen zaman diliminde İbnü'l-Cezerî'nin tecvidsiz okuyanın kişisel kategorilere göre nasıl bir muameleye tabi tutulacağına dair görüşünün değişmesi çok uzak bir ihtimaldir. Zaten *en-Neşr* adlı eserde günahkâr olmayla ilgili bazı şartlar getirmiştir. İbnü'l-Cezerî'ye göre insanlar tecvidin ahkâmına uyup uymama bakımından okuyuşunu güzelleştirmek suretiyle sevap kazanan, kabahatli bir şekilde okuyup günahkâr olan ve son olarak da (herhangi bir sebeple tecvide riayet imkânı bulamayan) mazeret sahibi olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin bu kitle içerisinde ikinci grupta kendine yer edinenlerle ilgili hoşgörüsüz şedîd bir tavır takındığı ileri sürülebilir fakat günahkâr olmanın hangi şartlara bağlandığını bizzat kendisi açıklamaktadır. “Kim fasih bir Arapça ve doğru bir telaffuz ile Allah'ın kelamını doğru telaffuz etmeye güç yetirebilmesine rağmen; kendisini bundan müstağni sayarak, kendi görüşü ve varsayımlarıyla hareket ederek, edinmiş olduğu alışkanlıklarına sırtını dayayarak, kibrinden dolayı kendisini sahih bir telaffuza muvaffak kılacak bir âlime müracaat etmekten içtinap ederek Arapça dışı, yanlış bir telaffuza meylederse şüphesiz ki o ihmalkâr, aldatıcı ve günahkârdır.” Fakat bu düşüncesinin tüm Kur'an okuyucularını kapsama şeklindeki yanlış bir anlayışın oluşması endişene binaen dilin dönmemesi ve kârîyi doğru okuyuşa yönlendirecek uzman bir şahsın yokluğu gibi durumlarda, “*Allah kimseye gücünün yettiğinin dışında teklifte bulunmaz.*”³² ayetini de delil göstererek kişinin mazur görüleceğini açıklama ihtiyacı hissetmiştir.³³ İbnü'l-Cezerî'nin konu ile ilgili değerlendirmelerinden bir okuyucunun günahkâr olarak vasıflandırılabilmesi için şu eksiklikleri bünyesinde taşıması gerektiği anlaşılmaktadır:

1. Tamamen bağımsız hareket etmek
2. İlmî verileri saf dışı bırakarak hafızasındakilere güvenmek
3. Kendisinden daha iyi bilene sırf kibrinden dolayı müracaat etmemek

İbnü'l-Cezerî'nin ifadelerinden çıkan bu hükümlere dayanarak tecvidsiz okuyuşun günahı getirdiğini savunan diğer eserindeki anlayışla farklılık göstermese de en azından daha açıklayıcı bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkündür. *Mukaddime*'de yer alan ifadeler tamamen katı ve umuma teşmil edilebilecek gibi anlamaya müsaitken, İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*

31 Ğânim Kaddûrî, el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddime'ti'l-Cezerî*, Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye bi Ma'hedi'l-İmâm Şâtıbî, Cidde 1429/2008, s. 75-76.

32 Bakara, 2/286.

33 İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 162.

adlı eserinde muhtemelen ileride yaşanabilecek bir yanlış anlaşılma endişesine de binaen, *Mukaddime*'deki genel ifadeleri kullanmanın doğuracağı müsamahakârsız tavrı peşinen yumuşatma seçeneğini benimsemiştir. Esasen müellif *Mukaddime*'den yakın bir zaman önce kaleme aldığı keyfiyetli bir eser olan *en-Neşr*'e müracaat edildiğinde kastının ne olduğu tastamam anlaşılabilirliğinden manzum bir eserde uzun uzadıya tüm hükümleri detaylandırma gereği de hissetmemiş olabilir. Fakat manzum ve ezberlenmesi kolay bir eser olan *Mukaddime*'nin şöhreti bu yaklaşımı gölgede bırakmış, bu tavzih baş gösteren problemi çözebilecekken neredeyse hiç dillendirilmemiş, nihayetinde ulema tarafından tecvidin terkinin günahı doğuracağı fikrine koşulsuz şartsız bağlılık ilan edilmiştir. Sonraki süreçte tecvid bir araç olmaktan çıkarılarak daha ziyade amaçmış gibi algılanmış artık günaha dair tüm hükümler bu algı üzerine inşa edilmeye başlanmıştır.

İBNÜ'L-CEZERÎ SONRASI TECVİDİN GEREKLİLİĞİNE BAKIŞ

İbnü'l-Cezerî kendi döneminin en otokrat şahsiyeti olduğundan sonraki süreçte tecvid alanında kalem oynatan müelliflerden hiçbiri kendisini *Mukaddime*'den bağımsız hissedemezdi. Esere altmıştan daha fazla şerhin yapılması meydana getirdiği etkiyi göstermesi açısından yeterlidir. Şerh edebiyatında *Mukaddime*'de yer bulan konulara her bir müellifin kendi zaviyesinden bakış açısı geliştirme iradesi; tecvidin gerekliliği ve bu olguyu terk edenin günahkâr olacağına da birtakım alt düzey tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İster istemez bu ilmin hangi unsurlarının terkinin günah getireceğiyle ilgili bir görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Örneğin, Zekerîyya el-Ensârî, irâbı ya da manayı ihlal edecek şekilde Kur'an okuyanın günahkâr olduğu fikrini benimserken,³⁴ Tâzeî çerçeveyi daha da genişleterek hükmün anlaşılmasında yaşanan aksaklığı daha ciddi boyutlara taşımıştır. Konu bağlamındaki görüşü şu şekildedir: Bazı nüshalarda من لم يجد (men le yecid) kullanılmaktadır ve tashihten kastedilen özellikle tecvid kaidelerini gözetmektedir. Kişi irap kaidelerini gözetmediğinde de aynı şekilde günahkâr olur ancak İbnü'l-Cezerî'nin ifadesinde -irap ya da mana değil- sadece tecvid yer bulmuştur. Buradan Zekerîyya el-Ensârî'nin irap ya da manayı ihlal edecek şekilde tecvid kaidelerinin gözetilmemesi durumunda kişinin

34 Zekerîyya el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-Muhkeme fi Şerhi'l-Mukaddime*, el-Mektebetu's-Sa'idiyye, Mısır ty., s. 15.

günahkâr olacağına dair görüşünün zayıf olduğu anlaşılır. Zira uygun olan irap ve mana değil harflerin hak, müstehak vb. unsurlarını terk edenin günahkâr olduğunu savunmaktır.³⁵ İfadelerinden anlaşıldığı üzere Tâze'fî'deki mutlak yönlendirici unsur lafızdır. İbnü'l-Cezerî'nin mısralarını kendine dayanak kabul ederek sadece lafız odaklı bir Kur'an profili çizmiş bu sınırın dışına taşınmasını günah olarak nitelendirmiştir. Tâze'fî tarafından belirlenen bu yaklaşıma katılmak mümkün değildir. Sarf, nahiv, belagat ilimlerinin Kur'an'ın anlaşılmasında birer alet ilmi olmalarına benzer şekilde, tecvid de Kur'an'ın sahih telaffuzunu sağlayan bir alet ilmidir. Dolayısıyla tecvid bir amaç değil, araçtır. Tecvid ilmi Kur'an kıraatinde "dilinden hatadan korunması"nda aracı vazifesini üstlenmiştir. Dilin hatadan korunmasının da asıl hizmet amacı Allah'ın muradıyla kulun telaffuzunda yaşanabilecek ikilemi, çatışmayı bertaraf etme, Kur'an'daki anlam örgüsünü tecvid kurallarını fonksiyonel kılarak saklı tutma çabalarıdır. Kaldı ki, Kur'an kıraatinde hatalar anlama menfi etkisi olan (lahn-ı celî) ve olmayan (lahn-ı hafî) olmak üzere ikiye ayrılır. Hataların sıfatı lâzîmelerini ihlal ederek meydana gelen lahn-ı celî boyutunun Allah'ın muradını ortadan kaldırdığı âdeta demek istemediği bir şeyi Kur'an'a dedirtme gibi istem dışı bir sonuca götürme ihtimaline binaen kişiyi günaha sürüklediğine yönelik iddia bir nebze anlaşılabilir olsa da, anlama hiçbir şekilde etkisi bulunmayan basit tecvid hataları sebebiyle kişinin günahkâr olacağını savunmak hiç de makul olmasa gerektir.

Gelenekte Kur'an okumaya yönelik çok ciddi teşviklere ilaveten bu tür savunma mekanizmaları geliştirilmesinin ulemanın Kur'an kıraatini sağlama alma endişelerinden kaynaklandığı açıktır. Asırlarca herhangi bir sapmaya meydan vermeden kıraatin otantik şekliyle günümüze intikalini sağlayan her türlü çaba takdirle anılmayı fazlasıyla hak etmektedir. Ölçüsü saklı tutulan sakındırmalar sahih kıraate yönelik terapi vazifesi de görmüştür. Ne var ki aşırı korumacı yaklaşımlar bazı endişelerin giderilmesine yönelik tedbirler olarak ileri sürülse de Kur'an kıraati, fıkhi açıdan sünnettir; sünnetteki herhangi bir unsurun ihlali usul açısından haramı gerektirmez. Bir yandan da kıraate yönelik tavır basite indirgenemeyecek düzeyde bir ciddiyete sahip olmalıdır. Kıraat bir rükün olarak namazın unsurlarından birini teşkil ettiğinden kişinin namazını sağlıklı kılacak ölçüde tilavetini düzeltmeye çalışması en doğru tavır olacaktır. Fıkhi mezheplerin kıraat tasavvurlarını

³⁵ Tâze'fî, Muhammed b. İbrâhim b. Yûsuf el-Halebî, *el-Fevâidu's-Sirriyye fî Şerhi Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Ezher Üniversitesi El Yazmaları, Kıraat Bölümü, No: 48139, Çânim Kaddûrî, *Şerhu'l-Mukaddime*, 337'den naklen.

namazı bozan ve bozmayan şekliyle inşa etmeleri tecvid kaidelerinin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Bu hakikat Kur'an'a gönül veren şahısların hele ki imamet vazifesini yüklenenlerin kıraat unsurunu lahni celi olarak tayin edilen hatalar bütününden uzak tutacak asgari düzeyde tecvid unsurlarını edinmelerini gerektirmektedir. Aksi takdirde namazın asli bir rüknü ihlal edileceğinden namazın cemaat hâlinde iadesi gerekir. Namazın tekrar kılınması tecvidli okuyamayan şahsın aynı hatalar dizinini namaza tekrar tatbik etmesi şeklinde olumsuz bir sonuç doğuracaktır. Fem-i muhsin bir öğreticinin direktifleriyle kıraatini harmanlamamış, hatalı kıraat biçimini çeşitli aralıklarla pekiştirmiş bir okuyucunun telaffuz yetisine âdetâ kazınmış kusurların basit temrinlerle tashih edilemeyeceği işin ehline aşikârdır. Kendi döneminde dünyada ayak basmadık yer bırakmayan, avamdan havasa kadar her zümrenin okuyuşuna muttali olan İbnü'l-Cezerî muhtemelen bu tür hataları başlamadan bitirme hassasiyetini ortaya koymuştur. Ayrıca kendisinin Şafiî mezhebine mensubiyeti ve bu mezhepte namazda imamet şartının Hz. Peygamber'den nakledilen, *"Allah'ın kitabını en düzgün okuyan ve en çok kıraati olan kimse bir cemaate imam olsun."*³⁶ hadisiyle pratikte ekra değil de efkah şeklinde algılanarak şüyu bulması da tecvide yönelik eğitimin dikkate alınmasına yönelik düşüncesini katmerleştiren temel sebeplerden bir diğeri olmuştur. Şafiî mezhebine göre iki kişiden biri fıkıh diğeri de kıraat yönünden bilgili olsa, fakih diğere tercih edilir. Çünkü namazda içtihad ihtiyacı duyulan birçok durum söz konusudur.³⁷ İmam Şafiî'nin (ö. 204/819), namazda daha çok bilgi sahibi olanı tercih etmesi, namazın caiz olmasının daha çok bilgili olmayı gerektirmesindendir. Bir kimse Fâtiha veya başka bir yeri yanlış okur da mana bozulmazsa namazı caizdir. Ancak bu hâliyle imam olması mekruhtur.³⁸ Görüldüğü üzere mezhep içerisinde kıraat unsuruna yaklaşımda müsamaha bir hayli geniştir. Böylece fıkıhın namaz ve imamet için elzem olduğunu öngören anlayış kıraat unsurunun ikinci planda kalmasına ve daha çok fıkıh ağırlıklı ilimlerin tahsiline kapı aralamıştır. Fıkıh ve bu ilmin elde edilmesinde olmazsa olmaz Arap dili tahsilinin ön plana çıkması ise Şafiî bölgesine mensup Arap dışı unsurlarda kıraat olgusunu bir

36 Müslim, *Kitâbu'l-Mesâcid*, 290, 291; Tirmizî, *Salât*, 174; Ebû Dâvud, *Salât*, 61; Nesâî, *Mesâcid*, 74; Ahmed b. Hanbel, *Sünen*, 28/295, 28/320, 28/325, 37/31.

37 eş-Şafiî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Dâru'l-Marife, I-VIII, Beyrut 1393, I, 158; Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, I-II, Beyrut ts., I, 98-99; Ebû İshak eş-Şirâzî, *et-Tenbih*, Alemlü'l-Kutub, Beyrut 1403, s. 38-39.

38 eş-Şafiî, *el-Umm*, I/109-110.

hayli zayıf kılmıştır. İbnü'l-Cezerî muhtemelen kendi döneminde Kur'an kıraatinin pratikte atıl durumda kalmasına yönelik uygulamalara esaslı bir çözüm bulmayı hedeflemiştir. Günah düşüncesini içeren uyarılarını değerlendiren bu boyutu da göz ardı etmemek gerekecektir.

İbnü'l-Cezerî her ne kadar tedbir amaçlı bir görüş ileri sürse de tecvidin vücûbiyeti ile ilgili ifadeleri, sonraki dönem müelliflerince sırf sevap kazanmak amacıyla Kur'an'ı okumayı amaçlarken maharet kesp edemeyen kişilerin lanetlenmesi noktasına kadar varmıştır. Tecvid günah ilişkisinin tasvirinde en müsamahasız tavrı Zekerîyya el-Ensârî (h. 926)³⁹, Uşmûnî (h. XI. yüzyıl âlimlerinden)⁴⁰ ve son dönem araştırmacılarından Muhammed Mekki⁴¹ gibi müelliflerde görmek mümkündür. “*Nice Kur'an okuyan vardır ki Kur'an kendisine lânet eder.*”⁴² kelamını Kur'an'ı tecvidsiz okuyan, vakf kurallarına uymayanlarla özdeşleştirmeleri en basit ifadeyle akıl tutulmasıdır. Bu ifadeleri Gazzâlî, Hz. Enes'in sözü olarak nakletmiştir. Bunun anlamı şudur: “Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun, Allah'ın laneti yalancılara üzerine olsun”⁴³ mealindeki ayetleri okuyan kimse, zalim veya yalancı ise kendi kendine lanet ediyor demektir ve Kur'an'ın lanet ettiği kimseler arasında o da vardır. Ayrıca, genel olarak Kur'an'ın emirlerini yerine getirmeyen bir kimse Kur'an okuduğu zaman, mânen Kur'an'dan lanet alıyor demektir.⁴⁴ Ayrıca Ebû Said el Hudrî'den rivayet edilen “*Birtakım insanlar zuhur edecek, onlar Kur'an-ı Kerim'i okuyacaklar, fakat Kur'an-ı Kerim onların gırtlaklarından aşağı geçmeyecek. Onlar, okun av hayvanını delip çıktığı gibi dinden çıkacaklar...*”⁴⁵ hadisinde amele yansımayan kıraate, dozu bir hayli yüksek şekilde eleştiri getirmişlerdir. Ebû Abdurrahman es-Sülemî de kendilerinden sonra

39 Zekerîyya el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-Muhkeme fi Şerhi'l-Mukaddime*, s. 15.

40 Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm, *Menâru'l-Hüdâ fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ* (Tah. Muhammed b. İd eş-Şa'bân, Dâru's-Sahâbe, Tanta 2008, s. 28

41 Muhammed Mekki Nasr el-Cerîsî, *Nihâyetu'l-Kavli'l-Mufid fi 'İlmi't-Tecvid*, Mektebtu's-Safâ 1420/1999, s. 19.

42 Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî* (Tah. Ali Abdü'l-Bârî 'Atıyye), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, XI, 365.

43 Benzer ayetler için bk. 3. Âli İmrân, 61/2. Bakara, 89/7, A'râf, 44/11. Hûd, 18/24, Nûr, 24/7.

44 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 2010, I, 274.

45 Buhârî, *Tevhid*, s. 57.

Kur'an'ı bir topluluğun miras olarak alacağını, su içer gibi Kur'an'ı içeceklerini (tilavet edeceklerini) Kur'an'ın gırtlaklarından aşağı inmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁶ Enes'in (r.a.) kastının Kur'an'ı amel etmeyen bahsi geçen bu kişilerle ilgili olduğu ortadadır. Açıkça görüldüğü rivayetin Kur'an'ın tecvidsiz okunmasıyla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Bu katı tavır tecvidi talim etmeyi bir hayat tarzı hâline getiren, kıraat hususunda üst düzeyde maharet kesp eden bir zümre meydana getirdiği gibi güncel olarak Kur'an'ı kıraat eyleminde günaha düşmektense hiç okumamanın daha evla olabileceğine yönelik kitlesel bir eğilim de meydana getirmiştir. Bizce bu tür yaklaşımlar Kur'an'ın inzal ruhuyla bağdaşmayıp taban tabana zıt bir yapı arz etmektedir. Sunulan prensip binlerce kişinin tecvidle buluşmasına vesile olsa bile tek bir kişinin bu sebeple Kur'an'dan uzaklaşması sonucunu meydana getiriyorsa nakıstır ve irdelenmeyi gerektirmektedir. Ayrıca bu kısır düşünceye muhalif yaklaşımları destekleyici nitelikte bazı deliller bulmak mümkündür. Bazı hadislerde Kur'an'ı tecvidle okumak bir yana kekeleyerek, zorlukla okuyan kişiye iki kat sevap verileceği bildirilmektedir.⁴⁷ Kekeleyerek okuyan başlangıç seviyesindeki birinin, Kur'an tilavetinde tecvid kuralları bir yana harfleri ve hareketleri dahi çoğu kez karıştırması, ihlal etmesi ihtimal dâhilindeyken tecvidi maharetle tatbik edemeyen birinin suçu olmasa gerekir. Tüm uğraşılara rağmen Kur'an okumaya kişinin gücü yetmiyorsa Peygamberimiz, “*Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin.*”⁴⁸ hadisi gereğince “kolaylaştırma ve müjdeleme” ilkesiyle hareket etmiş, Kur'an'ı mucibince öğrenmeye güç yetiremediğinden yakınan ve kendisine yetecek kadar bir şey öğretmesini isteyen adama, “سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر” demesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine adam “Bu Rabbim içindir, kendim için ne yapayım.” diye karşılık verince “اللهم اغفر لي وارحمني وارزقني وعافني” demesini salık vermişlerdir.⁴⁹ Kur'an'ın bizzat kendisinin kıraat olgusuna bakışının temelinde de “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*”⁵⁰ ayetinde de belirtildiği üzere kolaylık yatmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in sahabeden Arap asıllı olmayan Suhayb, Rûm edasıyla; Selmani Fâris İran şivesiyle ve

46 İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî, *et-Tabakâtul-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990, VI/212.

47 Buhârî, Tevhid 52; Müslim, Müsâfirin 243. Ayrıca bk. Ebû Dâvud, Salât 349; Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'ân 13; İbn Mâce, Edeb 52.

48 Buhârî, *İlm*, 11.

49 İbn Hibbân, *Sahih*, V/116.

50 Muzzemmil, 73/20.

Bilal Habeş ise Habeş lehçesi ile konuşmaları⁵¹ ve Kur'an'ı kendi aksanlarıyla tilavet etmeleri de kaçınılmaz olmasına rağmen tecvidden ötürü herhangi bir eleştiri getirdiği de bilinmemektedir. Hatta Bilalı Habeş'i bu tür telaffuz özelliğine rağmen insanlara rol model olabilecek bir makamda baş müezzin olarak görevlendirmiştir. Yedi harf olgusu da müsamahaya referans gösterebileceğimiz bir diğer karinedir. Ümmete bir ruhsat/kolaylık olması amacıyla getirilmiş yedi harf rivâyetlerine bütüncül olarak baktığımız zaman, söz konusu meselenin temelinde, tamamen ihtiyaca binaen ortaya çıkan bir ruhsat ve Kureyş lehçesine ait bazı telaffuz özelliklerini seslendiremeyen şahısların, vahiyle karşılaşmasında ortaya çıkan zorluklar yatmaktadır. Peygamberimiz bunu çok ince bir şekilde ortaya koymuş, -İslam'a giren insanların genç, kabiliyetli, zeki olanlar; Kureyş lehçesiyle okunanları öğrenme ve telaffuz etmede zorlanmıyorlar ise de- toplumdaki öğrenme, belleme ve söyleme kabiliyeti düşük olan yaşlıların, çocukların, okuma-yazma bilmeyenlerin ve cariyelerinin buna güç yetiremeyecekleri ve beceremeyecekleri gerçeğini ön plana çıkararak, meselenin gerekçesini arz etmiştir.⁵² Dolayısıyla yedi harfin menşesinde sosyal atmosferden kaynaklanan kavrama ve telaffuza dayalı "zorluk" anlayışı yatmaktadır.⁵³ Tecvid ilmi kıraat birikimi içerisinde ruhsat mantığının hükümlerini sürdürdüğü, yedi harfle kategorize edilen alanlardan biri olmasına rağmen günahı anımsatacak yorumlarla Hz. Peygamber'in getirdiği ruhsat mantığını tersine işletmenin hiçbir makul gerekçesi olamaz. Kendi dili Arapça olan insanların dahi bu dilin telaffuzunda zorlanmaları insani özelliklerinin bir yansıması olarak görülüyor ve kolaylığa hizmet eden bir anlayış benimseniyorsa, Arap dışı toplulukları sırf tecvidi tatbik edemiyorlar diye "günahkâr" vasıflandırmasına tabi tutan anlayışın irdelenmesi ve tashih edilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşımımızdan tecvidin gereksiz, hiçbir fonksiyonu olmayan, üstünkörü bir düşüncenin ürünü olduğu çıkarılmamalıdır. Tecvidin uygulaması ilk dönemden itibaren mevcut iken kitabı bütününe, durup dururken insanların Kur'an okuyuşlarında önlerine bir engel olarak

51 Câhız, Ebî Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Tah. el-Mehami Fevzi Atvâ, Dâru Su'ûb, Beyrut, 1968, I, 53.

52 Übeyy b. Ka'b'ın rivâyet ettiği hadiste, Hz. Peygamber'in Cebraîl (a.s.) ile teatisinde ümmetin bir harf, iki harf ve üç harf ile okumaya gücünün yetmeyeceği gerekçesini ileri sürerek yedi harf ile okuma iznini aldığı belirtilmektedir. Bk. Müslim, *Salâtu'l-Musâfirin*, 48; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 22.

53 Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul, 2011, s. 45.

sürülen kaideler bütünü değil, tarihsel şartların olgunlaştırdığı ve kullanımının gerekli olduğu bir disiplin olarak bakılmalıdır. Fakat tecvidin gerekli oluşunu ifade etmek başka bu kuralları zannî delillerle dinî bir temele dayandırıp, tecvide vukûfiyet sağlayamayanları isyankâr ilan etmek başkadır. Bizce süreç içerisinde sergilenen bu katı tavır İbnü'l-Cezerî'yi yeterince anlayamamaktan ya da anlamaya yanaşmamaktan kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Cezerî'den sonra yakın döneme kadar tecvidin ihmalinin günahı doğurduğunu savunan anlayış kök salarak yerleşmeye devam etmiştir.

Tecvidin ihmalinde çerçeve bir hayli genişletilir ve en ufak hatalarda dahi kişi günahkâr ilan edilirse bu ilmin yapısına yönelik yorumlarda bir takım hataların olduğunu da peşinen kabul etmek gerekecektir. Şöyle ki klasik eserlerde tecvid ilmi kıraat ilminden farklı olarak bir rivayet değil dirayet ilmi olarak gösterilir. Kıraat ilminde imamlardan günümüze varıncaya aktarılan bilgiler bir senet dâhilinde talim edilmekte, hâliyle farklı okumalar bütünüünün üzerinde en ufak bir yoruma dahi müsamaha gösterilmemektedir. Tecvid ilminde ise işleyiş sistemi kitabi bilgiye ilaveten hocadan edinilen birikime ve nihayetinde fiziksel özelliklerin de tetiklediği belirli bir süreçte edinilen tecrübelere dayanmaktadır. Bir harfin çıkış noktasıyla ilgili değişik görüşlerin ileri sürülmesinin, farklı uygulamaların altında yatan temel gerekçe de budur. Müellifler tüm bu hususları mezcederek eserlerini şekillendirme yolunu tutmuşlardır. Tarihsel süreç içerisinde kitabi mecrada yaşanan tartışmaların önüne İbnü'l-Cezerî ile büyük oranda set çekilmiş ise de dünyanın muhtelif yerlerinde aynı kitabi kuralın farklı uygulama şekillerine internet ve basın yoluyla şahitlik etmek mümkündür. Örneğin, ülkemiz ve Arap dünyasında Kur'an kıraatindeki aynı harfteki bariz telaffuz farklılıklarını karşılaştırdığımız zaman kastımızın ne olduğu açıkça görülecektir. Bu noktada çıkmazın izhar edilmesi amacıyla şöyle bir soru sorulması mümkündür: Acaba hangi uygulamaya göre kişi sevap kazanacak hangisine göre günahkâr olacaktır? Bizleri bağlayıcı olup gûnahtan sakınmaya götürecek kıraat güncel Arap dünyasındakiler midir yoksa Arap diliyle kaleme alınan ve gelenekte yer tutarak talim edilen kitabi referanslar mıdır? Tüm bu hususlar Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri ortak bir tecvid anlayışını gerektirir. Şayet okuyucular tecvidi ihlal ediyor ise bu objektif anlayış üzerinden yargılanmalıdır ki mevcut uygulamalar baz alındığında bu mümkün değildir. Tecvid uygulamalarının esnek yapısı orta yerde dururken bu tür konuları temel alarak kişilerin günahkâr olarak tavsif edilmesi makul bir yaklaşım olmasa

gerektir. Aksi takdirde kendi okuyuş tarzına uymayan her kişi karşısındaki kâriyi günahkâr olarak tanımlama lüksünü kendinde bulacaktır ki bu istem dışı tablo fitneye davetiye çıkaracaktır. Elbette tecvidsiz okumak açıkça bir hatadır. Kimsenin şahsi yorumlarla sahih kıraati sabote etme gibi bir tavır içerisinde olması makul karşılanamaz. İhlale yeltenenlere karşı katı tavır alınması asırlarca doğru okuyuşun belki de en esaslı güvencelerinden biri olmuştur. Ne var ki kişinin günahkâr ilan edilmesi başka hatalı olduğunu ifade etmek başkadır. Günahkâr olarak tavsif edilebilecek kitle çok sınırlıdır ve İbnü'l-Cezerî'nin tam olarak anlaşılması için *en-Neşr* adlı eserine bir kez daha müracaat edilmelidir.

SONUÇ

Tecvid ilmi Hz. Peygamber dönemindeki otantik okuma biçiminin asırlar boyunca herhangi bir yozlaşmaya uğramadan saklı tutulmasının ye-gâne güvencesi olmuştur. O dönemde ses kayıt cihazları olmamasına karşın aynı vazifeyi icra eder bir hassasiyetle sahabe, Hz. Peygamber'in dilinden dökülen her bir harfi en ufak bir tağyir ve tahrife uğramadan nakletmeyi dinî bir hassasiyet olarak addetmiştir. Tarihsel süreç içerisinde Kur'an'ın telaffuzunda büyük oranda bir müşkülle karşılaşılmasının altında yatan gerekçe, tecvid ilminin ilk dönemden başlamak üzere sahabe, tabiûn, tebeu tâbiîn ve sonrasında gelen kârilere nezdinde pratik olarak kullanılması ve sonraki nesle aynen aktarılmasıdır. Akabinde bu kurallar yaklaşık hicri IV. yüzyılda bir disiplini karşılayacak şekilde bir bütün hâline getirilmiş ve pratik okuma nazarı olarak da perçinlenmiştir.

Tecvid ilminin olanca gerekliliği orta yerde dururken ihmali durumunda kişinin günahkâr olacağını belirten sonucun tertilden elde edilmesi birtakım sıkıntılara gebedir. Şöyle ki, "tertil" kelimesi tecvidi barındırdığından tecvidin terki tertilin de terkini beraberinde getireceğinden kişi günahkâr olur" şeklindeki bir gerekçe ilk planda kulağa hoş gelse de nakıs bir düşüncenin ürünüdür. Zira tertile Hz. Ali'nin rivayetinden hareketle tecvid anlamını yükleyen İbnü'l-Cezerî kelimeye aynı zamanda Kur'an'ı anlayarak, tefekkür ederek okuma anlamını da vermiştir. Bu durumda Kur'an'ı anlamadan ve tefekkür etmeden tilavet eden bir kârinin de tertili ihlalden günahkâr olacağı sonucuna ulaşılır ki bu da muhaldir. İstidadı olmakla birlikte tecvid ilmini terk eden kişi hatalıdır. Yanlışından dönmesi için gerekli ikazlar yapılmalı ve bu noktada müsamaha gösterilmemelidir. Ne var ki kişi ayırımı

من لم يجود القرآن yapmaksızın tüm halk kitlelerinin sırf İbnü'l-Cezerî'nin ifadeleriyle günâhkar olduğunu katileştirmek mümkün değildir. Zaten kendisinin bu tür bir yaklaşımı da bulunmamaktadır. İnsanları iyi okuyup sevap kazanan, imkânı olmayıp mazur görülen ve hakkı hakikati araştırmayıp, başı buyruk hareket ederek günahkâr olan şeklinde üçe ayırmıştır. Kendisinden sonra gelen bazı kişiler bu taksimatı göz ardı etmiş tecvid kaidelerini irili ufaklı tatbik etmeyen herkesi istisnasız şekilde suç objesiymiş gibi gösterme cesaretini kendilerinde bulmuşlardır. Hatta bu müsamahasız tavırla yetinmeyerek tecvidsiz Kur'an okuyanları lanetleme boyutuna kadar gitmişlerdir. Bu yaklaşımın makul karşılanabilmesi, ilmî bir temelini olduğunun savunulabilmesi bilimsel yaklaşıma taban tabana zıttır. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki kişileri gereksiz yere günahkâr ilan etmek ne derece sakıncalı ise görev bilinci ile hareket etmeyerek kıraati basite indirgeyenlere yönelik yaptırımlarda bulunmamak, yapıcı bir tavır almamak da o derece abestir. Gerek din görevlilerinin gerekse çeşitli kademelerde görev alan Kur'an ile hemhal olmuş kârihlerin tilavetlerinde hassas davranıp okuyuşlarını en azından lahn-ı celî dediğimiz unsurlardan uzak tutacak şekilde tashih etmeleri gerekir. Zira lahn-ı celî, sahîh bir anlama halel getireceğinden çoğu kez Allah'ın muradı ile kulun telaffuzu arasında ikilem doğuracak ve namazlarda kıraat rûknünün ihmalinden namazın bozulmasına neden olacaktır. Kişinin okumasına yerleşmiş lahn-ı celî dediğimiz unsurları bir anda düzeltmeyeceği, namazı tekrar kıldırması durumunda dahi aynı hataları tekrarlayacağı muhakkaktır. Bu açıdan vebalden kurtulabilmenin yolu anlamı ifsat etmeyecek şekilde asgari tecvid bilgisini edinmeye çalışmaktır. Bu vesileyle günümüz modern yaklaşımlarında tecvidin gereksiz olduğu lafzın herhangi bir fonksiyonunun olmadığı şeklinde olumsuz yaklaşımların da ilmî dayanaktan yoksun olduğunu belirtmek gerekecektir. Kur'an'ı anlamaya yönelik çabalar ne kadar değerli ise anlamın yapı taşı mesabesindeki telaffuzun da yerli yerince olmasına çalışmak da o derece değerlidir. Hakiki bir tilavet için gereken telaffuz, anlama ve yaşama kategorilerinden her biri, bir diğerinin alternatifi değil tamamlayıcısı konumundadır. Bu basamaklardan her biri diğerine intikali temsil etmektedir. Bir hatanın tashihi bir hakikatin tahrifi ile elde edilemez ilkesinden hareketle, lafzın öncelenmesinin anlamı atıl durumda bırakması kabul edilemeyeceği gibi anlamaya yönelik itinanın gösterilmemesini eleştirmenin de lafzın ötelenmesinden geçmeyeceği nihai tespitimizi oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdu'd-Dâim el-Ezherî, *et-Tirâzâtü'l-Mu'alleme*, (Tah. Abdurrahman Bedr), Dâru's-Sahâbe, Tanta, 2005.
- 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.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî* (Tah. Ali Abdu'l-Bârî 'Atıyye), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Bağdâdî, Ebûbekr Muhammed b. El-Huseyn Âcurrî, *Ahlâku'l-Kur'an*, thk. Muhammed Amr Abdullatîf, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- Bedrettin Çetiner, *Fâtîha'dan Nassa Esbâb-ı Nüzûl*, Çağrı Yay., İstanbul 2013.
- Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, (Tah. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Damiriyye, Süleyman Müslim el-Haşr), Dâru Tayyibe, Beyrut, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahihu'l-Buhârî*, (Tah. Muhammed Zuheyr b. Nâsir), Dâru Tavki'n-Necât, Dimaşk, 1422.
- Ca'berî, *Ukûdu'l-Cumân fî Tecvidi'l-Kur'an*, Muessesetu Kurtuba, Kâhire, 2005.
- Câhız, Ebî Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Tah. el-Mehami Fevzi Atvâ), Dâru Su'b, Beyrut, 1968.
- Dağ, Mehmet, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul, 2011.
- Dânî, *el-Urcûzetu'l-Munebbibe alâ Esmâi'l-Kurrâ ve'r-Ruvâti ve Usûli'l-Kırâati ve Akdi'd-Diyânâti bi't-Tecvidi ve'd-Delâlati* (Tah. Muhammed b. Çakmân el-Cezâirî), Dâru'l-Muğnî, Riyad, 1999.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, (Tah. Muhammed Muhyî'd-Din Abdulhamîd), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut ty.
- Ebu İshak eş-Şirâzî, *el-Muhezzeb*, Dâru'l-Fikr, I-II, Beyrut ts.
-, *et-Tenbîh*, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1403.
- Ebû Şâme, Ebu'l-Kâsım Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el Makdisî, *el-Mürşidu'l-Vecîz ilâ Ulûmin Tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tah. Tayyâr Altıkulaç), Dâru Sâdır, Beyrut, 1395/1975.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer İsmâîl b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, (Tah. Ahmed Hattâb el-Ömer), Matbaatu'l-Ânî, Bağdat, 1978.

- eş-Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Dâru'l-Marife, I-VIII, Beyrut, 1393.
- Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn, *Mefâtihu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1420.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyau Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010.
- Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-Mukaddimetî'l-Cezerî*, Merkezi'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye bi Ma'hedi'l-İmâm Şâtîbî, Cidde, 1429/2008.
- İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, (Tah. Şuayb Arnavûd), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993/1414.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, (Tah. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut ty.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414/1993.
- İbn Nâzım, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Cezerî, *el-Hevâşî'l-Mufehhime*, (Tah. Ömer Abdur'r-Rezzâk), Dimaşk, 1426/2006.
- İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî, *et-Tabakâtul-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- İbn Umî Kâsım, Ebû Muhammed el-Hasan b. Kâsım b. Abdullah, *el-Mufid fi Şerhi 'Umdeti'l-Mecid fi'n-Nazmi ve't-Tecvid*, (Tah. Cemal Esseyyid Rufâî), Mektebetu Evlâdiş-Şeyh li't-Turâs, Kahire, 2001.
- İbnu'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî, *Kitâbu'l-İkna' fi'l-Kırââtî's-Seb'* (Tah. Abdulmecid Katâmîş), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1403.
- Muhammed Mekki Nasr el-Cerîsî, *Nihâyetu'l-Kavli'l-Mufid fi 'İlmi't-Tecvid*, Mektebtu's-Safâ, 1420/1999.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîbu 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-Sünenul-Kubrâ*, (Tah. Hasan Abdu'l-Mun'im Şelebî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.
- Sa'ûd b. Abdullah el-Funeyisân, *Fethu'l-Mecid fi Hukmi'l-Kırâât bi't-Teğanni ve't-Tecvid*, Daru İbnü'l-Cevzî, Riyad, 1989.
- Sâlim Cemâl el-Hindâvî, *Tezkîru'l-Enâm bi Sünen ve Adâbi's-Siyâm*, Dâru'l-İmâm eş-Şafîî, yy. 1435/2014.

- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma-rife, Beyrut, 1414/1993.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hu-dayrî eş-Şâfi, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Tsh. Ahmed 'Abduş-Şâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 132.
-, *el-Câmi'üs-Sağîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şeref, Cemâluddîn Muhammed, *Hedyu'l-Mecid fî Şerhi Kasideteyi'l-Hâkânî ve's-Sebâvi fî't-Tecvîd*, Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, Tanta ty.
- Şîrâzî (İbn Umî Meryem) Nasr b. Ali, *el-Muvaddah fî Vucûbi'l-Kırâati ve 'İlelubâ*, Tah. Ömer Hamdan el-Kebîsî, el-Cemâ'atu'l-Hayriyyeti li Tahfizi'l-Kur'â-ni'l-Kerîm, Cidde, 1993.
- Tâzeî, Muhammed b. İbrâhim b. Yûsuf el-Halebî, *el-Fevâidu's-Sirriyye fî Şerhi Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Ezher Üniversitesi El Yazmaları, Kıraat Bölümü, No: 48139.
- 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.
- Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm, Menâru'l-Hüdâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ (Tah. Muhammed b. İd eş-Şa'bân, Dâru's-Sahâbe, Tanta, 2008.
- Zekeriyya el-Ensârî, *ed-Dekâiku'l-Muhkeme fî Şerhi'l-Mukaddime*, el-Mektebe-tu's-Sa'idiyye, Mısır, ty.

“TECVIDİN GEREKLİLİĞİ SORUNU: İBNÜ’L-CEZERÎ ÖNCESİ VE SONRASI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. Abdulmecit OKCU*

Kıraat, genel olarak “Kur’an kelimelerinin eda keyfiyetini ve ihtilaflarını nakledenlere nisbetle bilmektir” şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece bir kıraat, farklı vecihlerin oluşturduğu bir bütünlükle diğerlerinden ayrılır. Tecvid ise, Kur’an kelimelerini ve bu kelimeleri oluşturan harflerin mahreçlerini ve özelliklerini inceleyen bir bilim dalıdır. Kur’an kelimelerinin edasını konu edinen kıraat ve harflerin icrasını konu edinen tecvid ihtilafları daha Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkmıştır. Ancak Kur’an’ın kendisine nazil olduğu Yüce Peygamber, “ان هذا القرآن انزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه” yedi harfle okuma esnekliği sayesinde buna çare bulmuştur.

Hız. Peygamber’in (s.a.s.), İslam’ın ilk günlerinde, Müslümanlara meydanı geniş tutarak, ihtiyar ve zayıflara kolaylık göstermesi ve kendi lehçelerinden başka lehçeyi konuşmakta güçlük çekenlere, kendi lehçeleriyle okumalarına müsaade etmesi, artık o kıraatler üzerine devam edin ve onu o şekilde yazarak tespit edin anlamına gelmez. Zira bu ruhsat geçici idi. Dolayısıyla, Kur’an’ın Osman zamanında cem’ edilmesiyle ortadan kalkmıştır.¹ Şu hâlde yedi harf Hız. Peygamber zamanına dayanırken kıraatler, Osman Mushafı’nın çeşitli şehirlere dağıtıldığı döneme dayanmaktadır. Kıraat farklılıkları Osman Mushafı’nı öğretmek üzere gönderilen sahabelerin okuyuşlarındaki farklılığa paralel olarak ortaya çıkmıştır. Fetihler ve göçler sonucu sahabelerin değişik bölgelere yayılmış olmaları nedeniyle bu farklılıkların oldukça geniş alanlara yayılması kıraatlerin tespit edilip kayıt altına alınması ihtiyacını

* Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1 İbn Cezerî, *en-Neşr*, I/32; Subhî es-Salih, *Mebâhis*, 107,108.

doğurmuştur.² Takdiren de olsa yazımı Osman Mushafı'na uyan, Bir şekilde Adap dili kurallarına uygun ve sağlam bir isnadı olan her okuyuş on kıraatin dışında da yer alsa, sahih kabul edilir. Böyle kıraatlerin reddedilmesi ya da inkâr edilmesi caiz değildir.³

Belirtilen şartlara haiz olan yedi ve on kıraat bütün İslâm beldelerinde yaygınlaşmış ve bir bilim hâline gelmiştir. Bugün kıraat gerçekte bir bilim dalıdır ve İslâm toplumunun vazgeçilmez bir gerçeğidir. H. IV. yüzyıldan itibaren Din Bilimleri halkasına katılan Kıraat, Tecvid ilmiyle beraber Kur'an ve kıraat öğrenmenin yegâne aracı hâline gelmiştir. "Yedi harf" gerçeğinden sonra hemen ardından gelen "yedi kıraat" ta Kur'an İlimleri veya Tefsir Usulü'nün en çok tartışılan konuları arasında yerlerini almıştır.⁴

Gerçekten, Kur'an ilimleri konusunda yedi harf meselesi, netleştirilmesi zor meselelerden bir tanesidir. Tarih boyunca âlimlerin anladığı ve anlattıkları şeyler, ancak çok az insanları tatmin etmiş kahir çoğunluğu ikna etmekten uzak kalmıştır. Yahut anladıklarını başkalarına onların anlayacağı şekilde izah edememişlerdir. Herkesin bundan anladığı şey farklı olmuştur. Bununla beraber her âlimin ileri sürdüğü fikirlerinde doğruluk payı ve kendine göre delilleri vardır. Bu görüşleri eleştirenlerin de delilleri ve nispeten doğruluk payları vardır. Sanki bu görüşlerden hiçbiri, Peygamber'in (s.a.s.), "*Kur'an yedi harf üzere indirildi.*" hadisiyle bire bir olarak uyuşmamaktadır. Öyle görülüyor ki geçmişte halledilemeyen bu sorun bugün de halledilemeyecektir ve bu problem, bugünkü Müslümanlar tarafından gelecek nesillere aynen aktarılacaktır. İşte bu da Kur'an'ın en büyük mucizevi tarafını oluşturmaktadır. Zira bu görüşlerden her birinin haklılık payı vardır. Kur'an bununla her devirde tazeligini koruyacaktır. Herkes bu sorunu merak ederek, Kur'an'daki bu problemi anlamaya çalışacak, onun çözümü peşine düşecek; Müslim, gayr-ı müslim onu araştırmaya devam edecektir.

Tekrar tecvid konusuna dönelim: Kur'an'ın tecvid kuralları ile nazil olduğu, Cebraîl'in de Hz. Peygamber'e tecvid kuralları ile okuduğu Kur'an tarafından bize açık şekilde haber verilmektedir: "*Biz Kur'an'ı senin kalbine iyice yerleştirmek için, O'nu kısım kısım indirdik ve tane tane (tertil üzere) oku-*

2 Câbirî, Muhammed Abid, *Kur'an'a Giriş*, (Çev. Muhammed Coşkun) İlim Yurdu yayınları, 2010, s, 262.

3 Câbirî, s, 262.

4 Alemdar Yusuf, *Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesinde Yeni (den) Bir Bakış*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII / 2, s. 143-170 Aralık-2004, Sivas

duk.”⁵ Bir diğer ayette ise, Kur'an'ın tecvid üzere okunması şu şekilde emir buyurulmaktadır: “Kur'an'ı açık açık, tane tane tertil ile oku.”⁶

Zikredilen ayetlerde geçen tertil, sıfat ve mahreclere riayet ederek harfleri ve hareketleri açık açık telaffuz ederek, acele etmeden, manasını anlamaya çalışarak, her harfe edasının, nazmının ve manasının hakkını vererek okumaktır. Rivayet edilen bir haberde, tertilin ne olduğu Hazreti Ali'ye (r.a.) sorulduğunda, o şöyle cevap vermiştir: “Tertil, harflerin tecvidini/sıfatlarını, mahrec özelliklerini ve vakıfları bilmektir.” Hz. Ömer de: “Yolculuğun en kötüsü binit yorgun düşürmektir. Kıraatin kötüsü de, kelimeleri birbirine katacak derecede süratli bir şekilde okumaktır.” buyurmuştur. Hz. Aişe'ye (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kıraati sorulduğunda: “Dinleyen kimse harflerini saymak istediği takdirde sayabilirdi.” şeklinde cevap vermiştir. Burada vakıftan kasıt ise şudur: Kişi bir sureyi ya da surenin içerisinde bir kıssayı (konu bütünlüğü olan bir pasajı) tek nefeste okuyamadığı zaman, kelimeler arasında durması caiz olmaz. Çünkü bu okuyuş arasında nefes almak sayılır. Bu yüzden, nefes almak ve dinlenmek amacıyla belirli durma noktaları seçmek gerekmektedir. Ancak bu noktalarda durulduğunda anlam bozulmamalı yahut okuyucunun anlamı karıştırmasına yol açmamalıdır. Mesela Yâsîn suresindeki “فَلَا يَحْزَنكَ قَوْلُهُمْ” ayetinde durmak gerektiği gibi, bazen ayet içerisinde “lâmelif” geçen yerlerde durmamak gerekir.

Yukarıdaki ayetlere ve rivayetlere baktığımızda görülecektir ki tecvidli okumada aslanan harflerin ve hareketin hakkını vererek okumaktır. Yani lahn yapmaktan kaçınmaktır. Eğer lahn yapmaktan kaçınmak tecvid ise, bu elbette vaciptir. İnsan okumanın ecrini ve sevabını bunlarla alacaktır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadis-i şerifinde “أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا، (وَأَيَّاكُمْ وَلُحُونُ أَهْلِ الْكِتَابَيْنِ، وَأَهْلِ الْفَسْقِ، اقْرَأُوا الْقُرْآنَ) ⁷ buyurmaktadır. Burada lahn ifadesini, elhân, tatrib, tahsîn, terc'î gibi anlamlara almaktan ziyade, “القرآن باللغة واللهجة العربية/Yani Kur'an'ı Arap dili kaidelerine ve lehçelerine göre okuyunuz.” anlamında değerlendirmek gerekir. Başka bir hadisinde Hz. Peygamber, “من زاد في القرآن حرفاً أو أنقص منه حرفاً متعمداً فقد كفر.” buyurmaktadır. Yani, “Kim Kur'an'a kasten bir harf ilave eder yahut ondan bir harf eksiltirse kâfir olur.” demektir. Bu ister namazda ister namaz dışında olsun,

5 Furkan, 25/32.

6 Müzzemmil, 73/4.

7 Taberânî, *M'ucemül-Evsat*, 7223; Beyhâkî, *Şu'abü'l-İmân*, 2406.

ister manayı bozsun ister bozmasın fark etmez. Harfi başka bir harfe tebdil etmek veya vasfını değiştirerek başka bir harfe tağyir etmekte aynı şekilde günahdır. Mesela, medd-i tabii tecvidin konuları arasındadır. Meddi tabii'yi uygulamamak veya harekeyi uzatarak tabii med hâline getirmekte günahdır. Bilerek uygulayan kâfir olur. Bilmeyerek uygulayan esasını öğrenmediği için günahkâr olur. Eğer bunu yapan bir din görevlisi ise hem günah hem de büyük okuyuş kusuru olur. Yine lam-ı tarifin izharı idgâmı gibi uygulamalar tecvidin konusudur. Bunu yerine getirmeyen yani “والشمس/Veşşemsi” kelimesini “Vel-şemsi” şeklinde, “والقمر” kelimesini de “Vekkameri” şeklinde okumak Arap dili kaidelerine aykırı, din açısından günah, tecvid açısından büyük kusurdur. Çünkü tecvid ihlalinde, birçok kelimedede anlam değişikliği meydana gelir. Mesela “من راق” ve “بل ران” kelimelerini ele alalım. “من راق” kelimesine idgâm-ı bilâ ğunne kuralı uygulanarak “..merrâq” ve “بل ران” kelimesini de “..berrâne..” şeklinde sekte yapmadan okursak anlam bozulur. Zira sekte yapmadığımızda “من راق” kelimesinin anlamı “çorbacı”, “بل ران” kelimesinin anlamı da “küpcü” şeklinde anlaşılabacaktır. Oysa “من راق/Kimdir bunu iyileştirecek.” anlamında, “بل ران” da “Bilakis kazandıkları onların kalplerini paslandırmıştır.” anlamına gelmektedir.

Eğer tecvid tezyin etmek, süslemek, sağlam ve mükemmel yapmak, okunan lafzı ve sesi güzelleştirmek anlamına alınırsa bu durumda tecvid vücubiyet ifade etmez. Müstehap veya sünnet olur. Vacip olan harfin ve harekenin mahiyetini tam olarak yerine getirmektir. Yani “zâl” harfini “zâ” harfine, “râ” harfini “lâm” harfine çevirmemektir. “Kâlû” yerine “Kalu” okumamak. Esreyi üstün veya ötre yapmamaktır. “أَنْعَمْتُ” kelimesinin “en‘amti” şeklinde okumamaktır. İbn Cezerî’nin “من لم يجد القرآن فهو أثم/Men lem yücevvîdîl-Kur’âne fehüve âsimün” dediği kimseler de muhtemelen bunlardır. “إِيَّاكَ نَا بُدْ” yerine “الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” yerine “أَلْهَمْدُ” yerine “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” yerine “الرَّهْمَنِ الرَّهِيمِ” okuyanlardır.

Son devrin büyük fıkıh âlimlerinden Haydar Efendi “Usûli Fıkıh Dersleri” adlı kitabında kıraat ihtilaflarını başlıca iki kısma ayırarak şöyle demektedir: “Kırâat-ı Seba beyrinde vuku bulan ihtilafın birincisi cevher-i lafızda olan ihtilaflardır ki, bu Mushaf’ın imlasını bozar. “Mâliki” ve “Meliki” lafızları gibi. İhtilafın ikinci şekli ise, elfazın edasında ve hey’etindeki vuku bulan ihtilafıdır ki Mushafların imlasında ihtilafı mucip olmaz. Bunlar, imale, feth, hemze-

nin tahkiki, tahfifi, tefhim terkik gibi ihtilaflardır. Mesela “بسم الله مجريها/ *Bismillâhi Mecrêhâ*” ayetini imale ile okumak gibi. İşte ulemadan bazıları bu kıraatlerin cümlesinde gerek cevher-i lafza gerek hey’ete taalluk etsin tevâtür şarttır. Zira mütevâtir olmazsa, Kur’an’ın bazıları gayr-ı mütevâtir olmak lazım gelir, bu ise batıldır; demişlerdir. “Sahibi-i Bedayı” gibi muhakkikin ulema, işbu kıraatlerden cevher-i asla taalluk olanlar, Kur’an’dan olmakla tevâtür şarttır. Lakin hey’et-i kelimata ait olan yerlerde yani kelimenin edasında ve hey’etine ait olan yerlerde, ‘Kur’an’dan b’az olmadığı için tevâtür şart değildir.’ demişlerdir ki, muhtar olan budur.” Görüldüğü üzere Haydar Efendi, Tecvidin heyete/edaya ait olan, yani tefhim-terkik, feth-imâle, izhar-ihfa gibi kısımlarının vucubiyet ifade etmediği görüşünü benimsemektedir.

Şüphesiz tecvidle, güzel nâmelerle, güzel sesle okumak ta bir hayırdır. Hüsn-ü kıraatin bir mütemmimidir ve Hz. Peygamber’in de arzu ettiği bir şeydir. Bir hadis-i şerifinde de, “*Kur’an’ı seslerinizle süsleyiniz.*” buyurmuştur. Becerebilen bunu yapar ve sevabını alır. Diğer bir hadisinde Kur’an’ı güzel okuyanlar için, “*Kur’an’ı maharetle okuyan kimseler yazıcı meleklerle beraberdirler.*” diye buyurmaktadır. Hz. Peygamber, Abdullah b. Mesûd, Ebû Musa el-Eş’arî, Ebû Huzeyfe’nin azatlısı gibi bazı sahabiler güzel sesle ve tecvidle okudukları için onları takdir etmiştir.

Güzel okumayı beceremeyen, bunu becermeye ve başarmaya çalışır, çalıştığı kadar sevap alır. Bunun içinde Hz. Peygamber, “*Okumakta zorlanan, dili sürçerek, kekeleyerek okuyan ve okumasını güzelleştirmeye çalışana iki kat sevap vardır.*”⁸ diye buyurmuştur. Buna göre her insan güzel okumak için çaba harcamalı, gücünün yettiği nispette Kur’an öğrenmeye, en az Fatiha ile birlikte birkaç sure ve birkaç kısa ayeti namazı sahih olacak şekilde ezberlemelidir. Aksi takdirde günahkâr olur.

Kısaca tecvid, Kur’an’ı okurken harflerin hakkını vermek, harfleri mahrecine ve aslına uygun olarak okumak demektir. Tecvid kuralları, Cebrail’in (a.s.) Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Kur’an’ı indirdiği -tabir caizse- düzgün okuma biçimi, yani sahih şive, kıraattir. Bir başka ifadeyle, Cebrail (a.s.), Kur’an’ı indirirken ayetleri nasıl okumuşsa, harflerin ağızdan çıkış biçimlerini nasıl göstermişse, harfleri hangi gırtlak, hançere, boğaz ve ağız ile okumuşsa, bütün bu okuyuş ve kıraat formları sonradan tecvid kuralları olarak tespit edilmiş ve bir araya toplanarak bir disiplin hâline getirilmiştir. Dolayısıyla “tecvid” olarak

8 Hadisi Buhârî ve Müslim rivâyet etmiştir.

öğrendiğimiz okuyuş kuralları, Cebraîl'den (a.s.) Hz. Peygamber'e (s.a.s.) intikal eden okuyuş biçimlerinden ve kurallarından başka bir şey değildir.

TEBLİĞ KONUSUNA GELİNCE

Başta şunu belirtmek gerekir ki, tebliğ, ilmî usullerle hazırlanmış olup bilimsel nitelik taşıma şartlarını haiz ilmî bir bildiridir. Uzun bir gayretin ürünü olduğu açıkça görülmektedir. Hem tarihsel hem güncel kaynakları kullanma açısından oldukça yeterlidir. Tebliğde kronolojik olarak önemli şahsiyetlerin görüşlerine yer verilmiş en son İbn Cezerî'nin görüşleri ele alınmış ve İbn Cezerî'nin bazı görüşleri eleştirilmiştir. Tebliğ oldukça uzun hazırlanmış, tafsilata girilmiştir. Mesela, İbn Cezerî öncesi tecvidin gerekliliği konusu birkaç paragrafta verilebilirdi. Birbirine yakın görüş bildiren müelliflerin sadece isimleri zikredilerek konu kısaca ele alınabilirdi.

Bunun dışında bir takım imla hataları, bilimselliğe uymayan bir takım ifadeler yer almaktadır. (Mesela tecvid kelimesi yerine tecvid yazılmış, lüzumiyet, sahabeler, havanda su dögmek gibi.)

Ayrıca uygun olmayan bazı cümleler mevcut. Mesela:

“Tecvidin bağlayıcılığını kabul eden anlayışa göre, tecvidi icbar etmeye yönelik iddialar vahiysel direktiflerin bir dayatması mıdır yoksa dilselliğin mi?” Bu cümlede “vahiysel direktiflerin bir dayatması” şeklinde geçen ifadeyi çok doğru bulmadığımı belirtmek istiyorum. Vahyin dayatması diye bir şey olamaz. Zaten sunucunun kendisi de, “Çıkışı itibariyle vahye dayandırıldığında tecvid farzdır.” diyor. Öyleyse farz dayatma değil, Yüce Allah'ın emridir.

Bu tebliğde genel olarak tebliğci kardeşimiz kısaca şunları söylemek istemektedir:

İbnü'l-Cezerî'ye varıncaya kadar nerede ise bütün kıraat ve nahiv âlimleri Kur'an okumak için tecvidin gerekliliği üzerinde durmuşlar, mazeretler dışında Kur'an'ın tecvidsiz okunamayacağı kanaatine varmışlardır. Bunlar içerisinde el-Hakânî, Ebû Cafer en-Nehhâs, ed-Dânî, Beğavî, İbn Baziş, Şirâzî ve Gazzâlî gibi müellifler sayılmıştır. Ancak Gazzâlî'nin diğer müelliflerden ayrı olarak tecvid konusunda ifrat ve tefritten kaçınılması, harflerin mahreçlerinden çıkarılması konusunda aşırıya gidip lafzın anlamından uzaklaşılması uyarısında bulunmuştur.

Mezkur müelliflerden hiçbirisi Kur'an tecvidsiz olarak da okunabilir diye bir söylemde bulunmamışlar. Tecvidsiz Kur'an okumanın günah olduğunu da belirtmemişlerdir. Tecvidin farz olduğunu, tecvidsiz Kur'an okumanın günah olduğunu ilk söyleyen İbn Cezerî olmuştur. İbn Cezerî, tecvidin Kur'an kıraatinin olmazsa olmazı hâline gelmesinde en önemli rolü üstlenmiş ve sonraki süreçte birtakım çevrelerde günaha düşme endişesiyle tecvidsiz Kur'an okumaktansa hiç okumamanın yeğlenir olduğu bir perspektif oluşmuştur. Bu vesileyle de İbn Cezerî eleştirilmiştir.

Bize göre: Esasen tecvidin vücubiyeti yani gerekliliği üzerinde duran bütün müellifler tecvidi terk etmenin günah olduğunu zımnen söylemişlerdir. Mesela "Namaz kılmak farzdır." derken, namazı terk etmenin haram olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. "Kur'an'da tecvid gereklidir." yani lazımdır veya vaciptir demek, terk etmenin en azından mekruh veya haram olduğu anlamına gelmektedir. Bir şeyi yapmanın gerekliliğinden, iyiliğinden, güzelliğinden, bahsederken onu aksini yapmanın kötülüğünden, günah oluşundan bahsetmek gerekmez. Bu zaten kendiliğinden ortaya çıkar.

İbn Cezerî, "tecvidsiz Kur'an okumanın günah olduğunu" söyleyerek, insanları Kur'an okumaktan soğuttuğu söylemi hiçbir gerçeği yansıtmamaktadır. Zira âlim cahil her Müslüman hiç Kur'an okumamaktansa tecvidsiz okumanın daha faziletli olduğunu bilir. Kur'an okumanın hiçbir şekli ve tarzı boşuna değildir. Şüphesiz burada niyet önemlidir. Çünkü Yüce Allah bizim yönelişlerimize ve kalbî temayüllerimize önem vermektedir. Yukarıda da geçtiği üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) de, "*Kur'an'ı zorlandığı hâlde kekeleyerek okuyana iki kat sevap vardır.*" diye buyurmaktadır. Kaldı ki, Kur'an'ı güzel okuyanlar, bu kabiliyeti doğuştan getirmemişler, aksine çok okuyarak ve güzel okuyanları çok dinleyerek bu kabiliyeti elde etmişlerdir.

Burada özellikle halk açısından dikkat edilmesi gereken temel mesele Kur'an'ı öğrenmek ve okumaktır. Tecvid bilmiyorum diyerek yahut hataları, eksikleri bahane ederek Kur'an okumayı ihmal etmek doğru değildir. Hatta günahtır.

İlimler ve onun metodolojisini, kaide ve kurallarını ortaya koyan esaslar bir anda meydana gelmemiştir. Her ilmi ilim hâline getiren, onu disipline eden bir bilgin mutlaka vardır. Mesela Tefsir ilmi Taberî'yle; Hadis Buhârî ve Müslim'le; Tarih Hatip el-Bağdadi'yle; Kelam Eş'ârî, Matürüdi ve Bakillanî ile nasıl kimlik bulmuşsa Tecvid de İbn Cezerî'yle kimliğine kavuşmuştur.

Diyebiliriz. Tecvid ilmi İbn Cezerî'ye gelinceye kadar gelişim hâlinededir. İlk defa onu tanzim eden kaide ve kurallarını belirleyen, disipline edip tam bir bilim hâline getiren İbn Cezerî'dir. Dolayısıyla en cesur düşünce ve fikirler de elbette ona ati olacaktır. İbn Cezerî'nin verdiği malumatlar asla kendinden menkul değildir. Her sözün dayanağı, senedi vardır. Nasıl fetva konusunda fakihlerin, tefsir konusunda müfessirlerin dediğini esas alıyorsak, tecvid konusunda da kurrânın sözünü esas almak gerekir. Kaldı ki İbn Cezerî aynı zamanda hem bir fakih hem de bir müfessirdir.

Hiçbir sahabi, tabiîn veya daha sonra gelen nesillerden hiçbir Müslüman, tecvidin lüzumsuz ve gereksiz olduğunu söylememiştir. Hataya düşmekten tamamiyle salim ümmet, zaman-ı saadetten günümüze kadar Kur'an okumada tecvidin farz olduğu çevresinde toplanmıştır. Onlarda hiçbir zaman bu hususta en küçük bir ihtilaf bile görülmemiştir. Şu hâlde bu hususta icma da hasıl olmuştur.⁹

Kısaca: Tecvidi kural ve ayrıntılarıyla olmasa da, Kur'an'ı hatasız okuyacak kadar bilmek her Müslüman için farzdır. Bu, bireysel farzdır. Bir Müslüman, tecvid kurallarının ayrıntılarını bilmesede, Kur'an harflerinin okunuşlarını ve harflerin çıkışlarını tecvide uygun şekilde öğretmeli ve öğrenmelidir.

Şüphesiz Allah, hiç kimseye güç yetiremediği bir teklif yüklememiştir. Kişi, gerek dilindeki bir konuşma arızasından dolayı, gerekse kendisine öğretecek bir kimse veya imkân bulamamasından dolayı tecvidi öğrenmemişse Allah katında mazurdur, mesul değildir, affa uğrar. Bu durumda öğrendiği kadar, ya da güç yetirebildiği kadar bildikleriyle Kur'an'ı okumasında kendisine bir günah yoktur. Bildikleriyle amel etmesi kişiye yeterlidir. Bilmedikleriyle amel etmek hiç kimseye farz değildir. Emin olmalıdır ki, kişi bildikleriyle amel ettikçe, Allah ona bilmediklerini öğretir. Elinde öğrenme ve uygulama imkânı olduğu hâlde sırf ihmalkârlıktan dolayı öğrenmeyen veya öğrenip unutan, ya da öğrendiği hâlde Kur'an'ı tecvid üzere okumayan kimse ise mesuldür.

9 Çetin Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yayınları Bursa , 2009, s, 83.

DÖRDÜNCÜ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TECVİD İLMİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Alican DAĞDEVİREN

02 KASIM 2018
(09.00 – 11.00)

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN OSMANLI ÂLİMLERİNE ETKİSİ: SAÇAKLIZADE MAR'AŞÎ ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Salim Kaddûrî HAMED*

ملخص البحث

هدف البحث : هل لمؤلفات ابن الجزري أثر في مؤلفات ساجقلي زاده في علمي القراءات والتجويد؟

لابن الجزري فضل كبير في حقل الدراسة المتعلق بالقراءات والتجويد ، فمؤلفاته النشر في القراءات العشر و تحبير التيسير و التمهيد في علم التجويد لها اثر كبير في مؤلفات العلماء ، وتعدُّ حتى اليوم من عُمَدِ أركان هذين الحقلين ، وفي هذا البحث رصدٌ لمظاهر تأثير ابن الجزري في مؤلفات المرعشي ؛ الذي كان بدوره عالماً بارعاً في القراءات والتجويد.

وبعد التتبع والمقارنة يمكن الجزم بأثر ابن الجزري في ما كتبه المرعشي ؛ لأنَّ تأليفه في القراءات العشر من أبرز ملامح ذلك التأثير ؛ لأنَّ المرعشي عمل على تأليف كتاب يتلافى فيه الإطناب والإسهاب وغيرهما مما وقع في كتاب النشر على حسن وضعه ، وعِظَم قدره بين نظائره من المؤلفات ، وهذا ما صرح به في أول كتابه.

وهناك مظاهر أخرى كثيرة ، كُلُّها تؤيد أثر ابن الجزري في مؤلفات المرعشي ، ويتبين التأثير من تقسيمات البحث الذي تضمن مبحثاً عن طبيعة أثر أقوال ابن

* Irak Tikrit Üniversitesi Eğitim Fakültesi

الجزري ، وهي كثيرة ، وقد أخذت صيغاً عديدة ، وأهمها : توضيح النص ، واختصاره ، والزيادة عليه ، وإكمال نواقصه ، وإعادة صياغة نصوصه ، وحذف الزائد منه ، والتعليق عليه ، وتعليل ما جاء مجملاً أو غامضاً ، أو تفسير ذلك .

ومما يوحى بتأثير ابن الجزري أيضاً ؛ الشبه الواضح بين الكتابين ، فقد جعل المرعشي كتابه التهذيب شبيهاً بكتاب النشر في أمور كثيرة ، منها : العنوان فكلاهما في القراءات العشر والتقسيم فالنشر قسم على أصول وفرش وكذلك التهذيب ، وذكر المصادر الأساسية جاء متشابهاً في كلا الكتابين ، والحرص على نسبة الأقوال إلى أصحابها .

وسلك المرعشي أسلوب التنصيص ، فما نقل نصاً إلا صرّح باسم صاحبه ، وعباراته وأساليبه في النقل عن ابن الجزري تنوعت ، وهي : قال ابن الجزري ، وقال في النشر أو التحرير ، ومن أساليبه الأخرى ؛ أن يقول : كذا في النشر أو كذا في التحرير ، ويظهر من مراجعة النصوص في كتب ابن الجزري ؛ وجدت أن المرعشي لا يستعمل كذا إلا عندما يكون النص طويلاً أو محتاجاً إلى إعادة صياغة .

ومما قد يشير إلى أثر ابن الجزري في مؤلفات المرعشي ، ذكر قراءات القراء ، والإحالة على معلومة سابقة ، إلا أن ابن الجزري يكثر منهما ؛ والمرعشي لا يذكر منهما إلا ما يجده ضرورياً ؛ ليخفف كتاب تهذيب القراءات .

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين الذي هدانا إلى الطريق المستقيم ، والصلاة والسلام على نبينا الصادق الأمين ، وعلى أصحابه الغر الميامين .

وبعد :

فمن رحمة الله بعباده أن أرسل إليهم النبي الأمين ، وأنزل عليه القرآن الكريم شرعة ومنهاجا لأمة المسلمين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

قال الله في كتابه العزيز ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة : 122] ، فهذه الطائفة

هم العلماء ، الذي خدموا الإسلام خدمة عظيمة بما بذلوه من جهود في دراسة علوم القرآن وما يتعلق به ، وقد استنبطوا الأحكام ودونوها ؛ لينتفع بها المسلمون ، رواية ودراية وعلماً وتعليماً.

وإن كتب الطبقات شاهد حي على تفاني أبناء الأمة الإسلامية في خدمة القرآن الكريم وسنة نبيه ﷺ ، وقد ضمّ كتاب غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري طائفة كبيرة من القراء ، ومنهم ابن الجزري الذي خلف كتباً ، أهمها: ثلاثة كُتب في القراءات النثر في القراءات العشر و تحبير التيسير في القراءات العشر و طيبة النشر ، وقد أضحت هذه الكتب مصدراً مهماً لمن اشتغل في القراءات أو كتب فيها ، فقلما تجد كتاباً في علم القراءات استغنى عما كتبه ابن الجزري.

ولم يقف جهد هذا العالم الجليل عند القراءات بل كتب في فنون أخرى ، منها : علم التجويد الذي كتب فيه كتاباً بعنوان التمهيد في علم التجويد ، شرح فيه أصول علم التجويد المخارج والصفات ، وعرض فيه أيضاً للظواهر الصوتية الإدغام والإظهار والإخفاء الانقلاب، وغيرها من المسائل الأخرى التي تتعلق بعلم التجويد ، وكتب فصلاً مهماً عن التجويد في كتابه النشر ، ورجع فيه عن بعض ما كان قاله في التمهيد ؛ لأنه ألف النشر بعد سنين من التمهيد.

وكان ممن أخذ عن ابن الجزري المرعشي الملقب بساجقلي زاده ، حيث جعل من أبرز مصادره في كتاب تهذيب القراءات العشر كتاب النشر و تحبير التيسير ، وفي جهد المقل وشرحه كتاب التمهيد والنشر والتحبير ، هذا ما صرح به هو نفسه في كتبه في القراءات والتجويد.

وهدف هذا البحث إظهار أثر ابن الجزري في ما كتبه المرعشي في علمي القراءات والتجويد ؛ وذلك من خلال أربعة مباحث ، وهي :

المبحث الأول : تعريف بالشيخين ابن الجزري و المرعشي.

المطلب الأول : تعريف بابن الجزري ومنزلته العلمية.

المطلب الثاني : تعريف بالمرعشي وجهوده العلمية.

المبحث الثاني : أثر ابن الجزري في مؤلفات المرعشي الخاصة بالقراءات .

المبحث الثالث : أثر ابن الجزري في مؤلفات المرعشي الخاصة بالتجويد .
ويشير البحث أيضاً إلى جهود علماء الدولة العثمانية في خدمة الدين الحنيف ؛ من خلال عرض خطوات التبادل العلمي بين العلماء ، وبيان الأثر الذي تركه ابن الجزري في جهود المرعشي العلمية.

أسأل الله العليّ القدير التوفيق في بيان منزلة هذين الشيخين الجليلين ، وما تركاه من أثر في نفوس العلماء والدارسين والمتعلمين ، والحمد لله ربّ العالمين.

المبحث الأول

تعريف بالشيخين ابن الجزري والمرعشي

استقطبت الدولة العثمانية العلماء ، بتهيئة الظروف الملائمة لهم ، وقد حظي العلماء برعاية الخلفاء ، فأثمرت هذه الرعاية علماء كُثُر ، وكان لهم أثر كبير في الأجيال اللاحقة ، ومنهم الإمام ابن الجزري الذي تلقى الباحثون مؤلفاته بالقبول والرضا ، واحتلت عندهم منزلة رفيعة ، تليق بما بذله فيها ابن الجزري من حسن الوضع ، وجَمِّ الفائدة ، فانتفع منها العلماء ونهلوا ، ومنهم محمد بن أبي بكر المرعشي ، الذي ولد وتعلم وعاش في ظل الدولة العثمانية ، فَحَبْلُ العلم لم ينقطع ، ومن المناسب أن يُسْتَهْلَ البحث بترجمة موجزة لكل واحدٍ منهما.

المطلب الأول : تعريف بابن الجزري ومنزلته العلمية

1. اسمه وكنيته ولقبه:

هو الحافظ المقرئ شيخ الإقراء في زَمَانِهِ ، محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن الشافعي¹ ، وَلُقِبَ بِالْجَزَرِيِّ نسبة إلى جزيرة ابن عمر².

1 غاية النهاية : 2/217 ، ينظر : الضوء اللامع : 9/255 ، شرح طيبة النشر (للتنويري) : 1/33 ، الأنس الجليل : 2/109 ، البدر الطالع 2/249.

2 جزيرة ابن عمر بلدة فوق الموصل ... وهذه الجزيرة تحيط بها دجلة إلا من ناحية واحدة ، (معجم البلدان : 321/2).

2. حياته وثقافته : من المصادر المهمة عن ابن الجزري : ترجمته التي ذكرت في كتابه غاية النهاية في طبقات القراء ، وهي ترجمة طويلة ، ذكر كاتبها معلومات وافية عنه ، وكانت مصدراً لأغلب الذين ترجموا له ، ودُيِّلَت هذه الترجمة بعبارة توحى أن كاتبها هو غير ابن الجزري ، وألحقها بكتاب الغاية ، والعبارة هي : ”قال الفقير المغترف من بحاره : توفي شيخنا -رحمه الله- ...“³.

وقال الدكتور غانم قدوري حمد : ”لعل أحد تلامذته ألحقها به“⁴ ، يعني تلك العبارة.

وكانت ولادته ”فيما حققه من لفظ والده في ليلة السبت الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة إحدى وخمسين وسبع مئة داخل خط القصاصين بين السورين بدمشق“⁵ ، وذكر العليمي أن ولادته كانت ”في ليلة السبت سادس عشر رمضان سنة إحدى وخمسين وسبع مئة“⁶.

واعتنى والده بتعليمه ، وأظهر ابنه ميلاً واضحاً نحو علم القراءات والحديث ، قال ابن حجر : ”ولهج بطلب الحديث والقراءات، وبرز في القراءات“⁷ ، و ”حفظ القرآن سنة أربع وستين“⁸ ، وقال النويري : ”فأتقنها وبهر⁹ فيها حتى برع فيها ومهر، وفاق غالب أهل عصره“¹⁰ ، وبدأ بعلماء دمشق ، حيث يقول : ”وقرأت القراءات على من علَّمته قِيَمًا به بدمشق المحروسة“¹¹ ، وقال السخاوي ”وأخذ القراءات إفراداً عن عبد الوهاب بن السلال وجمعاً على أبي المعالي بن اللبان“¹².

3 غاية النهاية : 2/220.

4 شرح المقدمة الجزرية (د. غانم) : 30.

5 غاية النهاية : 2/217 ، وقال السخاوي في كتابه الضوء اللامع : إن ”أباه تاجراً فمكث أربعمائة سنة لا يُولد له ثم حج فشرب ماء زمزم بنية ولد عالم فولد له هذا بعد صلاة التراويح من ليلة السبت خامس عشر رمضان سنة إحدى وخمسين وسبع مئة داخل خط القصاصين بن السورين بدمشق“.

6 الأئس الجليل : 2/109.

7 إنباء الغمر : 3/466.

8 ينظر : غاية النهاية : 2/598.

9 الصحاح : 2/399 ، مادة (بهر).

10 شرح طيبة النشر (للنويري) : 1/33.

11 جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 36.

12 الضوء اللامع : 9/255.

وقام ابن الجزري بأول رحلة إلى الحج بصحبة والده سنة ثمان وستين وسبع مئة ، واستثمر هذه الرحلة ”فقرأ القراءات بمضمن الكافي“¹³ على شيخ المدينة الشريفة ... أبو عبد الله محمد بن صالح“¹⁴.

ورحل إلى الديار المصرية بعد عودته من الحج ليقراً على علمائها ، قال: ”فكنت أنقّب وأنفحص عمّن انتهت إليه رئاسة القراءة ... وكان منهم جماعة ، فرغبت إلى والديّ يرحمهما الله في سنّة أن يأذن لي في الرحلة إليهم“¹⁵ ، وقال طاش كبري زاده : ”ثم رحل إلى الديار المصرية في سنة تسع وجمع القراءات العشر والاثنتي عشرة ثم الثلاث عشرة ، ثم رحل إلى دمشق وسمع الحديث من أصحاب الدميّاطي والابرقوهي“¹⁶ ، ودُكِرَ في جامع الأسانيد أنه ”رجع إلى دمشق سنة سبعين وسبع مئة ... فاستأذنت والديّ في العودة إلى الديار المصرية فلم يسمحوا بفراقي ... ولما رأيا تحرقي لذلك قالوا : ولا بد أن نكون معك فتوجّهّا بي ... سنة إحدى وسبعين وكانت رحلة مباركة ...“¹⁷ وقال النووي : ”وقدم القاهرة مراراً“¹⁸ ، وقرأ في البلاد المصرية على الجّم الغفير من العلماء¹⁹ ، وحدث له حادث أجبره على مغادرة الديار المصرية إلى بلاد الروم ، قال السخاوي ”ففرّ في سنة ثمان وتسعين وركب البُحر من إسكندرية وَلحق ببلاد الرّوم ، فاتصل بالمؤيد أبي يزيد بن عثمان صاحب مَدِينَة بُرصة ، فأكرمه وعظمه ، وأنزله عنده بضع سنين ، فنشر علم القراءات والحديث وانتفعوا به“²⁰.

وبقي في مدينة برصة إلى أن وقع ابن الجزري في أسر الجيش المغولي بقيادة تيمورلنك بعد أن غزا دولة بني عثمان²¹ ، يقول ابن الجزري : ”فسأل عني عقب

13 كتاب الكافي في القراءات السبع ، لأبي عبد الله محمد بن شريح الرعيّني الأندلسي ، ت 476هـ ، مطبوع.

14 جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 36 ، وينظر : غاية النهاية : 2/217 ، والضوء اللامع : 9/255.

15 جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 36.

16 الشقائق النعمانية : 1/25 ، وينظر : الضوء اللامع : 9/257.

17 جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 38.

18 شرح طيبة النشر (للنويزي) : 1/33.

19 ينظر : جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 48 50.

20 الضوء اللامع : 9/256.

21 ينظر الضوء اللامع : 9/257 ، تقريب النشر : 5.

الوقعة من بايزيد ... حال وصوله إليه ، فقال : هو في بُرصة ، ففي الوقت أرسل من أخذني إليه على غاية من الإجلال والتعظيم“²².

وبعد أن صحبه تيمور إلى سمرقند أخذ يتنقل من بلد إلى بلد آخر ؛ حاملاً معه علمه ، يُقرأ الناس ، قال عن ذلك الشوكاني : ”وقد تفرد بعلم القراءات في جميع الدنيا ونشره في كثير من البلاد وكان أعظم فنونه وأجل ما عنده“²³ واستقر في مدينة شيراز إلى أن توفاه الله سنة 833هـ.

وتقلد في رحلة حياته الطويلة مناصب كثيرة كالتدريس والإفتاء والقضاء²⁴ ، فضلاً عن اشتغاله بالتجارة ؛ لكنه لا يدع التأليف ولا التصنيف²⁵ ، ولا الجهاد في سبيل الله ، قال له بايزيد : ”إني قد جهزت العساكر لغزو القسطنطينية وحصارها ، وأنا ألحقهم ، فإن تصبر لتكون معي ، فقلت : بل أسبقك“²⁶.

ويمثل ابن الجزري بحق العالم العامل ، فقد كان عالماً ومتعلماً ، وما حلّ بمكان إلا ترك أثراً طيباً ، حتى قيل في حقه الثناء الكثير ، ومن ذلك ما قاله ابن حجر : ”وكان يلقب في بلاده الإمام الأعظم“ وقال أيضاً : ”وكان مثرياً وشكلاً حسناً وفصيحاً بليغاً“²⁷ ، وقال السيوطي : ”وكان إمام في القراءات لا نظير له في عصره في الدنيا“²⁸ ، ”وقد اندرس بموته كثير من مهام الإسلام“²⁹ ، وقال ابن العماد إنّه : ”مقرب الممالك الإسلامية“³⁰.

22 جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 59.

23 البدر الطالع : 2/259.

24 ينظر : الضوء اللامع : 9/256.

25 وينظر : غاية النهاية : 2/217 ، وجامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 50-36 ، و الضوء اللامع : 256 / 9 وما بعدها ، وأفاق الثقافة والتراث : 24.

26 جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 54.

27 إنباء الغمر : 3/466.

28 طبقات الحفاظ (السيوطي) : 1/549.

29 مفتاح السعادة : 2/47.

30 شذرات الذهب : 9/298.

شيوخ ابن الجزري

تلقى ابن الجزري العلم على يد عدد من شيوخ القراءات والتجويد والعلوم الشرعية واللغوية ، واستيفاء أسمائهم جميعاً مما يطول به البحث ، وأحيل القارئ إلى ما كتبه ابن الجزري نفسه عن شيوخه في كتابه جامع أسانيد ابن الجزري³¹.

تلاميذه

ما أقام ابن الجزري في مدينة إلا أوقف نفسه لنشر علم القراءات فيها ، فالتف حوله عدد غفير من الطلبة وتلمذوا عليه ، وإحصاؤهم يطول ، أذكر منهم ما ورد في ترجمته المذكورة في كتابه غاية النهاية في طبقات القراء ، جاء فيها ” وقرأ عليه القراءات جماعة كثيرون³² .

مصنفاته

ترك ابن الجزري قائمة طويلة من المؤلفات ، نذكر منها المؤلفات المتعلقة بالقراءات والتجويد ، قال النويري : ”وله مصنفات [بديعة] كثيرة منها في علم القراءات“³³ أهمها وأشهرها :

النشر في القراءات العشر ، قال السخاوي : ”وله تصانيف مفيدة كالنشر في القراءات العشر في مجلدين“³⁴ ، وقال عنه السيوطي ”لم يصنف مثله“³⁵ ، وله أكثر من طبعة ، وبتحقيقات مختلفة ، واعتمدت في البحث على الطبعة التي اعتنى بها علي محمد الضباع ، رحمه الله.

تقريب النشر في القراءات العشر ، وله أكثر من طبعة ، منها : الطبعة التي تولى نشرها مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، بتحقيق : د. عادل إبراهيم محمد رفاعي.

31 ينظر : جامع أسانيد ابن الجزري (د. حازم) : 1/40 ، وقال فيه : ”وجملة من لقيته ممن أخذت عنه القراءات أو شيئاً منها وحروف الاختلاف تَبَيَّنَ وأربعون نفساً“.

32 ينظر : غاية النهاية : 2/218 ، وشرح المقدمة الجزرية (د. غانم) : 50.

33 شرح طيبة النشر (النويري) : 1/33.

34 الضوء اللامع : 9/257.

35 طبقات الحفاظ : 1/549.

التحير على التيسير في القراءات العشر ، مطبوع بتحقيق : د . أحمد محمد مفلح القضاة.

قال طاش كبري زاده : ”... فخرج من شيراز إلى البصرة ، ثم فتح الله عليه المجاورة بمكة والمدينة سنة 823هـ ، وحين إقامته في المدينة ...ألف في القراءات كتاب النشر في مجلدين ومختصره التقريب ، وتحير التيسير في القراءات العشر ، وطبقات القراء“³⁶

الطبية في القراءات العشر ، مطبوعة ، أجودها طبعة بتحقيق : محمد تميم الزغبى .
الدرة المضية في القراءات الثلاث المرضية ، مطبوعة ، ومنها طبعة بتحقيق : محمد تميم الزغبى .

التمهيد في علم التجويد ، حققه الدكتور علي حسين البواب والدكتور غانم قدوري الحمد ، وكلاهما مطبوعان.

المقدمة الجزرية ، وعليها شروح كثيرة ، أغلبها مطبوع ، ومن الشروح الحديثة شرح للدكتور غانم قدوري الحمد ، عنوانه شرح المقدمة الجزرية وصفه كاتبه بقوله : شرح يجمع بين التراث الصوتي العربي القديم ، والدرس الصوتي الحديث ، نشره معهد الإمام الشاطبي .

منجد المقرئين ومرشد الطالبين، له أكثر من طبعة ، منها طبعة بعناية علي بن محمد العمران.

غاية النهاية في طبقات القراء ، مطبوع في مجلدين ، بتحقيق المستشرق برجستراسر وغيره.

وفاة ابن الجزري

رحل ابن الجزري عن هذه الدنيا بعد أن نذر حياته لخدمة كتاب الله سنة 833هـ³⁷.

36 الشقائق النعمانية :1/26.

37 غاية النهاية : 2/22 ، جاء في ترجمته في غاية النهاية : ”قال الفقير المغترف من بحاره : توفي شيخنا -رحمه الله- ضحوة الجمعة لخمس خلون من أول الربيعين سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة

المطلب الثاني : تعريف بالمرعشي وجهوده العلمية.

1. اسمه ونسبه ووفاته.

تجمع المصادر أنَّ اسمَهُ محمد بن أبي بكر المرعشي والملقب بساجقلي زاده³⁸ ، والمرعشي نسبة إلى مدينة مرعش ، وهي مدينة عامرة بين بلاد الشام وبلاد الروم ، تكثر فيها الجوامع والمدارس مثل الجامع الكبير وجامع عجيمة ، ومن المدارس مدرسة قاضي محمود ومدرسة سيد علي وغيرهما³⁹.

2. رحلاته العلمية

بدأ المرعشي حياته العلمية في مدينته مرعش ، فدرس في مساجدها ومدارسها مختلف المعارف وبرع في كثير منها ؛ لأنَّ البيئة التي عاش فيها كانت بيئة علمية مكَّنته من بناء شخصية علمية متميزة ، قال محمد بورسالي : ”وأُنهي دراسته الأولية على يد علماء مدينته“⁴⁰.

وكان المرعشي مجداً في طلب العلم ؛ مهتماً بالدرس والتحصيل العلمي ، ولم يكتفِ بما حصل عليه من معارف في بلدته ، فقام بأكثر من رحلة علمية خارج مدينته مرعش ، فسافر إلى استانبول ودرس على متولي مشيخة الدولة العثمانية الشيخ محمد محمود الشهير بدباغ زاده ، والشيخ حمزة وهو عالم جليل من علماء الدولة العثمانية⁴¹ ، وبعد أن عاد إلى بلدته ، سافر إلى بلاد الشام ودَرَسَ ”الحديث والتفسير والتصوف ، ... وحصل على إجازة الخلافة على يد أستاذه وشيخه عبد الغني النابلسي ، بعد أن صرف جهوداً كبيرة في دراسته“⁴² ، ودَرَسَ في المدرسة

بمدينة شيراز، ودفن بدار القرآن التي أنشأها ، وكانت جنازته مشهودة ، تبادر الأشراف والخواص العوام إلى حملها وتقبيلها ومسها تبركاً بها“.

38 ينظر : عثمانلي مؤلفري : 1/434 ، هدية العارفين : 2/322 ، معجم المفسرين : 505 ، علماً أنَّ المرعشي يصدر مؤلفاته بقوله : يقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجقلي زاده ، وساجقلي لفظة تركية معناها : ذو الهدب (المعجم العربي التركي : 37 / 4) ، و من معاني (زاده) : الأصيل (المعجم العربي التركي : 564 / 4).

39 ينظر : فهرس مخطوطات محرم جلبي : 307 ، 315 ، 310.

40 عثمانلي مؤلفري : 1/434.

41 ينظر : عثمانلي مؤلفري : 1/434.

42 عثمانلي مؤلفري : 1/434.

الشعبانية في حلب⁴³ ، ودرس على حسن المرعشي الذي ”أخبر أنه سافر إلى دمشق المحروسة وقرأ القرآن مشافهة على يد الشيخ عبد الباقي الدمشقي“⁴⁴ ، وبعد إن أنهى دراسته في دمشق ”عاد إلى مدينته مرعش ؛ فكان يحضر حلقات الدراسة ، ومن جهة يدرّس الطلبة ، ومن جهة كان يكتب ويؤلف آثاراً“⁴⁵ .

3. شيوخه:

حفظت لنا المصادر أسماء عدد من شيوخه ، وهم :

حسن المرعشي ، وهو الوحيد ، الذي صرح بذكره المرعشي في كتابه بيان جهد المقل ، قال عنه : ”هو الشيخ حسن المرعشي ، كانت قراءته سهلة رحمة الله عليه عذبة ، تامة من غير تكلف ، وكان عربي اللّحن“⁴⁶ .

حمزة أفندي الدارندي⁴⁷ .

الشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي ، توفي سنة 1143هـ⁴⁸ .

محمد ابن الشيخ محمود الشهير بدباغ زاده ، مفتي الإسلام ، له تفسير بالتركية و كتب الترتيب الجميل في النحو ، توفي سنة 1114هـ⁴⁹ .

4. تلاميذه :

درس على يديه عدد من الطلبة في مدينته مرعش التي أقام فيها ، واشتغل بالتدريس والتأليف في مدارسها وجوامعها ، منهم :

حسين بن حيدر التبريزي المتوفى في حدود سنة 1176هـ ، جاء في أول كتابه جامع الكنوز الذي شرح فيه الرسالة الولدية ، و قال فيه : ”لما كانت الرسالة الولدية

43 ينظر : حاشية على حاشيتي الخيالي وقول أحمد (للمرعشي) : 1 ظ.

44 بيان جهد المقل : ق26 ظ.

45 عثمانلي مؤلفلري : 1/434.

46 بيان جهد المقل : ق26 ظ.

47 ينظر : فهرس الخزانة التيمورية : 4/49.

48 ينظر : سلك الدرر: 3/30.

49 ينظر : هدية العارفين : 307 /2.

....مشهورة ومقبولة...لأستاذي المولى الفاضل ، فريد عصره ... محمد المدعو بساجقلي زاده المرعشي“⁵⁰.

عبد الرحمن بن علي العيتابي ، ذكره المرعشي في مقدمة حاشيته على حاشيتي الخيالي وقول أحمد⁵¹، توفي سنة 1168هـ.

محمد بن عمر بن عثمان الدارندي الرومي الحنفي تلميذ ساجقلي زاده ، توفي سنة 1152هـ⁵².

5. نشاطه الفكري والعلمي : إنَّ البيئة العلمية في زمن المرعشي شهدت عناية واضحة بالعلوم العقلية ، وقد شارك المرعشي بهذا التوجه الفكري من خلال ما كتبه في المنطق والفلسفة ، وتخلّى عن الفلسفة ، وحذر من علم الكلام الممزوج بالفلسفة⁵³ ، فتحول المرعشي لدراسة العلوم الشرعية كالفقه والعقائد والقراءات والتجويد ، وألّف فيها وفي غيرها آثاراً مهمةً ، فله رسالة الفرائض مع شرحها في الفقه ، ورسالة الإيمان في العقائد ، وفي القراءات كتب التهذيب في القراءات العشر ، وفي التجويد كتاب جهد المقل شرحه في بيان جهد المقل.

وسلك أخيراً مسلك المجاهدة والزهد ، سائراً على نهج الإمام الغزالي ، بعد أن زار دمشق والتقى عالمها عبد الغني النابلسي ، الذي أخذ عنه التصوف⁵⁴.

أما نشاطه العلمي فيتمثل في التدريس والتأليف ، ولطول الزمن الذي أنفقه فيهما ؛ تكونت لديه فكرة واضحة للمنهج الذي على طالب العلم الأخذ به ، ونظريته التربوية ، تلخص بالتدرج في عرض المعارف ، وقد شرح هذه النظرية في كتابه ترتيب العلوم ، وجعل مراتب العلوم ثلاثاً : اقتصار واقتصاد واستقصاء ، وشرح ما على متولي التعليم القيام به اتجاه طلابه ، ومن نصائحه ، قوله : ”إن بعض المدرسين يقرّر على الطالب المبتدئ الأسئلة والأجوبة الدقيقة ، ويذكر قواعد

50 جامع الكنوز : ق1ط.

51 ينظر :حاشية المرعشي على حاشية الخيالي وقول أحمد : ق1ط.

52 ينظر : هدية العارفين : 2/ 324.

53 ينظر : ترتيب العلوم : 116.

54 ينظر عثمانلي مؤلفري : 1/434.

الفنون بشيء من المناسبة ، والطالب المبتدئ لا يفهم أكثرها ، وتمر أكثر الكلمات على أذنيه كأصوات الرحي ، ويأخذ النعاس ، ويذهب نشاط ذهنه ، والقدر الذي يفهمه ينسى قبل أن يقوم من مجلس الدرس⁵⁵ وكأنه يتكلم عن حال طلبة اليوم. ويبن وجهته نظره في الكتاب المخصص للطلبة بقوله : ”فأنشؤوا شروحا لها ، وأدرجوا فيها تلك الفوائد ، ومتونا طويلة ، وجعلوا للشروح حواشي دقيقة ، حتى صار لبعض المتون حاشية على حاشية على شروحه... فتقل الحمل وطالت المسافة حين قل الزاد وهزلت الراحلة“⁵⁶..

6. مؤلفاته

من آثار الشيخ المرعشي قائمة طويلة من المؤلفات قاربت السبعين مؤلفا ، توزعت بين ألوان علمية مختلفة ، كالفلسفة التي هجرها ، وعلم الكلام ، والفقه ، والتجويد ، والقراءات ، وآداب البحث والمناظرة ، والتفسير ، واكتفي هنا بذكر عدد من مؤلفاته⁵⁷:

تهذيب القراءات في القراءات العشر⁵⁸.

جهد المقلفي التجويد⁵⁹.

بيان جهد المقل⁶⁰.

ترتيب العلوم⁶¹.

الرسالة الولدية في آداب البحث والمناظرة⁶².

55 ترتيب العلوم : 116.

56 ترتيب العلوم : 10.

57 يمكن الاطلاع على قائمة مؤلفاته كاملة في مقدمة تحقيق كتاب جهد المقل صفحة 24.

58 الكتاب مطبوع بتحقيق : خالد بركات في دار الغوثاني ، دمشق.

59 مطبوع بتحقيق : د. سالم قدوري حمد في دار عمار ، عمان.

60 أنجزت تحقيقه.

61 مطبوع بتحقيق : محمد بن إسماعيل السيد أحمد في دار البشائر ، بيروت.

62 مطبوعة بتحقيق : د. سالم قدوري حمد في دار الكتب العلمية ، بيروت.

التغني والالحن⁶³.

رسالة في نطق الضاد⁶⁴.

رسالة في الكلام على تفسير آيات من سورة النازعات من البيضاوي.

7. وفاته : توفي محمد بن أبي بكر المرعشي سنة 1150هـ⁶⁵ ، رحمه الله رحمة واسعة.

المبحث الثاني

أثر ابن الجزري في مؤلفات المرعشي الخاصة بالقراءات

ترك لنا المرعشي رحمه الله كتاباً في القراءات العشر بعنوان تهذيب القراءات ، قال عنه : ”فأردت أن أجمع القراءات العشر في مؤلف واضح مهذب عن المسامحات⁶⁶ والإغلاق والتطويل والتكرار الممل ، مسمى تهذيب القراءات ؛ لأنني هذبتُ نقلها من مسامحات المؤلفين وإغلاقاتهم“⁶⁷ ، فالكتاب خالٍ من المسامحات والتطويل والتكرار.

واعتمد المرعشي في كتابه هذا على عددٍ من المصادر ، من بينها تحبير التيسير والنشر في القراءات العشر ، وكلاهما لابن الجزري ، وامتدح كتاب النشر الذي جعله أحد مصادره الرئيسة بقوله : ”ومن أوعى المؤلفات وأطولها في القراءات العشر : النشر لابن الجزري“⁶⁸ ، فالعبارة توحى أن المرعشي أراد أن يهذب كتاب ابن الجزري ؛ لأن ابن الجزري قد ”أطالها أي القراءات إطالة مملة بتعداد الرواة والكتب“⁶⁹.

63 أنجز الدكتور سالم قدوري حمد تحقيقها.

64 مطبوع بتحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن في دار البشائر ، دمشق.

65 ينظر : هدية العارفين : 2/322.

66 قال المرعشي في بيان جهد المقل ق 2 ظ : المسامحة : اختيار العبارة السهلة الموجزة ؛ وإن خفي معناها على فهم المخاطب.

67 تهذيب القراءات : 112.

68 تهذيب القراءات : 111.

69 تهذيب القراءات : 111.

وبالرجوع إلى كتاب النشر نجد أنَّ ابن الجزري أطال في ذكر مصادر كتابه ، فضلاً عن اعتناؤه بذكر الروايات ، وأطال فيها إطالة أثقلت الكتاب ، وتنبه المؤلف نفسه إلى أن كتابه النشر يحتاج للمراجعة كي يخفف على قارئه ، فاختصره بكتاب آخر سمَّاه تقريب النشر في القراءات العشر ، وهذا ما صرح به بقوله : ”فلما كان كتابي نشر القراءات العشر مما عُرِفَ قدره ، فاشتهر بين الطلبة ذكره ، ولم يسع أحداً منهم تركه ولا هجره ، غير أنه في الإسهاب والإطناب ، ربَّما عَزَّ تناوله علي بعض الأصحاب ، وعسر تحصيله على كثير من الطلاب الثَّمَس مَنِّي أن أَقْرِبَهُ وَأَيَسِّرَهُ ، وأقتصره على ما فيه من الخلاف ، فأختصره لثقل لفظه ، ويسهل حفظه ، ويروق رشفه ، ويهون كشفه ، ويكون نشرًا للطيبة ، وبشرى لكلماتها الطيبة ؛ فاستخرت الله تعالى في ذلك سالكاً فيه أقرب المسالك“⁷⁰ ، وقد حقق ابن الجزري بذلك رؤيته في تخفيف ثقل كتاب النشر.

ويمكن أن أقول بعد هذا : إنَّ المرعشي جعل النشر أساساً للتهذيب ، فهو يلتقي معه في العنوان ، أي : كلاهما في القراءات العشر ، يلتقي معه في الترتيب ، فالنشر ذكر مصادره بإسهاب ، والمرعشي ذكر مصادره بإيجاز ؛ كي يحافظ على منهجه في كتابه القائم على تخليصه من عيوب وقعت في كتاب النشر أهمها الإطناب .

وقسم المرعشي كتابه تهذيب القراءات على قسمين : الأصول والفرش ، مع مقدمة ذكر فيها أهم مصادره في الكتاب مع عدد من المصطلحات والفصول الضرورية ، وهذا ما نجده عند الإمام ابن الجزري ، فالأصول التي عالجها في النشر: ”... كَالْمَدَّاتِ وَتَخْفِيفِ الْهَمْزَاتِ وَالْإِظْهَارِ وَالْإِدْغَامِ وَالرَّوْمِ وَالْإِشْمَامِ وَتَرْقِيقِ الرَّاءَاتِ وَتَفْخِيمِ اللَّامَاتِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَعْْبَرُ عَنْهُ الْقُرَّاءُ بِالْأُصُولِ“⁷¹ ، وأخذ المرعشي بالمنهج نفسه في باب الأصول ، مع اختلاف في التسلسل⁷² ، حيث ابتدأ بذكر كيفية الوقف على أواخر الكلم⁷³.

70 تقريب النشر : 1/136.

71 النشر : 1/30.

72 ينظر : تهذيب القراءات : 114 و133.

73 ينظر : تهذيب القراءات : من صفحة 135 إلى صفحة 369.

المطلب الأول: مظاهر تأثير كتاب النشر في كتاب تهذيب القراءات

ترك النشر أثراً واضحاً في كتاب التهذيب للمرعشي ، يبدو ذلك من مقدمة الكتاب ، وحتى نهايته ، و يقودنا البحث إلى التعرف على أوجه ذلك التأثير:

1. كان المرعشي راغباً في تأليف كتاب يجمع فيه القراءات العشر ؛ فكتب التهذيب ، الذي قال عنه : ”أردت أن أجمع القراءات العشر في مؤلف واضح“⁷⁴ ، وحمله على ذلك قوله : إنَّ علم القراءات ”أحبُّ العلوم إلى النفوس المؤمنة ، يعرفه من ذاقه“⁷⁵ ، واشتكى من إهمال الناس لهذا العلم ، حيث يقول : ”غير أن المتفلسفين ، ممن يتسبون إلى الإسلام ، هجروا الاشتغال به“⁷⁶ فذكر أسماء القراء العشرة ورواتهم⁷⁷ ، أخذاً من ابن الجزري ذلك ، فقد قال ابن الجزري : ”أنا أذكر الأسانيد التي أدت القراءة لأصحاب هذه الكتب من الطرق المذكورة ، وأذكر ما وقع من الأسانيد بالطرق المذكورة بطريق الأداء فقط حسبما صح عندي من أخبار الأئمة قراءة قراءة ورواية رواية وطريقاً طريقاً“⁷⁸ ، واكتفى المرعشي بذكر أسمائهم من غير إطالة كما فعل ابن الجزري ، قال المرعشي : ”أما الأئمة العشرة فهم : نافع المدني ، وابن كثير المكي ، وهما الحرمان والحجازيان ، وأبو عمرو البصري ، وابن عامر الشامي الدمشقي ، وعاصم ، وحمزة ، وعلي الكسائي ، الثلاثة كوفيون ، ... وثامنهم يعقوب البصري ، وتاسعهم أبو جعفر المدني ، وهو يزيد ابن القعقاع ، وعاشرهم خلف البغدادي“⁷⁹ ، وعدَّد الرواة لكل القراء ، واختياره لرواة أبي جعفر جاء كما عمله ابن الجزري في التحبير⁸⁰ ، قال المرعشي : ”وأنا

74 تهذيب القراءات : 112.

75 تهذيب القراءات : 110.

76 تهذيب القراءات : 110.

77 ينظر : تهذيب القراءات : 114.

78 النشر : 1/98.

79 تهذيب القراءات : 114.

80 تحبير التيسير : 1/112.

اختار... من رواية أبي جعفر من اختاره ابن الجزري في التحبير ، وهو عيسى ابن وردان وسليمان ابن الجمار“⁸¹.

قسم المرعشي القراءات على قسمين:

1. ما لا يختلف المعنى باختلافها ؛ بل تختلف بها صفة النطق ، وقال عنها : إنَّ هذه القراءات تسمَّى أداءً وأصلاً.

2. وإلى ما يختلف باختلافها المعنى ، مثل قراءة يعلمون وتعلمون ، ومالك ومالك ، وفاكهين وفاكهين⁸².

وتابع المرعشي ابن الجزري في ما ذهب إليه في قراءة خلف ، وأخذ بالقراءة التي توافق قراءة حمزة ، قال المرعشي : ”ولا أذكر أصلاً قراءة خلف لنفسه ، لما قال ابن الجزري في النشر : تتبع اختيار خلف ، فلم أره يخرج عن قراءة الكوفيين بحرف واحد“⁸³ ، وهذا ما يمكن أن نقف عليه في كتاب النشر ؛ فإنِّي تتبعت قراءة خلف في سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام ، فتبين أنَّ ابن الجزري لا يذكر خلفاً إلا ومعه حمزة⁸⁴ ، إلا في قوله تعالى ﴿يَبْصُطُ﴾ [البقرة : 245] ، ورد ذكره منفرداً ، قال ابن الجزري : ”وَاخْتَلَفُوا فِي ﴿يَبْصُطُ﴾ هُنَا [أي : في البقرة] ، وَفِي ﴿الْحَلَقِ بِصُطَّةٍ﴾ فِي الْأَعْرَافِ [69] ، فَقَرَأَ خَلْفٌ لِنَفْسِهِ ، وَعَنْ حَمْزَةَ وَالْدُّورِيِّ عَنْ أَبِي عَمْرٍو وَهَشَامٍ وَرُوَيْسٍ بِالسَّيْنِ فِي الْحَرْفَيْنِ“⁸⁵ ، وانفرد بهذه الرواية فارس بن أحمد ، قال ابن الجزري : ”وَأَنْفَرَدَ فَارِسُ بْنُ أَحْمَدَ فِي مَا قَرَأَهُ عَلَيْهِ الدَّانِيُّ بِالْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا السَّيْنِ وَالصَّادَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ مِنْ رِوَايَةِ خَلْفٍ ، وَلَا أَعْلَمُ أَحَدًا رَوَى ذَلِكَ عَنْ خَلْفٍ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقِ سِوَاهُ“⁸⁶ ، وهذه الرواية توحى أنَّ ابن الجزري يحافظ على مقولته في قراءة خلف بعدم مخالفتها لقراءة حمزة ،

81 تهذيب القراءات : 115.

82 ينظر النشر : 1/29 30 ، تهذيب القراءات : 118.

83 تهذيب القراءات : 116.

84 ينظر : النشر : 216 ، 215 ، 209 و226 ، 225 ، 223 ، 219 ، 217 و227.

85 النشر : 2/228.

86 النشر : 2/228.

وعليه يمكن القول إنَّ المرعشي أهمل ذكر قراءة خلف مفردة متأثراً بموقف ابن الجزري⁸⁷.

ونقل المرعشي من كتاب النشر ما أخذ به ابن الجزري في صيغة الاستعاذة ، حيث يقول : ”إِنَّ الْمُخْتَارَ لِجَمِيعِ الْقُرَّاءِ مِنْ حَيْثُ الرِّوَايَةُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“⁸⁸ ، وقال أيضاً : ”مَحَلُّهَا وَهُوَ قَبْلَ الْقِرَاءَةِ إِجْمَاعًا ، وَلَا يَصِحُّ قَوْلٌ بِخِلَافِهِ“⁸⁹.

وخصَّص المرعشي للبسملة فضلاً بيَّن فيه محلها في القرآن الكريم ، ونقل قول صاحب كتاب المكرر الذي قال فيه : ”أجمع القراء في إثبات البسملة أوَّل الْفَاتِحَةِ ، سواء ابتدأ بها القارئ أو وصلها بـ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس:1] ، وعلى تركها في أوَّل براءة ، سواء ابتدأت بها أو وصلتها بالأنفال ، وكذلك اتفقوا أيضاً على البسملة في ابتداء كلِّ سورة غير براءة“⁹⁰ ، أما سورة براءة ففيها خلاف ، فنقل المرعشي قول ابن الجزري : ”قُلْ مَنْ تَعَرَّضَ لِلنَّصِّ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ بِهَا ، وَلَمْ أَرِ فِيهَا نَصًّا لِأَحَدٍ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ ، وَظَاهِرُ إِطْلَاقِ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْأَدَاءِ بِالتَّخْيِيرِ فِيهَا ... وَإِلَى مَنْعِهَا جَنَحَ أَبُو إِسْحَاقَ الْجَعْفَرِيُّ“⁹¹.

2. ومن مظاهر تأثر المرعشي بكتاب النشر ما يرويه عنه بالواسطة ، فيأخذ عن ابن الحاجب قولاً بواسطة النشر ، قال المرعشي : قال ابن الجزري في النشر : قال ابن الحاجب : ”القراءات السبع متواترة في ما ليس من قبيل الأداء ، وقد نصَّ على ذلك أئمة الأصول ، ولا نعلم أحداً تقدم ابن الحاجب إلى ذلك“⁹² ، ورأي ابن الجزري في القراءات السبع أنها متواترة ، آخذاً بما ذهب إليه أبو عمرو بن

87 قال ابن الجزري في النشر : 2/261 : ”واختلفوا في {أَنَّهُ إِذَا جَاءَتْ} [الأنعام 109] فقرأ ابن كثير والبصريان وخلف بكسر الهمزتين“ ، واكتفى المرعشي بالقول : ”قرأ ابن كثير وأبو عمرو... بكسر الهمزتين“ . (تهذيب : 479).

88 النشر : 1/243.

89 النشر : 1/253 ، ينظر : تهذيب القراءات : 129.

90 المكرر فيما تواتر من القراءات السبع وتحرر : 1/27.

91 النشر : 1/266 ، ينظر : تهذيب القراءات : 131 ، وذكر المرعشي رأي الجعبري الذي لم يفصح عنه ابن الجزري بقوله : ”يعني قال الجعبري : أنه لا يجوز البسملة في أواسطها ، كما لا يجوز في أوَّلها“ ، قال الجعبري : ”اتفق السبعة على البسملة أوَّل كلِّ سورة ابتدؤوا بها أو تقدروا ، إلا براءة“ (كنز المعاني : 2/192).

92 تهذيب القراءات : 118.

الْحَاجِبِ ، قال في النشر : إِنَّ ”السَّبْعَةَ مُتَوَاتِرَةً فِي مَا لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ الْأَدَاءِ: كَالْمَدِّ، وَالْإِمَالَةِ، وَتَخْفِيفِ الْهَمْزِ وَنَحْوِهِ ، وَهُوَ وَإِنْ أَصَابَ فِي تَفْرِيقِهِ بَيْنَ الْخِلَافَيْنِ فِي ذَلِكَ كَمَا ذَكَرْنَاهُ فَهُوَ وَاهِمٌ فِي تَفْرِيقِهِ بَيْنَ الْحَالَتَيْنِ نَقْلِهِ وَقَطْعِهِ بِتَوَاتُرِ الْإِخْتِلَافِ اللَّفْظِيِّ دُونَ الْأَدَائِيِّ ، بَلْ هُمَا فِي نَقْلِهِمَا وَاحِدٌ وَإِذَا ثَبَتَ تَوَاتُرُ ذَلِكَ كَانَ تَوَاتُرُ هَذَا مِنْ بَابِ أَوَّلَى ، إِذِ اللَّفْظُ لَا يَقُومُ إِلَّا بِهِ ، أَوْ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِوُجُودِهِ ، وَقَدْ نَصَّ عَلَى تَوَاتُرِ ذَلِكَ كُلِّهِ أَيْمَةُ الْأُصُولِ كَالْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ بْنُ الطَّيِّبِ الْبَاقِلَانِيُّ فِي كِتَابِهِ الْإِنْتِصَارِ وَغَيْرِهِ ، وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا تَقَدَّمَ ابْنَ الْحَاجِبِ“⁹³ ، وقول ابن الحاجب : ”القراءات السبع متواترة ، في ما ليس من قبيل الأداء ، كالمَدِّ والإِمَالَةِ وتخفيف الهمز ونحوه ، لنا لو لم تكن لكان بعض القرآن غير متواتر“⁹⁴ ، فيظهر التقاء المرعشي بما جاء في كتاب النشر ثقة بصاحبه.

وتكرر نقل المرعشي عن الداني بواسطة ابن الجزري ، فيقول عن تواتر أبعاض القرآن : ”قال في النشر نقلاً عن الداني : فإذا قرأ القرآن بقراءة واحدة أو رواية واحدة ، فإنما قرأ بعض القرآن ، لا كله“⁹⁵ ، ولتوثيق ذلك أذكر قول الداني من الأحرف السبعة ، والذي جاء فيه ”فإذا قرأ القارئ بقراءة من قراءات الأئمة وبرواية من رواياتهم فإنما قرأ ببعضها لا بأكملها“⁹⁶ ، وصرَّح المرعشي بتبنيه هذا الرأي الذي قال به ابن الجزري ، بقوله : ”إن قلت : إذا كان جميع القراءات المتواترة أبعاض القرآن ؛ كان كلها حقاً في نفس الأمر“⁹⁷ ، وقال ابن الجزري في النشر : ”كُلُّ مَا صَحَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَ قَبُولُهُ ، وَلَمْ يَسَعْ أَحَدًا مِنَ الْأُئِمَّةِ رَدُّهُ وَلَزِمَ الْإِيمَانُ بِهِ ، وَإِنْ كُلُّهُ مُنْزَلٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ، إِذْ كُلُّ قِرَاءَةٍ مِنْهَا مَعَ الْأُخْرَى بِمَنْزِلَةِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهَا كُلِّهَا وَاتِّبَاعُ مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنَ الْمَعْنَى عِلْمًا وَعَمَلًا ، وَلَا يَجُوزُ تَرْكُ مُوجِبِ إِحْدَاهُمَا لِأَجْلِ الْأُخْرَى ظَنًّا أَنَّ ذَلِكَ تَعَارُضٌ“⁹⁸.

93 النشر : 1/30.

94 مختصر منتهى السؤل (لابن الحاجب) : 1/377.

95 النشر : 1/30.

96 الأحرف السبعة (للداني) : 52.

97 تهذيب القراءات : 124.

98 النشر : 1/51.

من المصاحف الأئمة ولو تقديراً¹⁰²، وهي شروط القراءة الصحيحة التي يُتَعَبَّدُ بها ، قال في النشر : ”كُلُّ قِرَاءَةٍ وَافَقَتْ الْعَرَبِيَّةَ وَلَوْ بَوَجهٍ، وَوَافَقَتْ أَحَدَ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ وَلَوْ اخْتِمَالاً وَصَحَّ سَنَدُهَا، فَهِيَ الْقِرَاءَةُ الصَّحِيحَةُ الَّتِي لَا يَجُوزُ رَدُّهَا وَلَا يَحِلُّ إِنكَارُهَا“¹⁰³ ، وأكد ابن الجزري هذه الشروط في كتابه تحبير التيسير بقوله : ”الضابط الصحيح للقراءات والحد الجامع لما يقرأ به من الروايات ، كل ما وافق أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً ، ووافق العربية ولو بوجه ، وصح إسنادا سواء كان عن هؤلاء السبعة أم العشرة أم غيرهم“¹⁰⁴ ، ”والثانية : ما لم يتواتر نقلها عن النبي ﷺ ، ثبت بطريق الأحاد ، وهذه هي القراءة الشاذة“¹⁰⁵ ، أي : كل قراءة فقدت ركناً فهي شاذة ، قال ابن الجزري : ”وَمَتَى اخْتَلَّ رُكْنٌ مِنْ هَذِهِ الْأَرْكَانِ الثَّلَاثَةِ أُطْلِقَ عَلَيْهَا ضَعِيفَةٌ أَوْ شَاذَةٌ أَوْ بَاطِلَةٌ، سَوَاءٌ كَانَتْ عَنِ السَّبْعَةِ أَمْ عَمَّنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْهُمْ ، هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَ أئِمَّةِ التَّحْقِيقِ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلَفِ“¹⁰⁶ ، وقال ابن الجزري في التحبير : ”ومتى اختلَّ ركنٌ من هذه الثلاثة في حرف حَكِمَ عليه بالشذوذ“¹⁰⁷ .

وترتيب التهذيب جاء على نسق كتاب النشر ، فكلاهما بنى كتابه على قسمين : الأول في الأصول ، والثاني في الفرش ، وفي كلا القسمين نلمح أثر ابن الجزري في كتاب المرعشي تهذيب القراءات ، وتأييداً لهذا النهج يبدو أن المرعشي أخذ عن شيخ القراء الإمام ابن الجزري كثيراً من الأفكار ، وأثر ذلك واضح في كتاب التهذيب ، فقد نقل المرعشي في قسم الأصول عدداً من النصوص من النشر والتحبير ، وقبل الخوض في رصد النصوص من كتابي ابن الجزري ، أجد من المناسب أن أذكر عددا من الملاحظ حول هذا القسم ، منها:

102 تهذيب القراءات : 122 ، قال المهدوي : ”فالقراءة المستعملة التي لا يجوز ردها ما اجتمع فيها ثلاثة أشياء : أحدها : موافقة خطِّ المصحف ، والآخر : كونها غير خارجة عن لسان العرب ، والثالث : ثبوتها بالنقل الصحيح ، فما وَزَدَ من القرآن على هذا الترتيب وجب قبوله“ ، (بيان السبب الموجب لاختلاف القراءات وكثرة الطرق والروايات : 149).

103 النشر : 1/9 .

104 تحبير التيسير : 1/92 .

105 تهذيب القراءات : 122 .

106 النشر : 1/9 .

107 تحبير التيسير : 1/92 .

1. قسم المرعشي هذا القسم على ثلاثة عشر باباً ، وجعل في كل باب فصولا ، وجاء الفصل الثالث عشر في الياءات غير المرسومة في أواخر الكلم ، والباب الأول في كيفية الوقف على أواخر الكلم ، وفي النشر اثنا عشر باباً أولها باب المد وآخرها باب مذهبهم في ياءات الإضافة ، وباستعراض ما في الكتابين يظهر للناظر توافق العناوانات في كليهما ، مع اختلاف طفيف بينهما ، وفي الجدول الآتي يمكن أن نقف على العلاقة بينهما:

النشر	التهذيب
باب الإدغام الكبير	الباب الخامس في ذكر الإدغام والإظهار
باب مذهبهم في النون الساكنة والتنوين	فصل في أحكام النون الساكنة والتنوين
باب مذهبهم في الفتح والإمالة	باب مذهبهم في الفتح والإمالة
باب هاء الكناية	باب هاء الكناية
باب مذهبهم في ترقيق الرءات وتفخيمها	باب مذهبهم في تفخيم الرءات وترقيقها
باب ذكر تغليظ اللامات	باب تغليظ اللامات وترقيقها
باب الوقف على مرسوم الخط	باب الوقف على مرسوم الخط
الوقف والابتداء	باب كيفية الوقف على أواخر الكلم
باب الممد والقصر	باب في المد والقصر لحروف المد وحرفي اللين
باب الهمزتين المجتمعتين من كلمة	باب في تسهيل الهمزات
باب الهمز المفرد	باب في ذكر مذهب حمزة وهشام في تغيير الهمز

وبالرجوع إلى الكتابين يقف القارئ على اهتمام المرعشي بتقسيم الموضوع واستيفائه تحت عناوانات جزئية كثيرة ، ففي باب الإدغام قُسِّمَ على خمسة عشر قسماً ، بمعنى : أن القارئ يحصل على ما يريد بلا كبير عناء ، خلاف ما في النشر الذي كثيراً ما يستوفي التفاصيل والروايات ، مما يُشكِّلُ صعوبةً على القارئ.

ومن مظاهر هذا التأثير أيضاً نُقِلَ باب هاء السكت من النشر والتجوير بإيجاز ، قال ابن الجزري في النشر : ” مَا إِسْتَفْهَامِيَّةُ الْمَجْزُورَةُ بِحَرْفِ الْجَرِّ وَوَقَعَتْ فِي

خَمْسَ كَلِمَاتٍ عَمَّ ، و فِيمَ ، و بِمَ ، و لَمْ ، و مِمَّ ¹⁰⁸ ، قال المرعشي : ”وَذَكِّرْ فِي النِّشْرِ : أَنَّ زِيَادَةَ هَاءِ السَّكْتِ فِي مَا الِاسْتِفْهَامِيَةِ الْمَجْرُورَةِ بِحَرْفِ الْجَرِّ عِنْدَ الْوَقْفِ عَلَيْهَا ؛ لِلْبَزِيِّ وَيَعْقُوبَ بِخُلْفٍ عَنْهُمَا“ ¹⁰⁹.

قال في التحجير : ”وتفرد البزي ويعقوب بزيادة هاء السكت عند الوقف على ما إذا كانت استفهاما ووليها حرف جر نحو : قوله تعالى : ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُونْ ﴾ [البقرة : 91] و ﴿ لَمْ تَعْطُونْ ﴾ [الأعراف : 16] و ﴿ فِيمَ أَنْتَ ﴾ [النازعات : 43] و ﴿ مِمَّ خُلِقَ ﴾ [الطارق : 5] و ﴿ بِمَ يَرْجِعُ الْمُزْسَلُونَ ﴾ [النمل : 35] و ﴿ عَمَّ يَسَاءَلُونَ ﴾ [النبا : 1] وشبهه لك ، فيقفان : فلمه ولمه وفيمه وممه وفبمه وبمه وعمه ، ووقف الباقون على الميم ساكنة“ ¹¹⁰ ، وقال ابن الجزري : ”فَاخْتَلَفُوا فِي الْوَقْفِ عَلَيْهَا بِالْهَاءِ عَنْ يَعْقُوبَ وَالْبَزِيِّ“ ¹¹¹ ، أليس هذا مظهراً من مظاهر تأثير ابن الجزري في مؤلفات المرعشي؟

وقدّم ابن الجزري مادة مفصلة عن المدّ ، خالية من التكرار والإطناب والإسهاب الذي غلب على كتاب النشر ، ويُمكنُ أَنْ نُلْحَظَ تأثير النشر في التهذيب من الجدول الآتي:

التهذيب	النشر
الباب الثاني في المدّ والقصر	باب المدّ والقصر
الفصل الأول : في مدّ حروف المدّ	عنوان فرعي : مراتب المدّ
سبب زيادة المدّ على المدّ الطبيعي	عنوان فرعي : اختلاف القراء في مراتب المدّ
السبب اللفظي : القسم الأول ، القسم الثاني	المدّ الساكن للعروض
تتمة في زيادة مدّ البدل لورش	فصل : فيما وقع فيه حرف المدّ بعد الهمز
السبب المعنوي لزيادة المدّ	فصل : مدّ التعظيم

¹⁰⁸ تهذيب القراءات : 353 ، وينظر أصل النص في النشر : 2/134.

¹⁰⁹ تهذيب القراءات : 353 ، وفي استخدام المرعشي لفظة (ذكر) دلالة على تصرفه في النص.

¹¹⁰ تحجير التيسير : 1/266 ، وزاد المرعشي عليه (... بلا زيادة الهاء اتباعاً للرسم).

¹¹¹ النشر : 2/134.

الفصل الثاني : في مدّ حرفي اللين	قواعد مهمة في المدّ

ويمكن أن نلمح من النصين الآتيين أثر ابن الجزري واضحاً في التهذيب:

نص من التهذيب القراءات	نص من النشر في القراءات العشر
البَابُ الثَّانِي فِي الْمَدِّ وَالْقَصْرِ وَالْمَدُّ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ زِيَادَةِ الْمَدِّ فِي حُرُوفِ الْمَدِّ لِأَجْلِ هَمْزٍ أَوْ سَاكِنٍ بَعْدَهَا. وَالْقَصْرُ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْكِ تِلْكَ الزِّيَادَةِ. وَقَدْ يَسْتَعْمَلُ الْمَدُّ فِي إِثْبَاتِ حُرُوفِ الْمَدِّ. سَبَبُ الزِّيَادَةِ عَلَى الْمَدِّ فِي حُرُوفِ الْمَدِّ لَفْظِيٌّ، وَمَغْنَوِيٌّ. أَمَّا اللَّفْظِيُّ فَهُوَ قِسْمَانِ : الْقِسْمُ الْأَوَّلُ : هَمْزَةٌ بَعْدَ حُرُوفِ الْمَدِّ فِي كَلِمَتِهِ أَوْ فِي كَلِمَةٍ أُخْرَى ... الْقِسْمُ الثَّانِي : أَنْ يَقَعَ بَعْدَ حَرْفِ الْمَدِّ سَاكِنٌ ، وَهُوَ نَوْعَانِ : الْأَوَّلُ : السَّاكِنُ اللَّازِمُ .	بَابُ الْمَدِّ وَالْقَصْرِ وَالْمَدُّ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ زِيَادَةِ مَطٍّ فِي حَرْفِ الْمَدِّ عَلَى الْمَدِّ الطَّبِيعِيِّ ، وَهُوَ الَّذِي لَا يَقُومُ ذَاتُ حَرْفِ الْمَدِّ دُونَهُ. وَالْقَصْرُ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْكِ تِلْكَ الزِّيَادَةِ وَإِنْقَاءِ الْمَدِّ الطَّبِيعِيِّ عَلَى خَالِهِ ، وَتَقْدَمُ ذِكْرُ حُرُوفِ الْمَدِّ وَهِيَ الْحُرُوفُ الْجَوْفِيَّةُ "الْأَلْفُ" ، وَلَا تَكُونُ إِلَّا سَاكِنَةً ، وَلَا يَكُونُ قَبْلُهَا إِلَّا مَفْتُوحٌ "وَالْوَاوُ" السَّاكِنَةُ الْمَضْمُومُ مَا قَبْلُهَا "وَالْيَاءُ" السَّاكِنَةُ الْمَكْسُورُ مَا قَبْلُهَا ، وَتِلْكَ الزِّيَادَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا لِسَبَبٍ .

4. وتأكيذاً على تأثر المرعشي بابن الجزري في كتابه تهذيب القراءات ، هذه مجموعة من النصوص في موضوعات مختلفة ، ولأغراض كثيرة ، اخترتها لتأييد ذلك الأثر ، منها :

1. الروم والإشمام : ، قال ابن الجزري : "قَوْلُهُمْ لَا يَجُوزُ الرُّومُ، وَالْإِشْمَامُ فِي الْوَقْفِ عَلَى هَاءِ التَّأْنِيثِ إِنَّمَا يُرِيدُونَ بِهِ إِذَا وَقَفَ بِالْهَاءِ بَدَلًا مِنْ هَاءِ التَّأْنِيثِ ؛ لِأَنَّ الْوَقْفَ حِينَئِذٍ إِنَّمَا هُوَ عَلَى حَرْفٍ لَيْسَ عَلَيْهِ إِعْرَابٌ، بَلْ هُوَ بَدَلٌ مِنَ الْحَرْفِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ الْإِعْرَابُ ، أَمَّا إِذَا وَقَفَ عَلَيْهِ بِالتَّاءِ اتِّبَاعًا لِخَطِّ الْمُصَحَّفِ" ¹¹² ، وقال السيوطي : "قَيَّدَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ هَاءَ التَّأْنِيثِ بِمَا يَوْقِفُ عَلَيْهَا بِالْهَاءِ بِخِلَافِ مَا يَوْقِفُ عَلَيْهَا بِالتَّاءِ لِلرَّسْمِ" ¹¹³ ، وقال علي القاري : "أَعْلَمُ أَنَّ الرُّومَ وَالْإِشْمَامَ لَا يَدْخُلَانِ فِي هَاءِ التَّأْنِيثِ ، وَلَا فِي مِيمِ الْجَمْعِ ، وَلَا فِي الْحَرَكَةِ الْعَارِضَةِ" ¹¹⁴ ،

112 النشر: 2/126.

113 الإيتقان : 1/238 ، ينظر : تهذيب القراءات : 138.

114 المنح الفكرية : 318.

ووضح المرعشي كلام علي القاري بقوله : ”والمراد بميم الجمع ما يؤصل بواو عند بعض القراء ، فإنها حينئذٍ محركة ، فإذا وقف عليها لذلك البعض ؛ تحذف الصلة وتُسكَّن الميم بلا روم ولا إشماء ، والمراد بالحركة العارضة هي : الحركة العارضة لالتقاء الساكنين“¹¹⁵ ، وهذا مثال على تأثير ابن الجزري في كتاب التهذيب للمرعشي .

2. المد : نقل المرعشي في التهذيب نصاً من النشر عن طريق علي القاري يبين فيه مقدار المد في ﴿جَاءَ﴾ [النساء : 43] و ﴿قُولُوا آمَنَّا﴾ [البقرة : 135] وما جاء على شاكلتهما¹¹⁶ ، قال ابن الجزري : ”أما المد للساكن اللازم في قسميه ... فإنَّ القُرَاءَ يُجْمَعُونَ عَلَى مَدِّهِ مُشَبَّعًا قَدْرًا وَاحِدًا مِنْ غَيْرِ إِفْرَاطٍ ... فَالْمُحَقَّقُونَ يَمُدُّونَ عَلَى قَدَرِ أَرْبَعِ أَلْفَاتٍ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَمُدُّ عَلَى قَدَرِ ثَلَاثِ أَلْفَاتٍ“¹¹⁷ .

وأخذ المرعشي من النشر مدَّ المبالغة والمنسوب لحمزة ، قال ابن الجزري : ”قَدْ وَرَدَ مَدُّ الْمُبَالَغَةِ لِلنَّفْيِ فِي لَا الَّتِي لِلتَّبَرُّثِ فِي نَحْوِ ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة : 2] ، ﴿لَا شَيْءَ فِيهَا﴾ [البقرة : 71] ، ﴿لَا مَرَدَّ لَهُ﴾ [الروم : 43] ، ﴿لَا جَرَمَ﴾ [هود : 22] ، عَنْ حَمْزَةٍ“¹¹⁸ .

3. الهمز : قال تعالى ﴿ءَأَنْذَرْتَهُمْ﴾ [البقرة : 6] ، يس : 10 ، اختلف القراء في الهمزة في هاتين الآيتين ومثلهما ، ففي رواية عن ورش أنه يبدلها ألفاً¹¹⁹ ، قال في النشر : ”فَعَلَى قَوْلِ رُوَاةِ الْبَدَلِ يَمُدُّ مُشَبَّعًا ؛ لِالْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ“¹²⁰ ، ووضح المرعشي ما جاء عن النشر بقوله : ”يعني : يمدُّ الألف المبدلة مدّاً زائداً ؛ إذا وقع ساكن بعدها“¹²¹ ، ولم يكتفِ المرعشي بما روي ؛ بل رغب في التأكد من الرواية عن ورش في الآيتين المذكورتين فاستعان بنص الداني عن طريق ابن الجزري ، قال في

115 تهذيب القراءات : 138 .

116 ينظر : المنح الفكرية : 232 ، تهذيب القراءات : 145 .

117 النشر : 1/317 .

118 النشر : 1/345 ، ينظر : تهذيب القراءات : 153 .

119 ينظر : تهذيب القراءات : 162 .

120 النشر : 1/363 .

121 تهذيب القراءات : 162 . وينظر : النشر : 1/375 .

النشر : ”قَالَ فِي الْجَامِع : إِنَّ الْخَاقَانِيَّ ، وَأَبَا الْفَتْحِ وَأَبَا الْحَسَنِ اسْتَنْوَاهَا ، فَجَعَلُوا الثَّانِيَةَ مِنْهُمَا يَاءً مَكْسُورَةً مَحْضَةً الْكُسْرَةِ“¹²² ، واختلف القراء في الهمزتين ؛ بين التحقيق وبين التسهيل ، قال ابن الجزري : ”وَقَرَأَ الْبَاقُونَ ، وَهُمْ ابْنُ عَامِرٍ ، وَعَاصِمٌ ، وَحَمَزَةٌ ، وَالْكَسَائِيُّ ، وَرَوَّحٌ بِتَحْقِيقِ الْهَمْزَتَيْنِ جَمِيعًا فِي الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ“¹²³ .

وحدث خلاف بين القراء حول مذهب أبي عمرو بن العلاء الذي أسقط إحدى الهمزتين ، وخلاف القراء حاصل في تعيين الهمزة الساقطة ، الأولى أم الثانية؟ واستنتج المرعشي من كلام ابن الجزري أَنَّ الساقط هو الهمزة الثانية ، قال في النشر : ”اِخْتَلَفَ أَهْلُ الْأَدَاءِ فِي تَعْيِينِ إِحْدَى الْهَمْزَتَيْنِ الَّتِي أَسْقَطَهَا أَبُو عَمْرٍو وَمَنْ وَافَقَهُ ، فَذَهَبَ أَبُو الطَّيِّبِ بْنُ غَلْبُونَ ... إِلَى أَنَّ السَّاقِطَةَ هِيَ الثَّانِيَةُ ... وَذَهَبَ سَائِرُ أَهْلِ الْأَدَاءِ إِلَى أَنَّهَا الْأُولَى ... وَهُوَ الْقِيَاسُ فِي الْمِثْلَيْنِ“¹²⁴ .

قال المرعشي : ”وَتَظْهَرُ فَائِدَةُ هَذَا الْخِلَافِ فِي الْمَدِّ قَبْلَ الْهَمْزَتَيْنِ ، فَمَنْ قَالَ بِإِسْقَاطِ الْأُولَى كَانَ الْمَدُّ عِنْدَهُ مِنْ قَبِيلِ الْمُتَفَصِّلِ ، وَمَنْ قَالَ بِإِسْقَاطِ الثَّانِيَةِ كَانَ عِنْدَهُ مِنْ قَبِيلِ الْمُتَصِّلِ“¹²⁵ .

المطلب الثاني: موقف المرعشي مما نقله عن النشر والتجوير

من سمات منهج المرعشي في كتابه تهذيب القراءات الابتعاد عن التكرار والإطناب والمسامحات ؛ ويتصرف أحياناً في نصوص من نصوص النشر ، بالتلخيص أو الحذف ؛ ليحافظ على نهجه هذا ، لاسيما ما يثقل الكتاب من تلك النصوص ، والتي يرى أَنَّ حذفها لا يغير جوهر النص وحقيقته ؛ بل يهذه ويوضحه .

¹²² النشر : 1/385 ، قال الداني : ”واستثنى لنا الخاقاني وأبو الفتح وأبو الحسن ، في روايته عن ورش من جميع الباب موضعين ، وهما قوله في [البقرة 31] {هؤلاء إن كنتم} ، وفي النور : {على البغاء إن أردن} [النور : 33] فرووهما عن قراءتهم بخلاف الترجمتين المتقدمتين بتحقيق الهمزة الأولى ، وجعل الثانية ياء مكسورة محضة الكسرة ” (جامع البيان : 2/531) ، وينظر : التذكرة في القراءات الثمان : 74 ، تهذيب القراءات : 171 .

¹²³ النشر : 1/389 ، ينظر : التذكرة (ابن غلبون) : 1/152 .

¹²⁴ النشر : 1/383 ، ينظر : التذكرة (لابن غلبون) 80 ، تهذيب القراءات : 172 .

¹²⁵ النشر : 1/383 .

ولم يكن المرعشي ناقلاً للنصوص حسب ، بل كان ناقداً وموضحاً للغامض المجمل ، ويتصرف بما يتلائم مع الفكرة التي يرغب في إيصالها ، ولا ينحصر موقفه بنص معين ؛ بل يظهر منهج المرعشي المبني على الزيادة أو النقصان في أكثر من نص ، ومن هذه النصوص : قول ابن الجزري في التحجير : ”وتفرد يعقوب وحده في الوقف بهاء السكت أيضاً على قوله هو وهي كيف وقعا ، وكذلك على كل اسم مشدد نحو: عَلِيٍّ وَإِلَيَّ وَلَدَيَّ وَعَلَيْهِنَّ وَمَنْهَنَّ وَمَنْ كِيدُكُنَّ ، على قول عامة أهل الأداء“¹²⁶ ، أعاد المرعشي ترتيب هذا النص دون مساس بمضمونه ، قال في التحجير : ”وتفرد يعقوب وحده في الوقف على هو وهي كيف وقعا ؛ بزيادة هاء السكت عليهما ، فيقف : هُوَ وَهِيَ ، وكذا إذا وقف على كل اسم مشدد ، يزيد فيه هاء السكت نحو : ﴿عَلِيٍّ﴾ و ﴿إِلَيَّ﴾ و ﴿لَدَيَّ﴾ و ﴿عَلَيْهِنَّ﴾ [البقرة :228] و ﴿مَنْهَنَّ﴾ [البقرة :260] و ﴿مَنْ كِيدُكُنَّ﴾ [يوسف :28] على قول عامة أهل الأداء“¹²⁷ ، وعلق عليه ، بقوله : ”أقول : لعل المراد المشدد المبني على الفتح ، كما في الأمثلة المذكورة“¹²⁸ ، وأضاف إلى التعليق السابق قوله : ”وقف الباقون بالإسكان بلا هاء ، إتباعاً للرسم إلا هيته في القارة“¹²⁹ ، وقال المرعشي عما في سورة القارة : ”قرأ حمزة ويعقوب ﴿مَا هِيَ﴾ [القارة :10] بغير ياء ساكنة بعد الياء في الوصل ، والباقون ما هيته بإثباتها ، ولا خلاف في إثباتها في الوقف ، والهاء هنا هاء سكت“¹³⁰ ، وقال المرعشي عن اختلاف يعقوب في قوله تعالى : ﴿خَيْرًا يَرَهُ﴾ و ﴿شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة :7و8] : ”اختلف عن يعقوب ، فزوي عنه اختلاس ضمّ الهاء ، وروي عنه وصل الواو الساكن إليه“¹³¹ ، وكلام المرعشي هو تلخيص لكلام ابن الجزري¹³² ، ولم يكتفِ المرعشي بتلخيصه هذا ؛ بل ذهب إلى شرح مصطلح الاختلاس الوارد عن يعقوب بقوله : ”والمراد من الاختلاس ... ترك

126 تحبير التيسير : 1/266

127 تهذيب القراءات : 354.

128 المصدر نفسه : 354.

129 المصدر نفسه : 354.

130 تهذيب القراءات : 831.

131 تهذيب القراءات : 831.

132 ينظر : النشر : 1/312.

اختلاس ضمّ الهاء ؛ لا تبعيض الحركة ، والباقون بضمّ الهاء ، وبوصل هاء ساكنة ، ولا خلاف بينهم أنّ الهاء ساكنة فيهما في الوقف“¹³³.

ومن أقوال ابن الجزري التي أضاف إليها المرعشي ما يوضحها ؛ قوله في التحجير : ”واختص رويس عنه بِالْوَقْفِ بِالْهَاءِ عَلَى ﴿يَا وَيْلَتَى﴾ [هود : 62] وَ﴿يَا أَسْفَى﴾ [يوسف : 84] وَ﴿يَا حَسْرَتِي﴾ [الزمر : 56] وَثُمَّ نَحْوُ ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ﴾ [الإنسان : 20]“¹³⁴ ، لكنّ المرعشي جاء به في التهذيب على نحو آخر : ”واختص رويس عَنْ يَعْقُوبَ بِالْوَقْفِ بِهَاءِ السَّكْتِ عَلَى ﴿يَا وَيْلَتَى﴾ [المائدة : 31] ، وَهُدُود : 72 ، وَالْفِرْقَان : 32] ، وَ﴿يَا أَسْفَى﴾ [يوسف : 84] ، وَ﴿يَا حَسْرَتِي﴾ [الزمر : 56] وَعَلَى ثَمَّ نَحْوُ {وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ} [الإنسان : 20] ، فيقول : يَا وَيْلَتَاهُ وَيَا أَسْفَاهُ وَيَا حَسْرَتَاهُ وَثَمَّةُ“¹³⁵ ، ثُمَّ قَالَ : ”وقف الباكون بلا هاء إتباعاً للرسم“¹³⁶.

وقال في التحجير : ”قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ : ﴿هَادٍ﴾ [الرعد : 33] وَ﴿وَالِ﴾ [الرعد : 11] وَ﴿وَاقٍ﴾ [غافر : 21] ﴿مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [الرعد : 34] بِالتَّنْوِينِ فِي الْوَصْلِ ؛ فَإِذَا وَقَفَ وَقَفَ بِالْيَاءِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ الْأَحْرَفِ حَيْثُ وَقَعَتْ لَا غَيْرَ ، وَالْبَاقُونَ يَصْلُونَ بِالتَّنْوِينِ وَيَقْفُونَ بِغَيْرِ يَاءٍ“¹³⁷ ؛ لكنّ المرعشي رتبته بالشكل الآتي : ”وقف ابن كثير في هذه الكلمات الأربع بالياء حيث وقعت لا غير ، والباكون بغير ياء ، فدخل في الباقي يعقوب وأبو جعفر“¹³⁸ ، تاركاً التصريح بقراءة التنوين في الوصل ؛ لأنّه مما يُفْهَمُ حكماً.

ونقل المرعشي من النشر نصاً طويلاً عن الهمز المتحرك الذي تحرك ما قبله¹³⁹ ، ومن أنواعه ، أن يكون الهمز مفتوحاً بعد فتح ، قرأ نَافِعٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ بِسَهْلٍ الهمزة

133 تهذيب القراءات : 831.

134 تحجير التيسير : 1/266.

135 تهذيب القراءات : 355.

136 تهذيب القراءات : 355.

137 تحجير التيسير : 1/432.

138 تهذيب القراءات : 367.

139 النشر : 1/188.

حينئذ بَيْنَ بَيْنَ ، أي : بين الهمزة والألف في ﴿أَرَأَيْتَ﴾ [] ﴿أَرَأَيْتَكُمْ﴾ [الأنعام 40:] ، ﴿أَرَأَيْتُمْ﴾ [الأنعام 46:] ، ﴿أَرَأَيْتَ﴾ [الكهف 63:] ، ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ [النجم 33:] ، ﴿أَفَرَأَيْتَ﴾ [مريم 77:] حَيْثُ وَقَعَ ، وروى البعض عَنِ الْأَزْرَقِ عَنْ وَرْشٍ إِبْدَالَهَا أَلْفًا خَالِصًا ، وإذا أَبْدَلَهَا أَلْفًا ؛ مَدَّ الْأَلْفَ السَّاكِنَ بَعْدَهَا مَدًّا مُشْبَعًا ، على ما تقرر في باب الْمَدِّ ، فَقُرِئَ لَوْرَشَ بِالْوَجْهِينَ ، جعل الهمزة بين بين ، وإبدالها أَلْفًا خَالِصًا .

وَقَرَأَ الْكِسَائِيُّ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ ، أي : في ﴿أَرَأَيْتَ﴾ بالاستفهام كيف وقع ، وحيث وقع ، والمراد حذف الألف بعد الراء .

واختلف عن الْبَزْزِيِّ في : ﴿لَأَعْتَنَّكُمْ﴾ في البقرة [220] ، فزوي عنه تسهيل الهمز بين الهمز والألف ، وزوي تحقيق الهمز .

وَاخْتَصَّ أَبُو جَعْفَرٍ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ فِي ﴿مُتَّكَأً﴾ فِي يُوسُفَ [31] ، فَيَصِيرُ مِثْلُ : مُتَّقَى ، والباقيون يحققون الهمز المفتوح بعد فتح في المذكورات وغيرها وصلًا ووقفًا ، سواء كان الهمز والمفتوح قبله في كلمة نحو : ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ﴾ [الفرقان 41:] ، أو في كلمتين نحو : ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ﴾ [الفاتحة 7] ، إلا حمزة في الوقف ، فإنه يغير الهمز في هذا الباب كله في الوقف على كلمة الهمز ، ... وكذا نافع والكسائي يحققان الهمزة المفتوحة بعد فتح في غير ﴿أَرَأَيْتَ﴾ [الكهف 63:] بالاستفهام ، كيف وقع ، وحيث وقع ، وكذا أبو جعفر في غير ﴿أَرَأَيْتَ﴾ ، وفي غير ﴿مُتَّكَأً﴾ ، وكذا الْبَزْزِيُّ في غير ﴿لَأَعْتَنَّكُمْ﴾ [البقرة 220] ، وإلا في موضع واحد في سورة المعارج ﴿سَأَلَ﴾ [1] ، فإن نافعًا وابن عامر أبدلا من الهمزة فيه أَلْفًا في الحالين ، وكذا أبو جعفر¹⁴⁰ .

140 هكذا ورد النص في تهذيب القراءات : 189 ، وأذكر هنا نص ابن الجزري كما هو في النشر : (1/189) : فَأَتَنَّقَ نَافِعٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ عَلَى تَسْهِيلِهَا بَيْنَ بَيْنَ إِذَا وَقَعَ بَعْدَ هَمْزَةٍ الْإِسْتِفْهَامِ نَحْوُ (أَرَأَيْتَكُمْ) ، وَأَرَأَيْتُمْ ، وَأَرَأَيْتَ ، وَأَفَرَأَيْتُمْ حَيْثُ وَقَعَ ، وَاخْتَلَفَ عَنِ الْأَزْرَقِ عَنْ وَرْشٍ فِي كَيْفِيَّةِ تَسْهِيلِهَا ، فَزَوَى عَنْهُ بَعْضُهُمْ إِبْدَالَهَا أَلْفًا خَالِصَةً ، وَإِذَا أَبْدَلَهَا مَدَّ لِاتِّقَاءِ السَّاكِنِينَ مَدًّا مُشْبَعًا عَلَى مَا تَقَرَّرَ مِنْ بَابِ الْمَدِّ ، وَهُوَ أَحَدُ الْوَجْهِينَ فِي "التَّبَصُّرَةِ" ، وَ "السَّاطِبِيَّةِ" ، وَ "الإِغْلَانِ" ، وَعِنْدَ الدَّانِيِّ فِي غَيْرِ "التَّيْسِيرِ" ، وَقَالَ فِي كِتَابِهِ "التَّنْبِيْهِ" : إِنَّهُ قُرِئَ بِالْوَجْهِينَ . وَقَالَ مَكِّيٌّ : وَقَدْ قِيلَ عَنْ وَرْشٍ إِنَّهُ يُبْدِلُهَا أَلْفًا ، وَهُوَ أُخْرَى فِي الرِّوَايَةِ ؛ لِأَنَّ الثَّقَلَ وَالْمُشَافَهَةَ إِنَّمَا هُوَ بِالْمَدِّ عَنْهُ ، وَتَمَكُّيْنُ الْمَدِّ إِنَّمَا يَكُونُ مَعَ الْبَدَلِ ، وَجَعَلَهَا بَيْنَ

قال ابن الجزري عن إبدال أبي جعفر للهمزة المفتوحة بعد كسر ياء مفتوحة ، في الوصل والوقف : ”إِنْ أَبَا جَعْفَرٍ يُبَدِّلُهَا يَاءً فِي ﴿رِثَاءَ النَّاسِ﴾ ، وَهُوَ فِي الْبَقَرَةِ [224] وَالنِّسَاءِ [38] وَالْأَنْفَالِ [47] ، [والمراد الهمزة الأولى].

وَفِي ﴿خَاسِئًا﴾ [وهو] فِي الْمُلْكِ [4].

وَفِي ﴿نَاشِئَةَ اللَّيْلِ﴾ [وهو] فِي الْمُرْمَلِ [6].

وَفِي ﴿سَائِنَاكَ﴾ ، وَهُوَ فِي الْكُوْثَرِ [3].

وَفِي ﴿اسْتَهْزِئْ﴾ ، وَهُوَ فِي الْأَنْعَامِ [10] وَالرَّغْدِ [32] وَالْأَنْبِيَاءِ [41].

وَفِي ﴿قُرِئَ﴾ ، وَهُوَ فِي الْأَعْرَافِ [204] وَالْإِنْشِقَاقِ [21].

وَفِي ﴿لَبِئْتَهُمْ﴾ ، وَهُوَ فِي النَّحْلِ [41] وَالْعَنْكَبُوتِ [58].

وَفِي ﴿لَبِطْطَنَ﴾ ، وَهُوَ فِي النَّسَاءِ [72].

وَفِي ﴿مِلْتَّ﴾ ، وَهُوَ فِي الْجِنِّ [8].

وَكَذَلِكَ يُبَدِّلُهَا فِي ﴿خَاطِئَةٍ﴾ [العلق: 16] ، و﴿بِالْخَاطِئَةِ﴾ [الحاقة : 9].

وكذا يبدلها في ﴿مِئَةٍ﴾ [الأنفال: 66] ، و﴿فِتَةٍ﴾ [البقرة: 249] وَتَشْبِيهُمَا.

بَيَّنَ أَفْتِسَ عَلَى أَصُولِ الْعَرَبِيَّةِ، قَالَ: وَحُسْنُ جَوَازِ الْبَدْلِ فِي الْهَمْزَةِ وَبَعْدَهَا سَاكِنٌ أَنَّ الْأَوَّلَ حَرْفٌ مَدٌّ وَلَيْنٌ. فَالْمَدُّ الَّذِي يَحْدُثُ مَعَ السُّكُونِ يَقُومُ مَقَامَ حَرَكَةٍ يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى النُّطْقِ بِالسَّاكِنِ. انْتَهَى. وَقَرَأَ الْكَسَائِيُّ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ بِالْهَمْزِ وَاخْتَصَّ الْأَصْبَهَانِيُّ، عَنْ وَرِثِ بْنِ شَيْبَةَ الْهَمْزَةَ الثَّانِيَةَ إِذَا وَقَعَتْ بَعْدَ هَمْزَةٍ الْإِسْتِفْهَامِ فِي (أَفَاضَاكُمْ رَبُّكُمْ) وَفِي (أَفَأَمِنَ) وَهُوَ (أَفَأَمِنَ) أَهْلُ الْفَرَى، أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ، أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ، أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا، أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخَسِفَ بِكُمْ وَلَا سَادِسَ لَهَا، وَلِذَا سَهَّلَهَا فِي (أَفَأَنْتُمْ) أَفَأَنْتُمْ) وَكَذَلِكَ سَهَّلَ الثَّانِيَةَ مِنْ (لَأَمْلَأَنَّ) وَوَقَعَتْ فِي الْأَعْرَافِ، وَهُوَ، وَالسَّجْدَةِ، وَصَ، وَكَذَلِكَ الْهَمْزَتَيْنِ مِنْ ”كَانَ“ كَيْفَ أَتَتْ، مُشَدَّدَةً أَمْ مُخَفَّفَةً نَحْوُ (كَانَهُمْ، كَأَنَّكَ، وَكَأَنَّمَا، وَكَأَنَّهُ، وَكَأَنَّهُنَّ، وَكَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ، وَكَأَن لَمْ تَعْنِ، وَكَأَن لَمْ يَلْبَسُوا) وَكَذَلِكَ فِي الْهَمْزَةِ فِي (تَأْدَنَ) فِي الْأَعْرَافِ خَاصَّةً، وَكَذَلِكَ الْهَمْزَةُ مِنْ: (وَاطْمَأْنَأُوا بِهَا) فِي يُوسُفَ وَ (اطْمَأْنَأَ بِهِ) فِي الْحَجِّ، وَاخْتَصَّ أَبُو جَعْفَرٍ بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ فِي (مُتَّكَأً) فِي يُوسُفَ، فَيَصِيرُ مِثْلَ: مُتَّقَى ، فَإِنَّكَ تَجِدُ النِّصَّ فِي كِلَا الْكَتَابَيْنِ يُوْدِي الْغُرُضَ الْمُرَادَ مِنْهُ ؛ لَكِنَّكَ تَجِدُ فِي جَاءَ بِهِ الْمَرْعِشِيِّ شَرْحاً وَتَوْضِيحاً ، وَمَا إِلَّا مِثَالاً عَلَى مَنَهِجِ الْمَرْعِشِيِّ فِي الْأَخْذِ مِنَ النُّشْرِ وَغَيْرِهِ.

فَرَوَى عَنْهُ إِبْدَالُ الْهَمْزِ فِيهِ يَاءٌ مَفْتُوحَةٌ فِي التَّوْبَةِ [120] ، وَرَوَى تَحْقِيقَ الْهَمْزِ فِيهِ ، إِلَى هُنَا كَلَامُهُ¹⁴¹ ، وَوَضَحَ الْمَرْعَشِيُّ النَّصَّ بِقَوْلِهِ : ”فَهَمْ مِنْهُ أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ لَا يَغْيِرُ الْهَمْزَ فِي هَذَا الْبَابِ فِي مَا عَدَا هَذِهِ الْمَوَاضِعَ“¹⁴².

وَأَكْمَلَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ النَّصَّ بِقَوْلِهِ : ”وَوَافَقَهُ الْأَصْبَهَانِيُّ عَنْ وَرْشٍ فِي خَاسِيًا ، وَنَاشِيَةً وَمُلِيَّتٌ وَزَادَ فَأَبْدَلَ فَبَائِي حَيْثُ وَقَعَ مَسْبُوقًا بِالْفَاءِ نَحْوُ ﴿فَبَائِي آلَاءِ رَبِّكَ﴾ [النجم: 55] ، وَاخْتَلَفَ عَنْهُ فِي مَا تَجَرَّدَ عَنِ الْفَاءِ نَحْوُ ﴿بَائِي أَرْضِ تَمُوتُ﴾ [لقمان: 34] ، ﴿بَائِكُمْ الْمَفْتُونُ﴾ [القلم: 6] ، وَرَوَى ... عَنْهُ تَحْقِيقَ الْهَمْزَةِ“¹⁴³.

وَحَدَّدَ الْمَرْعَشِيُّ الْمَقْصُودَ مِنْ لَفْظَةِ وَوَافَقَهُ الْمَذْكُورَةُ فِي النَّصِّ بِقَوْلِهِ : ”أَيُّ فِي مَطْلُقِ قَلْبِ الْهَمْزَةِ يَاءٌ ؛ لِأَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ لَا يَقْلِبُ فِي فَبَائِي ، مَسْبُوقًا بِالْفَاءِ أَوْ لَا ، فَاعْرِفْ“¹⁴⁴.

وَقَالَ الْمَرْعَشِيُّ : ”اِخْتَلَفُوا فِي إِدْغَامِ الذَّالِ فِي التَّاءِ إِذَا وَقَعَ قَبْلَ التَّاءِ خَاءٌ مَعْجَمَةٌ ، نَحْوُ : ﴿اتَّخَذْتُمْ﴾ [البقرة: 51] ... وَ﴿أَخَذْتُمْ﴾ [الأنفال: 68] ... وَ﴿أَخَذْتُ﴾ [فاطر: 26] وَ﴿لَئِنْ اتَّخَذْتُ﴾ [الشعراء: 29] وَ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتُ﴾ [الكهف: 77] ، وَمَا كَانَ مِثْلَهُ ، فَأَظْهَرَهُ ... ابْنُ كَثِيرٍ وَحَفْصٌ وَرُوَيْسٌ ، وَأَدْغَمَهُ الْباقُونَ“¹⁴⁵ ، وَفِي النَّصِّ بِهَذَا الشَّكْلِ حَذْفٌ وَإِضَافَةٌ ، وَزَادَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ : ”دَخَلَ فِي الْبَاقِينَ هُنَا رُوحٌ وَأَبُو جَعْفَرٍ“¹⁴⁶.

¹⁴¹ النشر : 1/396 ، وَيَنْظُرُ : تَهْذِيبُ الْقُرَاءَاتِ : 191 ، وَقَدْ أَسْقَطَ الْمَرْعَشِيُّ قَوْلَ ابْنِ الْجَزَرِيِّ ((وَأَنْفَرِدَ الشُّطُوي عَنْ ابْنِ هَارُونَ فِي رِوَايَةِ ابْنِ وَرْدَانَ بِتَحْقِيقِ الْهَمْزَةِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ ، وَكَذَلِكَ ابْنُ الْغَلَّافِ ، عَنْ زَيْدٍ عَنْ ابْنِ شَيْبٍ ، فَخَالَفَ سَائِرَ الرُّوَاةِ عَنْ زَيْدٍ وَعَنْ أَصْحَابِهِ (فَقَطَعَ لَهُ بِالْإِبْدَالِ الْخَافِظُ أَبُو الْغَلَّافِ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ وَرْدَانَ ، وَكَذَلِكَ الْهَذَلِيُّ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ وَرْدَانَ وَابْنِ جَمَّازٍ جَمِيعًا ، وَلَمْ يُذَكِّرْ فِيهَا هَمْزَةً إِلَّا مِنْ طَرِيقِ التَّهْرَوَانِيِّ ، عَنْ أَصْحَابِهِ عَنْ ابْنِ وَرْدَانَ وَلَمْ يُذَكِّرْ فِيهَا أَبُو الْعِزِّ وَلَا ابْنُ سَوَّارٍ مِنَ الرُّوَايَتَيْنِ جَمِيعًا إِبْدَالًا ، وَالْوُجْهَانِ صَحِيحَانِ ، بِيَمَّا قَرَأْتُ ، وَبِيَمَّا أَخَذَ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ)).

¹⁴² تَهْذِيبُ الْقُرَاءَاتِ : 191.

¹⁴³ النشر : 1/396 ، وَيَنْظُرُ : تَهْذِيبُ الْقُرَاءَاتِ : 191 ، وَأَسْقَطَ الْمَرْعَشِيُّ قَوْلَ ابْنِ الْجَزَرِيِّ : ”فَرَوَى الْحَمَّامِيُّ مِنْ جَمِيعِ طَرِيقَةٍ ، عَنْ هَبَةَ اللَّهِ وَالْمُطَوِّعِيِّ كِلَاهُمَا عَنْهُ إِبْدَالُ الْهَمْزَةِ فِيهَا ، وَبِهِ قَطَعَ فِي ”الْكَامِلِ“ وَ”التَّجْرِيدِ“ ، وَذَكَرَ صَاحِبُ ”الْمُنْبَهَجِ“ أَنَّهُ قَرَأَ لَهُ بِالْوُجْهَيْنِ فِي (بَائِكُمْ الْمَفْتُونُ) عَلَى شَيْخِهِ الشَّرِيفِ“ ، ”عَنْ سَائِرِ الرُّوَاةِ ، عَنْ هَبَةَ اللَّهِ ، عَنْهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ“.

¹⁴⁴ تَهْذِيبُ الْقُرَاءَاتِ : 191.

¹⁴⁵ تَهْذِيبُ الْقُرَاءَاتِ : 261.

¹⁴⁶ تَهْذِيبُ الْقُرَاءَاتِ : 261.

اختلف القراء في كلمة الريح في الجمع والإفراد ، في خمسة عشر آية¹⁴⁷ ، وقال ابن الجزري : ”وَأَجْمَعُوا عَلَى الْإِفْرَادِ فِي الذَّارِيَّاتِ ﴿الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾“¹⁴⁸ [41] ، ولكثرة القراءات في هذه اللفظة ؛ عالج المرعشي كل آية في الموضع الذي ذكرت فيه¹⁴⁹ ، وكرر هذه الطريقة في ما اختلف فيه القراء في ﴿الْمِثَّةِ﴾¹⁵⁰ ، وبعد أن عرض اللفظة في كل آية قال : ”ونحن نذكر الكل في مواضعها تسهيلاً“¹⁵¹ .

ومما يدلُّ على أنَّ العناية بقراءة أبي جعفر في تهذيب القراءات جاءت بتأثير النشر ، وجود مواضع كثيرة في النشر يُظهِرُ فيها ابن الجزري اهتماماً واضحاً بها ، وهذا التفسير يمكن الاعتراض عليه من باب أن أبا جعفر قارئٌ مثله مثل غيره من القراء ، فأين العبرة ؟ أقول : الاعتراض وجيه ؛ لكنَّ تأكيد ابن الجزري على قراءة أبي جعفر في النشر ، وظهوره بالصورة نفسها في تهذيب القراءات يؤيد فكرة التأثير ، ومن هذا الباب يمكن القول : إنَّ اهتمام المرعشي بقراءة أبي جعفر ، وظهور الشبه بين الكتابين جاء بتأثير من النشر . والله أعلم .

المطلب الثالث: أساليب المرعشي في الإستفادة من النشر والتحبير

هناك نصوص كثيرة من كتابي النشر وتحبير التيسير لابن الجزري مبنوثة في كتاب تهذيب القراءات للمرعشي ، وقد سلك المرعشي في نقله أساليب تؤيد أنَّ المرعشي وقف على كلِّ معلومة في هذين الكتابين ، وكان أميناً فيما ينقله ؛ ليحصن كتابه في القراءات العشر من الطعن ، حتى وصفه مؤلفه بأنه كتابٌ لا هو بالموجز المغلق ، ولا بالمسهب الممل ، والنتيجة هذه تحققت من أمور كثيرة ، ومن المناسب استعراض أهمها :

147 ينظر : تهذيب القراءات : 397.

148 النشر : 2/224.

149 تهذيب القراءات : 397.

150 يمكن الاطلاع على تفاصيل ذلك في النشر 2/224 ، و تهذيب القراءات : 398 و 399.

151 تهذيب القراءات : 400.

1. نَقْلُ النَّصِّ كما جاء في النشر والتحجير من غير تغيير ، ولا إضافة ، والصيغة التي درج عليها في النقل هي : قال في النشر ، وقال في التحجير ، وقال ابن الجزري¹⁵².

2. اعتمد المرعشي أيضاً على صيغة : كذا في النشر ، وكذا في التحجير ، وهو يأخذ بهاتين الصيغتين عندما يرغب في التدخل في النص لإيضاحه ، ولهذا الأسلوب أمثلة كثيرة ، منها قوله في التهذيب: ”قرأ أبو جعفر ﴿يا حسرتى﴾ [الزمر: 56] ، بياء تحتية بعد الألف ، ثم إن ابن جَمَّاز فتح الياء ، واختلف عن ابن وردان ؛ فروي عنه بإسكانها ، وروي عنه فتحها ، والباقون بغير ياء بعد الألف ، كذا في النشر“¹⁵³ ، وهي عبارة يستخدمها المرعشي عندما يحذف من النص ؛ ما لا يؤثر على معناه¹⁵⁴.

ومن الأمثلة على التوثيق بصيغة كذا في التحجير النص الآتي : ”قرأ الكوفيون وابن عامر وروح : ﴿أَيُّمَةُ الْكُفْرِ﴾ [التوبة : 12] بهمزتين حيث وقع ، وأدخل هشام من قراءتي على أبي الفتح بينهما ألفاً ، والباقون بهمزة وياء مختلصة الكسرة من غير مد ، أي : بين بين ؛ لكن أبو جعفر بالمد على أصله“¹⁵⁵ ، وبالمقارنة مع النص الذي ذكره المرعشي يفهم أسلوب المرعشي في التوثيق بأسلوب كذا في التحجير ، قال المرعشي : ”قرأ الكوفيون وابن عامر ﴿أَيُّمَةُ﴾ بهمزتين محقتين حيث وقع ، وهشام فقط يدخل بينهما ألفاً ، في رواية عنه ، وفي رواية أخرى لا يدخل ، والباقون بهمزة محققة بعدها همزة مسهلة بين الهمزة والياء ، من غير إدخال ألف بينهما ؛ لكن أبو جعفر يسهل الثانية كذلك ، ويدخل بينهما ألفاً ، كذا في التحجير“¹⁵⁶.

وبالمقابلة بين النصين يظهر أن المرعشي أعاد صياغة نص التحجير بطريقة فيها تفصيل أكثر ، يعتقد أن النص يحتاجه ، من غير إضاعة لجوهر النص ؛ بل الإضافة خدمت النص ووضحته.

¹⁵² أغلب النصوص التي أدخلها المرعشي في كتابه ، جاءت عنهما بهذا الأسلوب ، ولا يجد القارئ كبير عناء في التحقق من ذلك.

¹⁵³ تهذيب القراءات : 713 ، وينظر في التهذيب أيضاً : 118 و 174 و 175 و 194 و 375 و 397 و 400 و 820.

¹⁵⁴ ينظر النشر : 2/362.

¹⁵⁵ تحجير التيسير : 1/388.

¹⁵⁶ تحجير التيسير : 1/388 ، ينظر الصفحات : 818 ، 749 ، 379 ، 335 ، 273 ، 272.

3. ومن الأساليب الأخرى : وعُدَّ في النشر¹⁵⁷ ، وكما صرَّح به في النشر¹⁵⁸ ، وكما قال في النشر¹⁵⁹ ، ومثل هذه الصيغ جاءت قليلة في التهذيب ، لكنها أيضاً تمثل نوعاً من أنواع التأثير.

وفي ضوء ما سبق يمكن القول : إنَّ هذه الأساليب تمثل مظهراً من مظاهر تأثير ابن الجزري في تهذيب القراءات وجهد المقل ، فلولا هذه النصوص لفقد المرعشي مادة مفيدة عززت أفكاره في كتبه ، فالفضل لابن الجزري رحمه الله.

ويندرج تحت عنوان الأساليب تدخل المرعشي بكثير من النصوص ؛ فكلما وقف على غموض أو نقصان ، أعاد صياغة النص من جديد ؛ وعند المقارنة بينهما يظهر أنَّ المرعشي قد تأثر بهذه النصوص ؛ فرغب في صياغتها من جديد خدمة لكتاب النشر ، الذي كان ذا فضل على المرعشي وغيره ؛ بما لهذا الكتاب من قيمة علمية بالغة ، وليتضح هذا الأمر أعرض عدداً من نصوص أعاد المرعشي صياغتها.

قال ابن الجزري : ”قرأ رويس ﴿بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ و﴿بِيَدِهِ فَشَرِبُوا﴾ في هذه السورة ، [أي : سورة البقرة 237, 249] ، و﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ﴾ في المؤمنون [88] ، ويس [83] باختلاس كسرة الهاء ، والباقون بالإشباع“¹⁶⁰ ، أعاد المرعشي صياغة هذا النص من غير أن يُضَرَّ بمضمونه ، على الوجه الآتي : ”قرأ رويس ﴿بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ و﴿بِيَدِهِ فَشَرِبُوا﴾ [البقرة 237, 249] في هذه السورة [أي : سورة البقرة 237, 249] ، و﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ﴾ في ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾¹⁶¹ [المؤمنون : 88] ، ويس [83] ؛ بترك وصل الياء الساكن إلى الهاء المكسور في ﴿بِيَدِهِ﴾ في هذه المواضع ، والباقون بوصلها إليه“¹⁶² ، ولم يقف عند هذا الحد ؛ بل ذُيِّلَ بقوله : ”والخلاف

157 النشر : 177.

158 النشر : 402.

159 النشر : 216.

160 تحبير التيسير : 1/306.

161 المؤمنون : آية : 1 ، فالمرعشي سمى سورة المؤمنون باسم أول آية فيها.

162 تهذيب القراءات : 406 ، وختم النص بقوله : كذا في التحبير.

عند عدم الوقف على ﴿بيده﴾ ، وأما في الوقف فلا خلاف في إسكان الهاء بلا وصل ياء ساكن¹⁶³.

ومثال آخر عن إعادة الصياغة ، قول ابن الجزري في التحجير: ”﴿أَلَا تَتَبَعْنَ أَفْعَصِيَّتَ﴾ [طه : 93] ، أثبتتها في الحالين مَفْتُوحَةً وصلًا أَبُو جَعْفَرٍ ، وساكنة ابن كثير وَيَعْقُوبُ ، وأثبتها ساكنة كَذَلِكَ فِي الْوَصْلِ نَافِعٌ وَأَبُو عَمْرٍو“¹⁶⁴ ، نقله المرعشي في التهذيب على الوجه الآتي : ”﴿أَلَا تَتَبَعْنَ أَفْعَصِيَّتَ﴾ [طه : 93] ، أثبتتها مَفْتُوحَةً فِي الْوَصْلِ ، أَبُو جَعْفَرٍ ، وساكنة ابن كثير وَيَعْقُوبُ. وأثبتها ساكنة كَذَلِكَ فِي الْوَصْلِ نَافِعٌ وَأَبُو عَمْرٍو ، وحذفها في الوقف ، وحذفها الباقون في الحالين“¹⁶⁵.

ومن أمثلة إعادة الصياغة أيضاً قول ابن الجزري : ”فَقَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ ﴿إِلَّا أَمَانِي﴾ [البقرة : 78] ، و﴿أَمَانِيَهُمْ﴾ [البقرة : 111] و﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ﴾ [النساء : 123] و﴿لَا أَمَانِيَّ أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ [النساء : 123] ، ﴿فِي أُمِّيَّتِهِ﴾ [الحج : 52] بِتَخْفِيفِ الْيَاءِ فِيهِنَّ مَعَ إِسْكَانِ الْيَاءِ الْمَرْفُوعَةِ وَالْمَخْفُوضَةِ مِنْ ذَلِكَ ، وَهُوَ عَلَى كَسْرِ الْهَاءِ مِنْ أَمَانِيَهُمْ لَوْقُوعِهَا بَعْدَ يَاءِ سَاكِنَةٍ ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ بِتَشْدِيدِ الْيَاءِ فِيهِنَّ وَإِظْهَارِ الْإِعْرَابِ“¹⁶⁶ ، أعاد المرعشي صياغة النص بقوله : ”فَقَرَأَ أَبُو جَعْفَرٍ ﴿إِلَّا أَمَانِي﴾ بِيَاءٍ وَاحِدَةٍ مَخْفُوفَةٍ ، وَكَذَلِكَ ﴿أَمَانِيَهُمْ﴾ ، ﴿بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي﴾ ، ﴿وَعَرَّتْكُمْ الْأَمَانِي﴾ ، وَسَكَّنَ الْيَاءَ الْمَرْفُوعَةَ وَالْمَخْفُوضَةَ كَذَلِكَ ، وَأَبْقَى الْمَفْتُوحَةَ عَلَى فَتْحِهَا.

فالمرفوعة : ﴿تِلْكَ أَمَانِيَهُمْ﴾ في البقرة [111] ، ﴿وَعَرَّتْكُمْ الْأَمَانِي﴾ في الحديد [14] ، والمخفوضة : ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ ، وهما في النساء [123] أما الياء في ﴿إِلَّا أَمَانِي﴾ في البقرة [78] ، وفي ﴿أُمِّيَّتِهِ﴾ في الحج [53] فهي مفتوحة ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ بِتَشْدِيدِ الْيَاءِ فِي الْجَمِيعِ وَإِظْهَارِ الْإِعْرَابِ“¹⁶⁷ ، والناظر في النص بصيغته يدرك ؛ فائدة الإضافة التي أضافها المرعشي ، ونصّ النشْر كان سبباً دَفَعَ الْمَرْعِشِيَّ لِدِرَاسَةِ النَّصِّ ؛ لِأَنَّهُ رَأَى مُحْتَاجاً لَزِيَادَةِ إِیْضَاحٍ ؛ فَأَضَافَ إِلَيْهِ مَا يَكْمِلُهُ.

¹⁶³ تهذيب القراءات : 406.

¹⁶⁴ تحجير التيسير : 1/464.

¹⁶⁵ تهذيب القراءات : 611.

¹⁶⁶ النشر : 2/217.

¹⁶⁷ تهذيب القراءات : 386 ، وفي آخر نص التهذيب (كذا في النشر).

المطلب الرابع: تعليقات المرعشي على نصوص من النشر والتحجير

علق المرعشي على كثير من النصوص الواردة في الكتابين ، منها :

1. قال ابن الجزري : ” وَقَدْ وَرَدَ مَدُّ الْمُبَالَغَةِ لِلنَّفْيِ فِي لَا الَّتِي لِلتَّبَرُّثَةِ فِي نَحْوِ ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة : 2] ، ﴿لَا شَيْءَ فِيهَا﴾ [البقرة : 7] ، ﴿لَا مَرَدَّ لَهُ﴾ [الروم : 43] ، [الشورى : 47] ، ﴿لَا جَزَمَ﴾ [هود : 22] ، عَنْ حَمْزَةٍ“¹⁶⁸ ، هكذا ورد النص في كتاب النشر ، فأعاد المرعشي ترتيب النص ، بنقل عن حمزة من آخر النص إلى أوله ، وأضاف إليه سواء كان في كلمته التوحيد ، أو في غيرها ؛ ليكون : قال ابن الجزري : وقد ورد عن حمزة ... ، ولا شك أن إعادة الترتيب أنسب ، ثم علق عليه بقوله : ” وَقَدْ رُئِيَ الْمَدُّ لِلْسَبَبِ الْمَعْنَوِيِّ ؛ سواء كان في كلمته التوحيد ، أو في غيرها ، وسطاً لا يبلغ الإشباع ؛ لضعف السبب“¹⁶⁹.

2. قول ابن الجزري في التحجير : ”وأما قوله تعالى : ﴿مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ﴾ [الأنعام : 39] ، ﴿فَإِنْ يَشَأْ اللَّهُ يُخْتِمْ﴾ [الشورى : 34] ، فإنه [أي : أبو جعفر] إذا وقف [على يشأ] أبدل الهمزة منه ألفا ، ولا يبدلها وصلا لوجود الكسرة“¹⁷⁰ ، فالمقصود بالضمير فيفإنه أبو جعفر ، وأضاف على يشأ على النص ليفهم المقصود منه ، ووضح قول ابن الجزري : ولا يبدلها وصلا لوجود الكسرة ، بقوله : ”يعني : لتحركه في الوصل بالكسر“¹⁷¹.

3. قول ابن الجزري في النشر : اختلفوا في إدغام الذال في التاء إذا وَقَعَ قَبْلَ الذَّالِ حَاءٌ [معجمة] ، نَحْوُ قَوْلِهِ : ﴿اتَّخَذْتُمْ الْعِجْلَ﴾ [البقرة : 51] ، ﴿قُلْ أَفَاتَخَذْتُمْ﴾ [الأنفال : 68] ، و﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ﴾ [فاطر : 26] ، و﴿لَئِنْ اتَّخَذْتَ﴾ [الشعراء : 29] ، و﴿لَتَّخَذْتَ﴾ [الكهف : 77] ، وما كان مثله ، فَأَظْهَرَ الذَّالَ عِنْدَ التَّاءِ ابْنَ كَثِيرٍ وَحَفْصُ

¹⁶⁸ النشر : 1/344 ، ينظر : تهذيب القراءات : 153.

¹⁶⁹ تهذيب القراءات : 153.

¹⁷⁰ تحجير التيسير : 1/221.

¹⁷¹ تهذيب القراءات : 197.

[ورويس] ¹⁷² ، وأدغمه الباقون“ ¹⁷³ ، وعلّق عليه المرعشي بقوله : ”ودخل في الباقيين هنا [أي : في هذه الآيات] رَوَح وأبو جعفر“ ¹⁷⁴ .

4. قال في التحجير : قرأ ”ابن كثير وأبو عمرو ﴿إِنْ نَحْسِفُ﴾ [سبأ : 9] ، و ﴿نُرْسِلُ﴾ [الإسراء : 68] ، ﴿أَنْ نُعِيدَكُمْ﴾ [طه : 55] ، ﴿فَنُزِّلُ﴾ [الإسراء : 69] ، ﴿فَنُغْرِقْكُمْ﴾ [الإسراء : 69] ، بالنون في الخمسة ، والباقون بالياء ، وقرأ أبو جعفر ورويس فتغريقكم فقط بقاء على التأنيث ، وشدد الراء الشطوي عن ابن وردان“ ¹⁷⁵ ، وعلّق عليه المرعشي بقوله : ”أقول : فإذا شدد الراء ؛ فهو بفتح الغين ، وهو ظاهر“ ¹⁷⁶ ؛ لثلا يلتقي ساكنان.

5. قال ابن الجزري في التحجير : ”واختلّف في ﴿يَخْصِمُونَ﴾ [يس : 49] بفتح الخاء وتشديد الصاد ... قرأ أبو جعفر بالإسكان والتشديد ، والنص عن قالون بالإسكان أيضاً“ ¹⁷⁷ ، وقال المرعشي بدل بالإسكان والتشديد : بإسكان الخاء وتشديد الصاد ، وبدل أيضاً كذلك“ ¹⁷⁸ ، ثم قال : ”إنّ الاختلاس ثبت عن قالون أداءً ، والإسكان نصاً“ ¹⁷⁹ ، وأجمع القراء على قراءة قوماً بالنصب في قوله تعالى ﴿لِيُجْزَى قَوْمًا﴾ [الجنّة : 14] ، ومنهم أبو جعفر ، وقال ابن الجزري عن قراءة أبي جعفر : إنّ القائم مقام الفاعل ﴿بما كانوا﴾ ¹⁸⁰ ، وعلّق المرعشي على ما جاء في النشر بقوله : ”إنّ أبا جعفر يقرأ قوماً بالنصب كالجماعة ؛ إنّما صرّح به لأنّ ظاهر قراءة أبي جعفر يقتضي رفع قوماً“ ¹⁸¹ ، وتتفق النصوص السابقة وغيرها في بيان

¹⁷² ينظر : تحجير التيسير : 2/15 ، وجاء فيه : واختلف عن رويس ...

¹⁷³ النشر : 2/15 ، تهذيب القراءات ، : 261 .

¹⁷⁴ تهذيب القراءات : 261 ، وأضاف المرعشي هنا ألفاظاً إلى النص ، لرفع غموض قد يقع فيه القارئ .

¹⁷⁵ تحجير التيسير : 1/438 ، وأضاف المرعشي لفظة (فوقية للتأنيث) و (على أنّ ضميره للريح) ، وأسقط (الشطوي) .

¹⁷⁶ تهذيب القراءات : 575 .

¹⁷⁷ تحجير التيسير : 1/524 .

¹⁷⁸ تهذيب القراءات : 697 .

¹⁷⁹ المصدر نفسه : 697 .

¹⁸⁰ النشر : 2/372 .

¹⁸¹ تهذيب القراءات : 738 .

أثر ابن الجزري في ما كتبه المرعشي في القراءات ، وما تُفسَّر التعليقات السابقة إلا بتأثر المرعشي بما جاء في النشر والتحجير ، والله أعلم.

المبحث الثالث

أثر ابن الجزري في مؤلفات المرعشي الخاصة بالتجويد

احتضنت الدولة العثمانية العلماء وقربتهم ، وأجزلت لهم العطاء ، ومن ثمار هذه الرعاية تخريج أجيال من العلماء الذين خدموا القرآن الكريم ، و أبو بكر المرعشي منهم ، فقد عاش المرعشي وتعلَّم وعلم وألَّف في ظلِّ الدولة العثمانية في القرن الثاني الهجري ، وله جهد واضح ومهم في علم التجويد والقراءات حتى عُدَّ من علماء تلك الحقبة الأفاذا ، ولم يكن ليبلغ ذلك المبلغ في تحصيل هذه العلوم والبراعة فيها تعليماً وتأليفاً ، لولا إفادته ممن سبقه في هذا الباب ، وكان ابن الجزري من أئمة تلك العلوم الذين اغترف المرعشي من منهل علمه ومؤلفاته ، ويعنى هذا المبحث ببيان الأثر ؛ لتظهر إفادة الخلف من السلف رضي الله عنهم أجمعين ، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: مؤلفات ابن الجزري في التجويد

لابن الجزري في علم التجويد ثلاثة أعمال رئيسة ، وهي :

1. التمهيد في علم التجويد : قال ابن الجزري : أنه : فرغ من تحريره سنة تسع وستين وسبعمائة بالقاهرة¹⁸² ، وله سبع عشرة سنة¹⁸³ ؛ وهو من مصادر علم التجويد المهمة ، وجعله المرعشي أحد مصادره في كتابه جهد المقل ، وبيان جهد المقل.

¹⁸² ينظر : التمهيد (د.غانم) : 238 ، طبع الكتاب بتحقيقين : الأول بتحقيق الدكتور علي حسين البواب ، ظهر بطبعته الأولى من مطبعة المعارف في الرياض سنة 1405هـ 1985م ، والثاني بتحقيق الدكتور غانم قدوري الحمد ، ظهر بطبعته الأولى من مؤسسة الرسالة ببيروت ، سنة 1421هـ 2001م ، وطبع كتاب التمهيد في مصر سنة 1326هـ 1908م ، في 83 صفحة ، بلا تحقيق.

¹⁸³ الضوء اللامع : 9/256 ، ينظر : التمهيد (البواب) : (المقدمة) 15.

2. المقدمة الجزرية المقدمة في ما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه في علم التجويد ، نظم ابن الجزري قواعد التجويد وأصوله في القصيدة المشورة بهذا الاسم ، وهدفها تعليمي ، بلغ عدد أبياتها مئة وسبعة أبيات¹⁸⁴ ، شملت أبواب التجويد كافة ، سماها المقدمة في ما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه ، واشتهرت بين الناس بالمقدمة الجزرية ، وقد تناولها العلماء بالعناية بالشرح حتى جاوزت شروحها خمسة وثلاثين شرحاً¹⁸⁵ ، منها المطبوع ومنها المخطوط إلى اليوم ، والمقدمة من مصادر المرعشي ، فضلاً عن الكثير من شروحها.

3. باب التجويد في كتاب النشر في القراءات العشر لابن الجزري.

خصَّص ابن الجزري في النشر فصلاً تحدَّث فيه عن قضايا التجويد ، وأهمها المخارج والصفات وغيرهما من القضايا التي تتعلق بعلم التجويد ، وأخذ المرعشي نصوصاً من النشر في غير باب التجويد ؛ لأنَّ أبواباً كثيرة مشتركة بين القراءات والتجويد كالإمالة ، والترقيق والتفخيم في الرءاءات واللامات ، والمِدِّ وغيرها¹⁸⁶.

4. شروح الجزرية : المنح الفكرية لعلي القاري ، والحواشي المفهومة لابن الناظم ، والدقائق المحكمة لذكري الأنصاري ، والحواشي الأزهرية لخالد الأزهري ، وغيرها ، وهذه الشروح وإن لم تكن لابن الجزري ، فإنَّ جلَّ نفعها منه لأنَّ متن تلك الشروح هو أساس ما قامت عليه من بناء مادتها ، ومنه تحققت فائدتها ؛ فلذلك جعلتها من مصادر ابن الجزري.

المطلب الثاني: أثر ابن الجزري في المادة العلمية في جهد المقل وشرحه

1. التعريف بجهد المقل وبيان جهد المقل:

يحتل كتاب جهد المقل ومؤلفه مكانة متميزة في المكتبة الصوتية العربية ؛ لما فيه من مادة قيِّمة في علم الصوت ، وقد بذل فيه مؤلفه جهداً كبيراً ، باستعانته

184 شرح المقدمة الجزرية (د.غانم) : 137.

185 ينظر : شرح المقدمة الجزرية (د.غانم) : 92.

186 ينظر عن الأبواب المذكورة وغيرها في كتاب النشر.

بمصادر كثيرة ومنوعة ، وعقل قادر على التحليل والاستنتاج ، وما ورد على قلبه¹⁸⁷ ، ووصفه مؤلفه بقوله : ”أثبت المسألة في هذه الرسالة على وجه الصواب ، ثم أني وجدت هذا الفن من أصعب الفنون ، ووجدت كثيراً من مسائلها لم يكشف عن وجوها القناع ، فأتعبت نفسي ، وبذلت جهدي في إيضاح المسألة ، وتتميم القاعدة ؛ بجمع ما تفرق في الكتب المؤلفة ، قدر استطاعتي ومنتهى معرفتي ، بحول الله وقوته ، إنه حسبي ، والمستعان في أموري“¹⁸⁸.

وصرح المرعشي بإنجاز تأليف الكتاب سنة ألف ومئة وأربع وعشرين¹⁸⁹ ، وكان تأليفه قبل تهذيب القراءات ؛ لأن المرعشي يشير في التهذيب إلى جهد المقل ، في المسائل التي تتعلق بالتجويد ، منها قوله : ”يقول البائس الفقير : قد بينت حقيقة الإدغام في جهد المقل ...“¹⁹⁰ ، ومن أقواله أيضاً : ”وقد أوضحت هذا الباب باب المد والقصر في رسالتي المسماة بـ جهد لمقل وشرحه بما لا مزيد عليه“¹⁹¹ ، وتحصل ذكره في التهذيب عند قوله تعالى ﴿بَسُطَتْ﴾ [المائدة: 28] ”... إذ لا خلاف في إدغام القاف في الكاف ، وإنما الخلاف في إبقاء استعلاء القاف وعدم استعلائه ، وقد ذكرناه في رسالة جهد المقل“¹⁹².

ومن مصادر المرعشي التي أسهمت في المادة العلمية لجهد المقل وشرحه ؛ ما كتبه ابن الجزري في حقل التجويد ، ويمكن إجمال مواطن تأثير ابن الجزري في جهد المقل وبيانه في ما يأتي:

أولاً مظاهر التأثير في المنهج والمخارج والصفات

1. المنهج : اتخذ المرعشي في الكتابين أسلوباً سارت عليه مناهج البحث الحديث ، بذكر المصادر الرئيسة والمهمة للبحث ؛ فذكر مصادره في جهد المقل

187 ينظر : جهد المقل : 108 ، والكتاب مطبوع في دار عمار في عمان ، بتحقيق : د. سالم قدوري حمد ، ويجري تحقيق بيان جهد المقل ، وإنجازه قريباً ؛ إنشاء الله تعالى .

188 بيان جهد المقل : 1 ط .

189 جهد المقل : 344 .

190 تهذيب القراءات : 358 ، 259 .

191 المصدر نفسه : 144 .

192 تهذيب القراءات : 810 .

وشرحه في أول الكتابين ، وكان من بين المصادر : كتاب التمهيد ، والمقدمة الجزرية والنشر وعدد من شروح المقدمة ، ومنهج المرعشي في تعامله مع مصادره ، التنقيص على المصدر ، فصيغة قال وذكر تتصدر اسم المصدر الذي ينقل عنه النص ، فيذكر المؤلف واسم الكتاب ثم يذكر النص ، وهو الغالب في الكتابين ، وهو يكتفي باسم المؤلف واسم كتابه ، ويلجأ إلى مثل هذا الأسلوب في حالة موافقته لرأي سبقه ، فيقول مثلاً عن ترتيب الجيم والشين والياء : ”المخرج السادس : ... يخرج منه الجيم والشين والياء ، وهذا ترتيب الشاطبي وابن الجزري في نظمه ونشره“¹⁹³ ، وكان المرعشي أميناً في ما ينقل ، ولم يترك التصريح بما توصل إليه بقوله : ”وما صدرته بقلت وأقول أو لعل خالياً عن النقل عن الغير ؛ فهو ما ورد على صدري“¹⁹⁴.

2. المخارج : يتضمن مبحث المخارج في جهد المقل مقاليتين وتتمة : الأولى في عدد الأصوات الأصلية والفرعية ، والثانية في عدد المخارج ، والتتمة تتعلق بالمخرج والاعتماد ، وذكر المرعشي فيها المخرج المقدر والمخرج محقق.

أسهم ابن الجزري في بناء مادة هذا المبحث ، من خلال التمهيد والنشر وشرح علي القاري للمقدمة الجزرية ، قال علي القاري : ”كل حرف مساوٍ لمخرجه ... لا يتجاوزه ، ولا يتقاصر عنه“¹⁹⁵ ، وترتب على هذا القول أن ذهب المرعشي إلى القول : ”ولكون كل حرفٍ مساوياً لمخرجه ؛ طال صوت الضاد المعجمة لطول مخرجها إلى جهة جريان الصوت“¹⁹⁶ ، واختلف العلماء في ترتيب الأصوات في المخرج الواحد ، هذا ما ذهب إليه الشاطبي وابن الجزري في أنَّ الجيم أولاً فالشين فالياء ، كلها تخرج من مخرج واحد¹⁹⁷ ، وهذا أمر راجع للطبع المستقيم كما يقول المرعشي: إنَّ ”اختلاف علماء الأداء في ترتيب المخارج ، اختلاف في

193 المقدمة الجزرية : 9 ، والبيت : أَسْفَلُ وَالْوُسْطُ فَجِيمُ الشَّيْنِ يَا ...

194 جهد المقل : 107.

195 المنح الفكرية : 78.

196 جهد المقل : 124.

197 ينظر :المقدمة الجزرية (المتن) : 9 ، والنشر : 1/200 ، والنص مذكور في جهد المقل : 129

حكم الطبع المستقيم“¹⁹⁸ ، أي : أنَّ عملية نطق الأصوات تقوم على طبيعة الطبع السليم لا على التكلف ، وهو ما ذهب إليه ابن الحاجب : ”والكلام في المخارج إنّما هو على حسب استقامة الطبع لا على التكلف“¹⁹⁹ .

ومن مظاهر تأثر المرعشي بالمقدمة الجزرية قول علي القاري عن الراء: ”المراد بالظهر في قول ابن الجزري:

الراء يدانيه لظهر أدخل ظهر اللسان لا ظهر طرفه“²⁰⁰

وعلق المرعشي على هذا الرأي بقوله : ”طرف اللسان ورأسه بمعنى واحد ، وهو سطح مقوس له ظهر ، وهو طرفه العليا ، وبطن وهو طرفه السفلى ، ... ولما كان طرف اللسان جزءاً من اللسان كان ظهر طرفه ظهره أيضاً ، لكن لما زيدَ ظهر اللسان مع ذكر طرفه في مخرج الراء عُلِمَ أنَّ ذلك الظهر غير ظهر طرفه أيضاً ، فهو ظهر اللسان ممّا يلي طرفه ، ففكّرْ تدركه“²⁰¹

وقال المرعشي عن ترتيب أصوات الغين والخاء : ”أدنى الحلق يخرج منه غين فحاء“²⁰² ، وهو ”الترتيب الذي اختاره ابن الجزري في نظمه“²⁰³ ، ورتّب ابن الجزري الأصوات التي مخرجها الشفتان بأن جعل الواو اللينة أولاً فالباء فالميم ، لكنّ المرعشي خالف هذا الترتيب ؛ فجعل ترتيبها : الباء فالميم فالواو²⁰⁴ ، وعلّل المرعشي ترتيبه هذا بقوله : ”ولعل وجه الترتيب .. أنَّ لكل من الشفتين طرفين ؛ طرف منه يلي داخل الفم ، والآخر في البشرة ، فالمنطبق في الباء طرفهما اللذان يليان داخل الفم ، والمنطبق في الواو طرفاهما اللذان يليان البشرة ، والمنطبق في الميم أوسطهما ، فأخر المخارج ما يلي البشرة من الشفتين“²⁰⁶ ، ”فمن قدم

198 جهد المقل : 129.

199 الإيضاح في شرح المفصل : 2/481.

200 المنح الفكرية : 89.

201 بينا جهد المقل : ق 93 وظ 94و.

202 جهد المقل : 128.

203 بيان جهد المقل : ق 92و ، وينظر : المقدمة الجزرية : 8 ، (أَدْنَاهُ غَيْنٌ خَاوُّهَا وَالْقَافُ ...).

204 المقدمة الجزرية (المتن) : 9 ، لَشَفَتَيْنِ الْوَاوُ بَاءٌ مِيمٌ ...

205 جهد المقل : 135.

206 المصدر نفسه : 136.

الواو عليهما يخرجها من الطرفين اللذين يليان داخل الفم ، والباء من الوسط ، والميم من الخارج“²⁰⁷ ، وأعطت أقوال ابن الجزري المرعشي فرصة ليدلي برأيه في ترتيب هذه الأصوات في مخرجها ، فيُعَلَّل ذلك.

3. الصفات : ترك ابن الجزري أثراً واضحاً في عدد من مسائل الصفات ، وسأحاول تتبع المسائل التي ناقشها ابن الجزري ، منها : قول المرعشي عن صفة القلقلة : ”اعلم أنَّ حروف القلقلة ؛ لانحصار الصوت والنفس فيها ، لا تتبين عند سكونها إلا بإظهار قلقلتها ... وينبغي أن يبالغ في إظهار القلقلة عند سكون الوقف“²⁰⁸ ، والمبالغة في القلقلة أشار إليها ابن الجزري في المقدمة بقوله²⁰⁹:

وَيَبَيِّنُ مُقْلَقْلًا إِنْ سَكَنَّا ... وَإِنْ يَكُنْ فِي الْوَقْفِ كَانَ أَبَيَّنَا

ومن الصفات التي لابن الجزري أثر فيها ، الاستعلاء والاستفالة ، قال في التمهيد : ”وإنَّ الياء مستفلة جداً“²¹⁰ ، وعن اللام والراء المفخمتين يقول ابن الجزري : ”إنَّ الراء واللام المفخمتين يشبهان الحروف المستعلية“²¹¹ ، وما ذهب إليه ابن الجزري دفع المرعشي للقول : ”إنَّ الراء واللام في حالتي تفخيمهما من الحروف المستعلية“²¹² ، مستندا في ذلك على القاعدة التي تقول : ”إنَّ المعتر في الاستعلاء ... استعلاء أقصى اللسان ، سواء استعلى معه بقية اللسان أو لا“²¹³.

وإنَّ الأصوات المفخمة متفاوتة في القوة ، فتفخيم أصوات الإطباق أبلغ من تفخيم أصوات الاستعلاء ، وهذا ما مُصَرِّح به في المقدمة²¹⁴:

وَحَرْفُ الاسْتِعْلَاءِ فَخِّمَ وَاخْضَصَا الإِطْبَاقُ أَقْوَى نَحْوَ قَالَ وَالْعَصَا

207 المصدر نفسه: 136.

208 المصدر نفسه : 149.

209 المقدمة الجزرية (المتن) : 12.

210 التمهيد (ابن الجزري) : 162 ، وينظر : جهد المقل : 151.

211 التمهيد (ابن الجزري) : 104.

212 جهد المقل : 151.

213 جهد المقل : 151.

214 المقدمة الجزرية (المتن) : 13، قال ابن الجزري في التمهيد صفحة 100 : ”وبعضها أقوى من بعض ، فالطاء أقواها في الإطباق وأمكنها“.

وقال المرعشي : ”إنَّ قدر التفخيم على قدر الاستعلاء والإطباق ، فالطاء المهملة أفخم الحروف ، ولما كان القاف أبلى في الاستعلاء من الغين والخاء المعجمتين ... كان أفخم منهما“²¹⁵ ، وهذا القول يمثل تلخيصاً لما قاله ابن الجزري في النشر ، وهو : ”الْمُفَخَّمَاتُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْرِبٍ : ضَرْبٌ يَتِمَّكُنُ التَّفْخِيمُ فِيهِ ، وَذَلِكَ إِذَا كَانَ أَحَدُ حُرُوفِ الْإِسْتِعْلَاءِ مُفْتُوحًا ، وَضَرْبٌ دُونَ ذَلِكَ ، وَهُوَ أَنْ يَقَعَ مَضْمُومًا ، وَضَرْبٌ دُونَ ذَلِكَ ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَكْشُورًا“²¹⁶ .

ومن الصفات الصوتية أيضاً التفشي ، وقد عرّفه مكّي بقوله : ”هو كثرة انتشار خروج الريح بين اللسان والحنك ، وانبساطه في الخروج عند النطق بها“²¹⁷ ، لكنَّ ابن الجزري نقل رأياً جاء فيه : ”إنَّ في الصاد والسين المهملتين والراء تفشياً“²¹⁸ ورثب المرعشي في ضوء القول السابق ما يشبه القاعدة ، وهي : ”إنَّ الحروف المذكورة مشتركة في كثرة انتشار خروج الريح ؛ لكنَّ ذلك الانتشار في الشين أكثر ، ولذا اتَّفَقَ في تفشيه ، وفي البواقي المذكورة قليل بالنسبة إليه ، ولذا لم يصفها أكثر العلماء بالتفشي“²¹⁹ ، وسبق أن أشار ابن الجزري إلى هذا المعنى بقوله : ”ينبغي أن يُبَيَّنَ التفشي في الشين عند النطق به“²²⁰ .

إفادة المرعشي من ابن الجزري في بيان الفرق بين الضاد والطاء ، فذهب إلى القول : ”إنَّ الضاد شابهت الطاء المعجمة في التلفظ ، وشاركتها في جميع الصفات ؛ إلا المخرج والاستطالة ، إذ الطاء قريب من الآني“²²¹ ، وقد ذكر ابن الجزري هذا الفرق في نظمه بقوله : وَالضَّادُ بِاسْتِطَالَةٍ وَمَخْرَجٍ مَيَّزٍ مِنَ الطَّاءِ وَكُلُّهَا تَجِي

وقال ابن الجزري عن نطق أهل مصر للضاد : ”ومنهم من لا يوصل الضاد المعجمة إلى مخرجها ؛ بل يخرجها دون مخرجها ، ممزوجة بالطاء المهملة ،

215 جهد المقل : 155 .

216 النشر : 1/218 .

217 الرعاية : 135 .

218 التمهيد (ابن الجزري) : 107 .

219 جهد المقل : 159 .

220 التمهيد (ابن الجزري) : 178 .

221 جهد المقل : 161 .

وهم أكثر المصريين وأهل المغرب“²²²، وعلّق المرعشي على قول ابن الجزري بقوله: ”قراءة الضاد المعجمة مثل الطاء فيها مفاصد:

الأول: أنه يلزم إعطاء الشدة للضاد؛ مع أنه رخو.

الثاني: أن الاستطالة امتداد الصوت؛ فتفوت حينئذ.

الثالث: أن في الضاد تفسياً قليلاً؛ فيفوت حينئذ“²²³.

أما صفة الغنة فلا ابن الجزري أثر في تحديد قوة الغنة في النون مقارنة بغنة الميم، فقد ذهب المرعشي لتبني رأي ابن الجزري في اعتراضه على الجعبري، والذي عرّف الغنة بقوله: الغنة صفة النون، ولو تنوينا، والميم، تحركتا أو سكتتا، ظاهرتين أو مخفّاتين أو مدغمتين“²²⁴، واعتراض المرعشي على قول الجعبري أو مدغمتين، موضحاً أن الصواب أن يقال بدله: ”أو مشدّتين ليشمل المشدّتين بلا إدغام نحو: إن وثم“²²⁵، واستند في ذلك إلى قول ابن الجزري في المقدمة²²⁶:

وأظهر الغنة من نونٍ ومن ميمٍ إذا ما شُدِّداً وأخفّين

وحَدّد المرعشي درجات الغنة بقوله: ”أقوى الغنّات غنة النون المشددة، فهي أكمل من غنة الميم المشددة، وغنة النون المخففة أكمل من غنة الميم المخففة“²²⁷، وقال: ”غنة النون الساكنة المظهرة، أكمل من غنة الميم الساكنة المظهرة، وغنة النون المتحركة أكمل من غنة الميم المتحركة“²²⁸، وكان ابن الجزري قد أشار إلى ذات المعنى بقوله: ”النون حرف أغن أصل في الغنة من الميم“²²⁹، وقال أيضاً: إنَّ النون أغنُّ من الميم²³⁰، وعاد المرعشي ليؤكد على درجات الغنة بقوله

222 المصدر نفسه: 170.

223 المصدر نفسه: 170.

224 لطائف الإشارات (للقسطلاني): 1/195.

225 جهد المقل: 64/1.

226 ينظر: المقدمة الجزرية (المتن): 16.

227 جهد المقل: 165.

228 بيان جهد المقل: ق 107 ظ.

229 النشر: 2/223.

230 ينظر: التمهيد: 168.

: ”لو قلنا : إن أعلاها قدر ألف ، وأدناها قدر ثلث ألف ، وأوسطها قدر ثلثي ألف ، لأصبنا الحق ، وقربنا منه ، والله أعلم“²³¹.

ثانياً مظاهر التأثير الناتجة عن التركيب

سبق الكلام عن مظاهر التأثير في المنهج والمخارج والصفات ، بقي تتبع المواضيع التي ترك فيها ابن الجزري أثراً في مؤلفات المرعشي الخاصة بالتركيب ، وفيها مسائل:

1. ترقيق الرء وتفخيمها في ﴿مصر﴾ [البقرة : 61] ، و﴿عين القطر﴾ [سبأ : 12] ، اختلف أهل الأداء فيهما ، قال المرعشي : ”من اعتدَّ بحرف الاستعلاء فخمها ، ومن لم يعتدَّ به رققها“²³² ؛ لكن ابن الجزري اختار التفخيم في مصر واختار الترقيق في عين القطر ، وصرَّح بذلك بقوله : ”رَأْيَانِ لِأَهْلِ الْأَدَاءِ فِي ذَلِكَ فَعَلَى التَّفْخِيمِ نَصُّ الْإِمَامِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنُ شُرَيْحٍ، وَغَيْرُهُ، وَهُوَ قِيَاسُ مَذْهَبِ وَرْشٍ مِنْ طَرِيقِ الْمُصَرِّينَ، وَعَلَى التَّرْقِيقِ نَصُّ الْحَافِظِ أَبُو عَمْرٍو الدَّائِي فِي كِتَابِ الرَّاءَاتِ ، وَفِي جَامِعِ الْبَيَانِ ، وَغَيْرِهِ ، وَهُوَ الْأَشْبَهُ بِمَذْهَبِ الْجَمَاعَةِ ؛ لَكِنِّي اخْتَارُ فِي مِصْرَ التَّفْخِيمِ، وَفِي عَيْنِ الْقَطْرِ التَّرْقِيقَ نَظَرًا لِلْوَصْلِ وَعَمَلًا بِالْأَصْلِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ“²³³ ، وأكمل المرعشي النص بقوله : ”إِنَّ الرء في مصر مفتوح مفخم في الوصل ، وفي القطر مكسور مرقق“²³⁴.

2. الإدغام : جاء في شرح الشافية أنَّ الإدغام : ”أَنْ تَأْتِي بحرفين ساكن فمتحرك من مخرج واحد من غير فصل بينهما ، على أَنْ يصيرا حرفاً مغايراً لهما بهيأتها ، وهو الحرف المشدد ، وزمانه أطول من زمان الحرف الواحد المخفف ، وأقصر من زمان الحرفين المخففين“²³⁵ ، وفي عبارة وأقصر من زمان الحرفين المخففين غموض ، وضعه المرعشي بقوله : ”ينبغي أن يُقَيَّدَ هذا الإدغام بلا

²³¹ بيان جهد المقل : 121 و.

²³² جهد المقل : 178.

²³³ النشر : 2/106.

²³⁴ جهد المقل : 179.

²³⁵ شرح الشافية (الجاربردي) : 327 1/326.

غُنة²³⁶ ، وإيضاح المرعشي مستلهم من ابن الجزري القائل : ”فإن جاء نص بإبقاء نعت من نعت الحرف المدغم ؛ فليس ذلك الإدغام بإدغام صحيح ؛ لأنَّ شروطه لم تكتمل“²³⁷.

قال علي القاري : ”وقع الاختلاف ، بين أهل الأداء من المشايخ ، في بقاء صفة استعلاء القاف مع الإدغام في ﴿ألم نخلقكم من ماء مهين﴾ [المرسلات :20] وفي ذهابها معه ، مع اتفاقهم على الإدغام“²³⁸ ، واستحسنهما ابن الجزري : ”كلاهما حسن ، ببقائه أخذ المصريون ، وبقائه أخذ الشاميون ، واختياري الثاني“²³⁹ ، وقال في النشر : ”الإِدْغَامُ الْخَالِصُ أَصَحُّ رَوَايَةً“²⁴⁰ ، وتساءل المرعشي عن موقع صفة استعلاء القاف ، هل هي قبل الكاف أو معه ؟ ، فأجاب بأن قال : ”لم أر التصريح بأحدهما من أحد ؛ إلا من الرومي في شرح منظومة ابن الجزري ، حيث صرَّح بإعطاء صفة الاستعلاء للكاف في ﴿ألم نخلقكم﴾ [المرسلات :20]“²⁴¹ ، والبيت المقصود هو²⁴²:

وَبَيِّنِ الْإِطْبَاقَ مِنْ أَحَطَّتْ مَع بَسَطَتْ وَالْخُلْفَ بِنَخْلُكُمُ وَقَع

وشبه المرعشي بقاء صفة الاستعلاء مع الإدغام في نخلقكم ، بقاء غنة النون في من يؤمن ، معبراً عن ذلك بقوله : ”أقول : فهو كإعطاء غنة النون في الياء في ﴿من يؤمن﴾ [التوبة :99] ، فالملفوظ {نخلقكم} عند بقاء صفة الاستعلاء ، كاف مستعلية مفخمة مشددة تشديداً ناقصاً“²⁴³ ، وأكد المرعشي بقوله : ”بأن ليس هنا إدغام في الحقيقة“²⁴⁴.

236 جهد المقل : 181.

237 التمهيد : 69 ، وينظر : جهد المقل : 181.

238 المنح الفكرية : 160.

239 التمهيد : 150 ، وينظر : جهد المقل : 191.

240 النشر : 2/20 ، وفي جهد المقل صفحة : 193 (الإدغام المحض) بدل الخالص.

241 جهد المقل : 191 ، ذكر الرومي في شرحه للمقدمة الجزرية للخلاف في إدغام القاف في الكاف في {نخلقكم} ، وقال : ”إنَّ صفة الاستعلاء باقية مع الإدغام“. (شرح المقدمة : 149).

242 المقدمة الجزرية (المتن) : 14.

243 جهد المقل : 192.

244 بيان جهد المقل : 117 ظ.

3. الغنة في التركيب : عقد المرعشي في جهد المقل باباً للنون الساكنة والتنوين ، تحدث فيه عن أحوال النون عند أصوات العربية ، ومن أحوالهما أنَّهما يظهران عند حروف الحلق ”بلا ظهور غنة وبظهورها“²⁴⁵ ، وهذا إجماع القراء ؛ كما قال ابن الجزري : ”وأجمعوا أيضاً على إظهارهما عند حروف الحلق الستة“²⁴⁶ ، وتكرر هذا القول في كتاب التمهيد : ”وقد ذكر بعض القراء في كتبهم أن الغنة باقية فيهما، وذكر شيخ الداني، فارس بن أحمد، في مصنف له أن الغنة ساقطة منهما إذا أظهما“²⁴⁷ ، وخفف المرعشي من قوة هذا الخلاف ؛ فقال : ”يمكن أن يكون الخلاف لفظياً ؛ لأن من قال ببقائها أراد في الجملة ، لعدم انفكاك أصل الغنة عن النون ولو تنوينا ، ومن قال بسقوطها أراد بعدم ظهورها“²⁴⁸ ، ويتابع المرعشي قضية الغنة عند ابن الجزري ، فعن بقاء الغنة من عدمها في اللام والراء يقول ابن الجزري : ”وقد وردت الغنة مع اللام والراء عن كل القراء“²⁴⁹ ، وذكر ابن الجزري صوتاً أطلق عليه الكاف الصماء ، وهي : كاف ليس فيها شدة ولا همس²⁵⁰ ، وحاول المرعشي تقريب نطق هذا الصوت ؛ فقال : ”والكاف الصماء إذا قارنت الغنة تكون كما يقال في لسان الترك لألف من العدد : بك“²⁵¹ ، ولم يترك المرعشي الكاف الصماء غفلاً ؛ بل بين طريقة إنتاجها فيقول : ”فليحذر القارئ من إطباق أقصى اللسان إلى الحنك عند التلفظ بالغنة ، قبل القاف والكاف ، إذ يحدث بذلك كاف صماء“²⁵² ، والكاف الصماء تنوع نطقي ، يتحقق إذا لم يقترن الكاف بالغنة ، ويقرب المرعشي نطقه بقوله : كما يقال في لسان الترك لبعض الأمراء بك²⁵³ .

4. المد والقصر : ناقش المرعشي في باب المد والقصر عدداً من القضايا ؛ ومنها : محاولة قياس ما يصطلح عليه بالمد الزائد ، والذي لا خلاف بين القراء

245 جهد المقل : 194.

246 تحبير التيسير : 1/237.

247 التمهيد (لابن الجزري : 166.

248 جهد المقل : 197.

249 النشر : 2/24.

250 ينظر : النشر : 1/221.

251 جهد المقل : 205.

252 جهد المقل : 205.

253 ينظر : جهد المقل : 205.

فيه²⁵⁴ ، قال ابن الجزري : ”أَمَّا الْمُتَّصِلُ فَاتَّفَقَ أَئِمَّةُ أَهْلِ الْأَدَاءِ ... عَلَى مَدِّهِ قَدْرًا وَاحِدًا مُشَبَّعًا“²⁵⁵ ، قَدَّرَهُ المَرَعَشِيُّ بِخَمْسِ أَلْفَاتٍ مَعَ المَدِّ الْأَصْلِيِّ ، وَأَرْبَعِ بِدُونِهِ²⁵⁶ ، أَمَّا المَدُّ فِي السَّاكِنِ اللَّازِمِ فِي غَيْرِ فَوَاتِحِ السُّورِ ”فَمِنْهُمْ مَنْ قَدَّرَ أَلْفَيْنِ سَوًى المَدِّ الْأَصْلِيِّ ... وَهُوَ الَّذِي اخْتَارَهُ ابْنُ الْجَزَرِيِّ“²⁵⁷ ، وَنَقَلَ المَرَعَشِيُّ فِي بَابِ المَدِّ عِدَدًا مِنْ أَقْوَالِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ عَنْ طَرِيقِ المُنْحِ الفِكْرِيَةِ لِعَلِيِّ الْقَارِي ، أَذْكَرَ مِنْهَا مَا قَالَهُ عَلِيُّ الْقَارِي فِي الْفَرْقِ بَيْنِ المَدِّ اللَّازِمِ وَالْوَاجِبِ : ”وَالْفَرْقُ بِالتَّسْمِيَةِ بَيْنِ الْوَاجِبِ وَاللَّازِمِ اصْطِلَاحِي ، وَأَمَّا بِاعْتِبَارِ المَعْنَى اللُّغَوِيَةِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا“²⁵⁸ ، وَضَحَّهُ المَرَعَشِيُّ بِقَوْلِهِ : ”أَقُولُ : يَعْنِي يُقَالُ لِكُلِّ مِنْهُمَا بِاعْتِبَارِ المَعْنَى اللُّغَوِيَةِ مَدٌّ لَازِمٌ وَمَدٌّ وَاجِبٌ ، إِذْ مَعْنَاهُمَا بِحَسَبِ اللُّغَةِ وَاحِدٌ“²⁵⁹

المطلب الثالث: أثر ابن الجزري في باب الوقف

وفيه مسائل:

1. التعريف : عرّف السيوطي الوقف بقوله : ”عبارة عن قطع الصوت على الكلمات زماناً ، يُتَنَفَّسُ فِيهِ عَادَةً بَيِّنَةٌ اسْتِثْنَاءُ الْقِرَاءَةِ لَا بَيِّنَةٌ الْإِعْرَاضُ“²⁶⁰ ، وَالسَّكْتُ : ”عبارة عن قطع الصوت زماناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس“²⁶¹ ، قَالَ فِي النُّشْرِ : ”إِنَّ الْقَارِيَّ إِذَا أَخْرَجَ نَفْسَهُ مَعَ السَّكْتِ بِدُونِ مُهْلَةٍ لَمْ يَمْنَعْ مِنْ ذَلِكَ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ التَّنَفُّسَ هُنَا بِمَعْنَى المُّهْلَةِ“²⁶² ، وَذَهَبَ المَرَعَشِيُّ إِلَى الْقَوْلِ : ”المراد من المهلة زمان يتنفس فيه عادة ، ولعل المراد من التنفس جذب النفس إلى الداخل ؛

²⁵⁴ ينظر : المنح الفكرية : 222.

²⁵⁵ النشر : 1/330-331.

²⁵⁶ جهد المقل : 215.

جهد المقل : 219 ، أشار ابن الجزري إليه في المقدمة الجزرية صفحة 12 :
وجائز إذا أتى منفصلاً أو عرض السكون وفقاً مسجلاً

²⁵⁷ الإتقان في علوم القرآن : 233.

²⁵⁸ المنح الفكرية : 239.

²⁵⁹ جهد المقل : 220.

²⁶⁰ الإتقان في علوم القرآن : 233.

²⁶¹ المصدر نفسه : 233.

²⁶² النشر : 1/241.

ليتمكن من القراءة مع خروجه ، فقول ابن الجزري : إذا أخرج نفسه فيه نظر“²⁶³ ، فترك الباب مفتوحاً ؛ للتأمل والتفكير .

2. حكم الوقف : قال المرعشي : ”يجب تعلّم هذا الفن“²⁶⁴ ، واستند في ذلك على قول الإمام عليّ ؑ ، عندما سُئل عن قول الله تعالى ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾ [المزمل :4] ، فقال : ”الترتيل : تجويد الحروف ، ومعرفة الوقوف“²⁶⁵ ، ووجوبه ”وجوب عين لا وجوب كفاية ، لأنّ كلّ أحد يجب عليه القراءة في الصلاة ، وإنّما وجب تعلّمه لأن الوقف في بعض المواضع إثم ، وفي بعضها واجب لسبب“²⁶⁶ ، وبنى المرعشي حكمه على ما جاء في النشر ”ففي كلام عليّ ؑ دليل على وجوب تعلمه ومعرفته“²⁶⁷ ، ووصفه بأنّه : ”فنّ دقيق السر ، وأقوال العلماء فيه مضطربة متناقضة في بعض مباحثه ، فلا يتييسر البحث فيه إلاّ للأفراد من العلماء“²⁶⁸ .

3. أقسامه : يقسم الوقف في القرآن على أربعة أقسام : تام ، وكاف ، وحسن ، وقبيح ، وهذا التقسيم أخذ به الداني وابن الجزري²⁶⁹ ، وما يهمنا هنا هو : بيان أثر ابن الجزري في ما كتبه المرعشي عن بعض قضاياها ، ويدخل تحت هذا الضابط ؛ ما ذهب إليه ابن الجزري في الحكم على قبيح الوقف ، وهو ما قد يقود اعتقاده إلى الكفر ، كقوله تعالى ﴿ولا تقربوا الصلاة﴾ [النساء : 43] ، والوقف في هذا الضرب حرام إن كان عمداً ، قال ابن الجزري²⁷⁰ :

وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقْفٍ وَجَبَ وَلَا حَرَامٌ غَيْرَ مَا لَهُ سَبَبٌ

وعبر المرعشي عن فهمه لكلام ابن الجزري بقوله : ”فالظاهر أنّ سبب الحرمة يعم ما كان اعتقاده كفراً ، وما ليس باعتقاده كفراً ، فسبب الحرمة إيهام خلاف ما

²⁶³ جهد المقل : 248 .

²⁶⁴ جهد المقل : 249 .

²⁶⁵ جهد المقل : 249 ، وينظر : منار الهدى في الوقف والابتدا : 1/13 .

²⁶⁶ بيان جهد المقل : ق 131 ط .

²⁶⁷ النشر : 1/225 .

²⁶⁸ جهد المقل : 249 .

²⁶⁹ ينظر : المكتفى في الوقف والابتدا : 107 ، والنشر : 1/226 .

²⁷⁰ المقدمة الجزرية (المتن) : 18 .

أراد الله ، سواء كان اعتقاده كفراً ، أو لا“²⁷¹ ، وقال عنه أيضاً : ”وطني أن الاستثناء في قول ابن الجزري:

وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَفٍّ وَجَبَ وَلَا حَرَامٌ غَيْرَ مَا لَهُ سَبَبٌ
أَنَّهُ مَصْرُوفٌ إِلَى الْوَاجِبِ“²⁷².

ومن أقسام الوقف الحسن : وعرفه ابن الجزري بقوله : ”وهو الذي يحسن الوقف عليه ؛ لأنه كلام حسن مفيد ، ولا يحسن الابتداء بما بعده ، لتعلقه به لفظاً ومعنى“²⁷³ ، والوقف الحسن كما جاء في المنح الفكرية : ”إن الوقف على ما فيه التعلق اللفظي مطلقاً ، سُمي بالوقف الحسن“²⁷⁴ ، وأجمل المرعشي القول عن الوقف الحسن بقوله : ”فتعرفهم الوقف الحسن : بأنه الوقف على كل كلمة تعلق ما بعدها بها ، أو بما قبلها لفظاً ، غير مانع عن أغياره“²⁷⁵ ؛ لأنه لا يشمل تعلق جواب القسم²⁷⁶ ، وعلق المرعشي على ذلك بقوله : ”والذي انتهى إليه ظني أن الوقف قبل المعمولات جميعها حسن ، بشرط تمام الكلام ، سوى المستثنى المنقطع“²⁷⁷.

4. السكت : عرفه السيوطي بقوله : ”عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس“²⁷⁸ وقال في النشر : ”الصحيح : أن السكت مُقَيَّدٌ بِالسَّمَاعِ وَالنَّقْلِ ، فَلَا يَجُوزُ إِلَّا فِيمَا صَحَّتِ الرَّوَايَةُ بِهِ لِمَعْنَى مَقْصُودِ بَذَاتِهِ“²⁷⁹ ، ووضح المرعشي عبارة الشر لمعنى مقصود بقوله : ”كسكت حفص على ﴿عوجاً﴾ في الكهف [1] ؛ لدفع وهم كون ﴿قَيْمًا﴾ [الكهف :2] بعده صفة له“²⁸⁰.

271 جهد المقل : 261.

272 جهد المقل : 264.

273 التمهيد (لابن الجزري) : 186.

274 المنح الفكرية : 247.

275 جهد المقل : 250.

276 جهد المقل : 250.

277 جهد المقل : 257.

278 الإتيان في علوم القرآن : 1/244.

279 النشر : 1/243.

280 جهد المقل : 283.

الخاتمة

ناقشتُ في هذا البحث قضايا كثيرة ، كُلُّها تتعلق بما تركه ابن الجزري من أثر في علمي القراءات والتجويد في مؤلفات المرعشي ، ويمكن أن أوجز نتائج البحث بما يأتي:

1. ترك ابن الجزري أثراً كبيراً في علماء الدولة العثمانية ، والمرعشي واحد منهم ؛ وكان هم ابن الجزري الأول تعليم القرآن ، فالتف حوله طالبي العلم ، فهو عالم عامل.

2. أراد المرعشي إنتاج مؤلف خالٍ من الإسهاب والمسامحات ، فألف كتاب تهذيب القراءات.

3. كانت مؤلفات ابن الجزري مصدر إلهام للمرعشي في كتابيه تهذيب القراءات ، جهد المقل.

4. كان المرعشي أميناً فيما ينقل ، حريصاً على أصحاب المصادر التي استفاد منها ، وهذا أمر يؤكد عليه البحث العلمي.

5. وجدت المرعشي مدققاً في النصوص ، وليس ناقلاً فحسب ؛ ويتصرف بالنص أحياناً من غير أن يفقد النص مضمونه.

6. تنوعت أشكال التأثير في التهذيب إعادة الصياغة ، والحذف ، والإضافة ، والزيادة على النص والتعليق عليه ، والاختصار ، والمنهج ، فالبحت ركز على العلاقة الوثيقة بين كتاب النشر وتهذيب القراءات ، وبين التمهيد وجهد المقل.

7. أثمرت رعاية الدولة العثمانية للعلم والعلماء ، في نشأة أجيال من العلماء ، وكتب تراجم علماء الدولة العثمانية خير شاهد على ذلك.

وأختم البحث بحديث رسول الله ﷺ : إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : ولد صالح يدعو له ، أو علم ينتفع به ، أو صدقة جارية.

المصادر

الإتقان في علوم القرآن : جلال الدين السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر ، ت : 911 هـ ،

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1394 هـ
1974 م ، القاهرة مصر.

الأحرف السبعة للقرآن : أبو عمرو الداني ، عثمان بن سعيد ، ت 444 هـ ، تحقيق
: د. عبد المهيمن طحان ، الطبعة الأولى ، 1408 ، مكتبة المنارة ، مكة المكرمة.

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل : مجير الدين الحنبلي العليمي ، عبد
الرحمن محمد عبد الرحمن ، ت 928 هـ ، تحقيق : عدنان يونس عبد المجيد نباتة
، مكتبة دنديس ، 1420 هـ - 1999 م ، عمان - الأردن.

إنباء الغمر بأبناء العمر : ابن حجر العسقلاني ، أبو الفضل أحمد بن علي بن
محمد بن أحمد ، ت 852 هـ ، تحقيق: د حسن حبشي ، الناشر: المجلس الأعلى
للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي ، 1389 هـ 1969 م ، مصر.

الإيضاح في شرح المفصل : ابن الحاجب ، عثمان بن عمرو ، ت 646 هـ ،
تحقيق : د. موسى بناي العليلي ، مطبعة بغداد.

البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع : الشوكاني ، علي بن محمد ، ت
1250 هـ ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة مصر.

تعبير التيسير في القراءات العشر : ابن الجزري أبو الخير محمد بن محمد بن
علي بن يوسف ، ت 833 هـ ، تحقيق : د. أحمد محمد مفلح القضاة ، الطبعة الأولى
، دار الفرقان ، 1421 هـ - 2000 م ، عمان الأردن.

ترتيب العلوم : المرعشي ، محمد بن أبي بكر ، الملقب بساجقلي زاده ، ت
1150 هـ ، تحقيق : محمد بن إسماعيل السيد أحمد ، الطبعة الأولى ، دار الشؤون
الإسلامية ، 1408 هـ 1988 م ، بيروت لبنان.

تقريب النشر في القراءات العشر : ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن محمد ، ت 833هـ ، تحقيق : د. عادل إبراهيم محمد رفاعي ، مجمع الملك فهد ، 1433هـ ، المدينة المنورة.

التذكرة في القراءات : ابن غلبون ، أبو الحسن طاهر بن عبد المنعم ، ت 399هـ ، تحقيق : د. عبد الفتاح بحيري إبراهيم ، الطبعة الأولى ، الزهراء للإعلام العربي ، 1410هـ 1990م ، القاهرة مصر.

التمهيد في علم التجويد : ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي ، ت 833هـ ، تحقيق : د. غانم قدوري الحمد ، الطبعة الأولى ، دار الرسالة ، 1421هـ 2001م ، بيروت لبنان.

تهذيب القراءات : المرعشي ، محمد بن أبي بكر ، الملقب بساجقلي زاده ، ت 1150هـ ، تحقيق : خالد عبد السلام بركات ، الطبعة الأولى ، دار الغوثاني ، 1433هـ 2012م ، دمشق سورية.

جامع أسانيد ابن الجزري : ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن محمد ، ت 833هـ ، تحقيق : د. حازم حيدر ، الطبعة الأولى ، 11435هـ 2014م ، سلسلة مطبوعات كرسي تعليم القرآن الكريم ، جامعة الملك سعود ، الرياض السعودية.

جامع الكنوز ونفائس التقرير في شرح الولدية : التبريزي ، حسين بن حيدر ، كان حياً سنة 1176هـ ، نسخة خطية محفوظة في مكتبة جامعة الملك سعود برقم 6943 ، الرياض.

حاشية المرعشي على حاشية الخيالي وقول أحمد : المرعشي ، محمد بن أبي بكر الملقب بساجقلي زاده ، ت 1150هـ ، نسخة خطية محفوظة في مكتبة الأوقاف في بغداد ، تحت رقم 2402.

الرعاية في تحقيق ألفاظ التلاوة : أبو محمد القيسي ، مكي بن أبي طالب ، ت 437هـ ، تحقيق : أحمد حسن فرحات ، الطبعة الثالثة ، دار عمار ، 1417هـ 1996م ، عمان الأردن ،

سلك الدرر في أعيان القرن الحادي عشر: للمرادي ، محمد بن خليل بن علي ، ت 1206 هـ ، الطبعة الثالثة ، 1408 هـ 1988 م ، دار البشائر الإسلامية ، دار ابن حزم ، بيروت لبنان.

شرح المقدمة الجزرية : طاش كبري زادة ، عصام الدين أحمد بن مصطفى بن خليل ، ت 986 هـ ، الناشر : مجمع الملك فهد المدينة المنورة.

شرح المقدمة الجزرية : الحمد ، د. غانم قدوري ، الطبعة الأولى ، 1429 هـ 2008 ، مركز الدراسات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي ، جدة السعودية.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب : ابن العماد الحنبلي ، عبد الحي بن أحمد بن محمد ، ت 1089 هـ ، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط ، محمود الأرناؤوط ، دار بن كثير ، 1406 هـ ، دمشق سورية.

شرح طيبة النشر في القراءات العشر : النُّوري ، أبو القاسم محمد بن محمد ، ت 857 هـ ، تحقيق: الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم ، الطبعة الأولى : دار الكتب العلمية ، 1424 هـ - 2003 م ، بيروت لبنان.

الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية : طاش كبري زادة ، أحمد مصطفى ، ت 968 هـ ، دار الكتاب العربي ، 1395 هـ 1975 م ، بيروت لبنان.

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع : السخاوي ، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن ، ت 902 هـ ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان.

طبقات الحفاظ : جلال الدين السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر ، ت 911 هـ ، الطبعة : الأولى ، دار الكتب العلمية ، 1403 ، بيروت لبنان.

عثمانلي مؤلفري المؤلفون العثمانيون ، بورسالي محمد طاهر ، مطبعة عامرة ، 1333 هـ ، استانبول.

غاية النهاية في طبقات القراء : ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن محمد ، ت 833 هـ ، تحقيق : ج برجستراسر ، الطبعة الأولى ، 1351 هـ ، القاهرة مصر.

الكنز في القراءات العشر : الواسطي ، عبد الله بن عبد المؤمن ، ت740هـ ، تحقيق : د. خالد أحمد المشهداني ، الطبعة الأولى ، دار سعد الدين للطباعة والنشر ، 1434هـ - 2013م ، القاهرة مصر .

لطائف الإشارات لفنون القراءات : القسطلاني ، أبو العباس أحمد بن محمد ، ت923هـ ، تحقيق : د. عبد الصبور شاهين والشيخ عامر السيد عثمان ، لجنة إحياء التراث الإسلامي ، 1392هـ 1972م ، القاهرة مصر .

فهرس الخزانة التيمورية : مطبعة : دار الكتب المصرية ، 1948م ، القاهرة مصر .
فهرس مخطوطات محرم جلبي المرعشي : د. طه محسن ، مجلة المورد ، مج 4 ، العدد 4 ، 1975م .

مجموعة الشافية من علمي الصرف والخط : الجاربردي ، أحمد بن الحسين بن يوسف ، ت746هـ ، الطبعة الثالثة ، عالم الكتب 1404هـ 1984م ، بيروت لبنان .
مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل : ابن الحاجب ، أبو عمرو عمر بن عثمان ، ت646هـ ، تحقيق : د. نذير حمادو ، الطبعة الأولى ، دار ابن حزم ، 1427هـ 2006م ، بيروت لبنان .

معجم البلدان : الحموي ، ياقوت بن عبد الله ، ت623هـ ، دار صادر ، 1357هـ 1937م ، بيروت لبنان .

المكرر في ما تواتر من القراءات السبع وتحزّر : النشار ، عمر بن قاسم الأنصاري ، ت938هـ ، تحقيق : أحمد محمود عبد السميع الحفيان ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، 1422هـ 2001م ، بيروت لبنان .

مفتاح السعادة ومصباح السيادة : طاش كبري زاده ، أحمد مصطفى ، ت968هـ ، الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ، 1405هـ 1985م ، بيروت لبنان .

المقدمة الجزرية : ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن محمد ، ت833هـ ، المكتبة الشاملة ، فهرسة أسامة .

منار الهدى في بيان الوقف والابتداء: الأشموني ، أحمد بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم المصري ، توفي نحو 1100هـ ، تحقيق : شريف أبو العلا العدوي ، الطبعة: الأولى ، دار الكتب العلمية ، 1422 هـ - 2002 م ، بيروت لبنان.

المنح الفكرية : ملا علي القاري ، علي بن سلطان ، ت 1114هـ ، تحقيق : أسامة عطايا ، الطبعة الثانية ، دار الغوثاني ، 1433هـ 2012م ، دمشق سورية.

النشر في القراءات العشر : ابن الجزري ، أبو الخير محمد بن محمد ، ت 833 هـ ، تحقيق: علي محمد الضبّاع ، المتوفى 138هـ ، المطبعة التجارية الكبرى.

هدية العارفين في أسماء المؤلفين ، وآثار المصنفين : البغدادي ، إسماعيل باشا محمد أمين ، ت 1339هـ ، 1955م إستانبول.

محتويات البحث

ت	الموضوعات	الصفحة
1	عنوان البحث	1
2	الملخص	2
3	المقدمة	3
4	المبحث الأول : تعريف بالشيخين.	5
5	المطلب الأول : تعريف بابن الجزري.	5
6	المطلب الثاني : تعريف بالمرعشي.	10
7	المبحث الثاني : أثر ابن الجزري في مؤلفات ابن الجزري الخاصة بالقراءات.	14
8	المطلب الأول : مظاهر تأثير كتاب النشر في تهذيب القراءات	16
9	المطلب الثاني : موقف المرعشي مما نقله من النشر	26
10	المطلب الثالث : أساليب المرعشي في الاستفادة من النشر	31
11	المطلب الرابع : تعليقات المرعشي على نصوص من النشر والتجويد	35
12	المبحث الثالث : أثر ابن الجزري في مؤلفات المرعشي الخاصة بالتجويد	37
13	المطلب الأول : مؤلفات المرعشي في التجويد	37



ت	الموضوعات	الصفحة
14	المطلب الثاني : أثر المادة العلمية في جهد المقل وشرحه ، وفيه:	38
15	ظواهر التأثير في المنهج والمخارج والصفات	39
16	ظواهر التأثير الناتجة عن التركيب	44
17	المطلب الثالث : أثر ابن الجزري في الوقف	48
18	الخاتمة	51
19	المصادر	52
20	المحتويات	56

26 آب لسنة 2018م

15 ذو الحجة لسنة 1439 هـ

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN VAKF-İBTİDA ALANINA İLİŞKİN ÇALIŞMALARI

Dr. Muhammed el-VÂİLÎ*

تكلمت في هذا البحث على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مؤلفات الإمام ابن الجزري في الوقف والابتداء، ومصادره فيها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مؤلفات الإمام ابن الجزري التي لها عناية بعلم الوقف والابتداء.
المطلب الثاني: المصادر التي استقى منها الإمام ابن الجزري مادة علم الوقف والابتداء.

المبحث الثاني: موضوعات الوقف والابتداء في مؤلفات الإمام ابن الجزري، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موضوعات الوقف والابتداء في كتاب: (التمهيد في علم التجويد).

المطلب الثاني: موضوعات الوقف والابتداء في كتاب: (النشر في القراءات العشر).

المطلب الثالث: موضوعات الوقف والابتداء في منظومة: (المقدمة الجزرية).

المطلب الرابع: موضوعات الوقف والابتداء في منظومة: (طيبة النشر في القراءات العشر).

* Bahreyn Evkaf Bakanlığı Mushafları İnceleme Kur. Üyesi

المبحث الثالث: اختيارات الإمام ابن الجزري في الوقف والابتداء.
 المبحث الأول: مؤلفات الإمام ابن الجزري في الوقف والابتداء، ومصادره فيها
 وإنني في هذا المبحث سأقتصر على ذكر أهم مؤلفاته التي اعتنت بعلم الوقف
 والابتداء، مع ذكر مصادره في هذا العلم، وسأتحدث عن ذلك في مطلبين:

المبحث الأول:
 مؤلفات الإمام ابن الجزري في الوقف والابتداء، ومصادره فيها،
 وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مؤلفات الإمام ابن الجزري التي لها عناية بعلم الوقف
 والابتداء:

1. الاهتدا إلى معرفة الوقف والابتداء:
 أحال الإمام ابن الجزري في كتابه (النشر) إلى كتابه (الاهتدا إلى معرفة الوقف
 والابتداء)، منها قوله:

”والكلام هنا على معرفة ما يوقف عليه ويبتدأ به، وقد ألف الأئمة فيها كتباً
 قديماً وحديثاً، ومختصراً ومطولاً، أتيت على ما وقفت عليه من ذلك، واستقصيته
 في كتاب (الاهتدا إلى معرفة الوقف والابتداء)، وذكرت في أوله مقدمتين جمعت
 فيهما أنواعاً من الفوائد، ثم استوعبت أوقاف القرآن سورة سورة، وها أنا أشير إلى
 زبد ما في الكتاب المذكور فأقول...“¹. وكتاب (الاهتداء) ما زال في حكم المفقود،

2. التمهيد في علم التجويد:
 انتهى الإمام ابن الجزري من تأليف كتاب (التمهيد في علم التجويد) سنة:
 (769هـ)، فكان عمره آنذاك ثمانية عشر عاماً؛ لأنه ولد في الخامس والعشرين من
 شهر رمضان، سنة إحدى وخمسين وسبعمائة.

1. النشر في القراءات العشر: 3/585.

يقول الإمام ابن الجزري في كتابه (النشر): ”وحيث انتهى بنا القول إلى هنا فلنذكر فصلاً في التجويد يكون جامعاً للمقاصد، حاوياً للفوائد، وإن كنا قد أفردنا لذلك كتابنا (التمهيد في التجويد)، وهو مما ألفناه حال اشتغالنا بهذا العلم في سن البلوغ“².

وقد طبع كتاب (التمهيد) بتحقيق الدكتور/علي حسين البواب، وبحقيق الأستاذ الدكتور/غانم قدوري الحمد.

وكتاب (التمهيد) اشتمل على ثلاثة موضوعات رئيسة بعد المقدمة، وهي:

أ. القراءات

ب. التجويد

ج. الوقف والابتداء

3. التوجيهات في أصول القراءات:

أشار الإمام ابن الجزري في كتابه (التمهيد) إلى كتابه (التوجيهات في أصول القراءات) في أربعة مواضع:

منها: ”وقوله تعالى: {قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 80]، يجوز الابتداء ب(أم) إذا جعلت منقطعة، ولا يجوز إذا جعلت للمعادلة. تعليل الوجهين ذكرته في (التوجيهات)، فاطلبه تراه“.

ومن خلال أقواله يظهر أنه ناقش في كتابه (التوجيهات) عدة مسائل في الوقف والابتداء، وأن كتابه هذا يُعد من أوائل مصنفاته، شرع فيه قبل كتابه (التمهيد).

وكتاب (التوجيهات) ما زال في حكم المفقود، والله تعالى أعلم.

4. طيبة النشر في القراءات العشر:

انتهى الإمام ابن الجزري من تأليف منظومته (طيبة النشر في القراءات العشر) في شهر شعبان، سنة: (799هـ)، في بلاد الروم، مدينة (بورصة) التي في دولة تركيا حالياً حرسها الله، وفي ذلك يقول ابن الجزري في خاتمة منظومته (طيبة النشر):

2 النشر في القراءات العشر: 3/554. وينظر: تحبير التيسير: ص 568.

1011- وَهَاهُنَا تَمَّ نِظَامُ (الطَّيْبَةِ)

1012- بِالرُّومِ مِنْ شَعْبَانَ وَسُطَّ سَنَةِ

وقد طبعت المنظومة بأكثر من تحقيق، منها:

1. تحقيق الشيخ/علي محمد الضباع، وتحقيق الشيخ/محمد تميم الزعبي، وتحقيق الشيخ الدكتور/أيمن رشدي سويد.

وجاءت منظومة: (طبية النشر) في (1015) بيتاً، وهي من بحر الرَّجَز، نظم فيها المؤلف كتابه (النشر في القراءات العشر)، وذكر فيها قبل الشروع في الكلام عن أصول القراءات موضوعين اثنين، وهما:

أ. التجويد (مخارج الحروف وصفاتها، مراتب القراءة، الترقيق)

ب. الوقف والابتداء

5. غاية النهاية في أسماء رجال القراءات أولى الرواية والدراية:

يقول الإمام ابن الجزري في مقدمة كتابه (غاية النهاية في أسماء رجال القراءات): "فهذا كتاب (غاية النهاية)، من حصله أرجو أن يجمع بين الرواية والدراية. اختصرت فيه كتاب طبقات القراء الكبير الذي سميته: (نهاية الدرايات في أسماء رجال القراءات). وأتيت فيه على جميع ما في كتابي الحافظين أبي عمرو الداني وأبي عبد الله الذهبي رحمهما الله، وزدت عليهما نحو الضعف".

وانتهى المؤلف من تأليف أصل كتابه الكبير (نهاية الدرايات) (774هـ)، وابتدأ بتأليف المختصر الذي هو (غاية النهاية) سنة: (783هـ)، وفرغ من تبليغه سنة: (795هـ)، ولكن ظل المؤلف يضيف إليه بعض التراجم.

وقد طُبِعَ كتاب (غاية النهاية في أسماء رجال القراءات) باسم: (غاية النهاية في طبقات القراء)، عُنِيَ بنشره وطبعه لأول مرة سنة: (1351هـ - 1932م) ج. برجستراسر. وصدرت لاحقاً تحقیقات أخرى للكتاب.

واهتم الإمام ابن الجزري في كتابه: (غاية النهاية) بالوقف والابتداء؛ فذكر كثيراً من مصنفات هذا العلم عند تراجمه لعلماء القراءات.

6. المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه (المقدمة الجزرية):

”ويكاد تاريخ نظم (المقدمة) يتحدد بين شهري ربيع الأول من سنة: (799هـ)، وهو تاريخ تأليف كتاب (النشر)، وشهر المحرم من سنة: (800هـ)، وهو تاريخ قراءة المقدمة على المؤلف“³.

وقد غني كثير من العلماء بتحقيق منظومة (المقدمة)، ومن هذه التحقيقات:

1. تحقيق الدكتور/أيمن رشدي سويد، وتحقيق الدكتور/يحيى الغوثاني، وتحقيق شيخنا الأستاذ الدكتور/ غانم قدوري الحمد، وتحقيق الشيخ/محمد بن فلاح المطيري.

وجاءت منظومة: (المقدمة الجزرية) في (107) أبيات، وهي من بحر الرجز، واشتملت على ثلاثة موضوعات رئيسة بعد المقدمة، وهي:

أ. أحكام التجويد

ب. الوقف والابتداء

ج. رسم المصحف

7. النشر في القراءات العشر:

يقول ابن الجزري في نهاية كتابه (النشر في القراءات العشر): ”وابتدأت في تأليفه في أوائل شهر ربيع الأول سنة تسع وتسعين وسبعمائة، بمدينة (بُزْصة)، وفرغت منه في ذي الحجة الحرام من السنة المذكورة“⁴.

وقد طبع الكتاب بأكثر من تحقيق، منها:

1. تحقيق الشيخ/ محمد أحمد دهمان.

2. تحقيق الشيخ/ علي محمد الضباع.

3 شرح المقدمة الجزرية- يجمع بين التراث الصوتي العربي القديم والدرس الصوتي الحديث: ص76.

4 النشر في القراءات العشر: 2078/5.

3. تحقيق الأستاذ الدكتور/ السالم محمد محمود الشنقيطي.

4. تحقيق الدكتور/ أيمن رشدي سويد.

وكتاب (النشر) يُعد من أهم كتب القراءات، تكلم فيه المؤلف عن القراءات العشر أصولاً وفرشاً، ولكنه قبل تفصيلها ذكر مقدمات في التجويد، والوقف والابتداء.

المطلب الثاني: المصادر التي استقى منها الإمام ابن الجزري مادة علم الوقف والابتداء:

لم يشر الإمام ابن الجزري في كتبه: (التمهيد)، و(النشر)، و(الطبية)، و(المقدمة) إلى تعداد مصادره في الوقف والابتداء، وذلك أن الوقف والابتداء في هذه الكتب إنما ذكر على سبيل الإيجاز، ويعتبر كتاب (علم الاهتداء في معرفة الوقف والابتداء) للإمام علم الدين السخاوي، المصدر الأول للإمام ابن الجزري في موضوع الوقف والابتداء في كتابه (التمهيد)، وإن لم يصرح بذلك؛ فمن يقارن بين الكتابين يجد تقاربهما في موضوعات الوقف والابتداء، وتفصيل مسائله.

وفي كتاب (التمهيد) نقل الإمام ابن الجزري كثيراً من اختيارات الإمام نافع ومكي والداني والعماني والسخاوي، مصرحاً بأسمائهم، ومصرحاً في موضع واحد بكتاب (الاكتفاء) للداني، كما ذكر في (التمهيد) عدداً من القراء والنحاة والمفسرين نقل عنهم أقوالاً في الوقف والابتداء، أو آراءً نحوية ومعاني ليستدل بها على الوقف والابتداء.

وفي كتاب (النشر) نقل الإمام ابن الجزري كثيراً من أقوال الإمام أبي الفضل الخزامي، ومحمد بن طيفور السجاوندي، مصرحاً بأسمائهما، كما نقل عن غيرهما، ومن المحتمل أنه ذكر مصادره في الوقف والابتداء في كتابه (الاهتداء)، وذكرت في البحث هؤلاء الأئمة الذين نقل عنهم الإمام ابن الجزري أقوالاً أو اختيارات في الوقف والابتداء؛ فلعلها أن تشكل (المصادر التي استقى منها المؤلف مادة الوقف والابتداء).

المبحث الثاني:

موضوعات الوقف والابتداء في مؤلفات الإمام ابن الجزري

الحديث عن موضوعات الوقف والابتداء في مؤلفات الإمام ابن الجزري في أربعة مطالب:

المطلب الأول: موضوعات الوقف والابتداء في كتاب: (التمهيد في علم التجويد):

تكلم المؤلف في كتاب (التمهيد في علم التجويد) على ثلاثة موضوعات رئيسة بعد المقدمة، وهي:

أ. القراءات.

ب. التجويد.

ج. الوقف والابتداء.

وجعل هذه المواضيع في عشرة أبواب. وخصص الباب العاشر: للوقف والابتداء. واشتمل موضوع الوقف والابتداء في كتاب (التمهيد) من (ص 177-215) على المسائل الآتية:

1. ذكر المؤلف أن العلماء اختلفوا في أقسام الوقف، والمختار منه بيان أربعة أقسام: تام مختار، وكاف جائز، وحسن مفهوم، وقبيح متروك.
2. ذكر المؤلف أن العلماء صنفوا في الوقف والابتداء كتباً مدونة، وذكروا فيها أصولاً مجملة، وفروعاً في الآي مفصلة.
3. نقل المؤلف رأي القاضي أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة في أن تقدير الموقوف عليه من القرآن بالتام والكافي والحسن والقبيح وتسميته بذلك بدعة، ونقل المؤلف قول المحققين في الرد عليه.
4. ذكر جملة مما يجب على القارئ أن يصله، كأن يصل المنعوت بنعته، والفعل بفاعله... إلخ.

5. ذكر فصلاً في الوقف التام، وعرف التام بـ: (وهو الذي قد انفصل مما بعده لفظاً ومعنى). ثم استدل من السنة النبوية ما يدل على الحث على الوقف التام.

6. ذكر بأن الوقف التام لا يوجد إلا عند تمام القصص وانقضائهن، ويكثر أيضاً وجوده في الفواصل، وقد يوجد التام قبل انقضاء الفاصلة، وقد يوجد التام بعد انقضاء الفاصلة بكلمة. وذكر أن التام أيضاً قد يوجد في درجة الكافي من طريق المعنى لا من طريق اللفظ. وذكر أن الوقف التام قد يكون تاماً على قراءة وحسناً على غيرها. وقد يوجد التام على تأويل، وغير تام على تأويل آخر.

7. ذكر فصلاً في الوقف الكافي، وعرف الكافي بـ: (وهو الذي انفصل مما بعده في اللفظ، وله به تعلق في المعنى بوجه). ثم نقل دليلاً من السنة استدل به الإمام الداني على جواز القطع على الوقف الكافي.

8. وذكر بأن الكافي يتفاضل أيضاً في الكفاية كتفاضل التام، وذكر بأنه قد يكون القطع كافياً على قراءة ويكون موضع القطع موصولاً على أخرى. وأنه قد يوجد الكافي على تأويل ويكون موضع القطع غير كاف على تأويل آخر.

9. ذكر فصلاً في الوقف الحسن، وعرف الحسن بـ: (وهو الذي يحسن الوقف عليه؛ لأنه كلام حسن مفيد، ولا يحسن الابتداء بما بعده؛ لتعلقه به لفظاً ومعنى)، ثم استدل على جواز القطع على الحسن في الفواصل بحديث أم سلمة أنها قالت: (كان النبي ﷺ يُقَطِّعُ قراءاته...) الحديث.

10. ذكر بأن الوقف الحسن لا يحسن الابتداء بما بعده، إلا في رؤوس الآي فإنه سُتَّة.

11. ذكر بأنه قد يحتمل الموضع الواحد أن يكون الوقف عليه تاماً على معنى، وكافياً على غيره، وحسناً على غيرهما.

12. ذكر فصلاً في الوقف القبيح، وعرف القبيح بـ: (وهو الذي لا يجوز تعمد الوقف عليه إذا غيّر المعنى أو نقضه، كقوله: {بِسْمِ} [الفاتحة: 1] هذا لا يفيد معنى، وكقوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي} [المائدة: 51]... ونحو ذلك، فيجب أن يحذر

منه. وذكر أيضاً أنه عند انقطاع النفس على ما لا يوقف عليه إذا رجع إلى ما قبله، فإن كان بشعاً لا يبتدأ به، وإنما يُبتدأ مما يحسن الابتداء به.

13. واستدل من السُّنة بما يدل على أنه لا يجوز القطع على القبيح.

14. ثم ذكر القول في (كلا)، واختلاف أهل العربية في معانيها.

15. وذكر بأن علماء ومشايخه اختلفوا في الوقف عليها: فمنهم من يجيز الوقف عليها مطلقاً، ومنهم من منع الوقف عليها مطلقاً، ومنهم من فصل: فوقف على بعضها لمعنى، ومنع الوقف على بعضها لمعنى آخر، وهو اختيار عامة أهل الأداء، كمكي وعثمان بن سعيد الداني وغيرهما، وبه قرأ على أكثر شيوخه.

16. ثم ذكر جميع مواضع (كلا) مفصلةً، وهي ثلاثة وثلاثون موضعاً، في خمس عشرة سورة، فذكر منها ما يجوز الوقف عليها أو الابتداء بها، وما يجوز الابتداء بها دون الوقف عليها.

17. ذكر القول في (بلى)، ونقل قول الكوفيين في أن أصل (بلى): (بل).

18. ثم ذكر فصلاً في الفرق بين (بلى) و(نعم).

19. وذكر أيضاً بأن النحويين والقراء اختلفوا في الوقف عليها، فمن القراء من يمنع الابتداء بها مطلقاً. ومنهم من يختار الابتداء بها مطلقاً. ومنهم من لا يقف عليها ولا يبتدئ بها، بل يصل.

20. ثم ذكر جميع مواضع (بلى)، وهي اثنان وعشرون موضعاً، في ست عشرة سورة، وأشار إلى ما يختار من الوقف عليها.

21. ذكر القول في (لا)، واختلاف العلماء في معناها، كاختلافهم في قوله: {لَا جَزَمَ} [هود:22]، و{لَا أَقْسِمُ} [القيامة:1، البلد:1]، وأثر ذلك على الوقف والابتداء.

22. ذكر القول في (ثم)، وذكر بأن بعض الشيوخ يقف على ما قبلها في جميع القرآن، ويقول: إنها للمهلة والتراخي. وعلق على هذا القول: بأنه لا تطرد هذه القاعدة، وإنما تتجه في بعض الأحوال. ومثل لذلك.

23. ذَكَرَ الْقَوْلَ فِي (أَم)، وَأَنَّهَا تَكُونُ لِلْمَعَادِلَةِ.

24. وَذَكَرَ أَيْضاً أَنَّ (أَم) قَدْ تَكُونُ مَنْقُطَعَةً بِمَعْنَى: (بَل)، وَأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ مَنْقُطَعَةً جَازَ الْوَقْفَ قَبْلَهَا وَالْإِبْتِدَاءَ بِهَا، وَمِثْلُ ذَلِكَ بِأَمْثَلَةٍ كَثِيرَةٍ.

25. ذَكَرَ الْقَوْلَ فِي (بَل)، وَأَنَّهَا تَكُونُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى ضَرْبَيْنِ: ضَرْبٍ تَكُونُ فِيهِ حَرْفُ إِضْرَابٍ، وَضَرْبٍ تَكُونُ فِيهِ حَرْفُ عَطْفٍ. وَأَنَّهُ يَجُوزُ الْإِبْتِدَاءُ بِ(بَل) إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْإِضْرَابِ، وَمِثْلُ ذَلِكَ بَعْدَ أَمْثَلَةٍ، وَأَنَّ الْوَقْفَ قَبْلَهَا كَافٍ؛ لِأَنَّهُ خُرُوجٌ مِنْ كَلَامٍ إِلَى كَلَامٍ آخَرَ، لَا تَعْلُقُ بَيْنَهُمَا مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ.

27. ذَكَرَ الْقَوْلَ فِي (حَتَّى)، وَأَنَّهُ يَجُوزُ الْإِبْتِدَاءَ بِهَا إِذَا كَانَتْ هِيَ الَّتِي يَحْكِي بَعْدَهَا الْكَلَامَ.

المطلب الثاني: موضوعات الوقف والابتداء في كتاب: (النشر في القراءات العشر):

يقول الإمام ابن الجزري قبل الشروع في ذكر القراءات العشر أصولاً وفرشاً: ”ولا بأس بتقديم فوائد لا بد من معرفتها لمريد هذا العلم قبل الأخذ فيه، كالكلام على مخارج الحروف وصفاتها، وكيف ينبغي أن يقرأ القرآن من التحقيق، والحد، والترتيل، والتصحيح، والتجويد، والوقف والابتداء، ملخصاً مختصراً، إذ بسط ذلك بحقه ذكرته في غير هذا الموضع“.

فذكر في الوقف والابتداء عدة مسائل، منها:

1. سبب الوقف والابتداء.
2. حض الأئمة على تعلمه ومعرفته.
4. اختلاف العلماء في أقسام الوقف والابتداء، وأشار إلى اختياره في تقسيم الوقف.

5. تفصيل الكلام حول الوقف التام.

6. تفصيل الكلام حول الوقف الكافي.

8. تفصيل الكلام حول الوقف الحسن.
8. تفصيل الكلام حول الوقف القبيح.
9. حكم الابتداء، وأنه لا يكون إلا اختيارياً؛ لأنه ليس كالوقف تدعو إليه ضرورة، وأنه في أقسامه كأقسام الوقف الأربعة، ويتفاوت تماماً وكفايةً وحُسناً وقُبْحاً بحسب التمام وعدمه.
10. ختم المؤلف الكلام عن الوقف والابتداء بتنبيهات عشرة، وهي:
- أولها: قول الأئمة: لا يجوز الوقف على المضاف دون المضاف إليه، ولا على الفعل دون الفاعل،... إلى آخر ما ذكره ويسطوه من ذلك؛ إنما يريدون بذلك الجواز الأدائي، وهو الذي يحسن في القراءة، ويروق في التلاوة، ولا يريدون بذلك أنه حرام، ولا مكروه، ولا ما يُؤْتَمُّ...
- ثانيها: ليس كل ما يتعسف به بعض المعربين، أو يتكلفه بعض القراء، أو يتأوله بعض أهل الأهواء مما يقتضي وقفاً أو ابتداءً، بل ينبغي تحري المعنى الأتم، والوقف الأوجه...
- ثالثها: من الأوقاف ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود، وهو ما لو وصل طرفاه لأوهم معنى غير المراد، وهذا هو الذي اصطلاح عليه السجائوندي (لازم)...
- رابعها: قول أئمة الوقف: (لا يوقف على كذا)، معناه: أن لا يُبتدأ بما بعده، إذ كل ما أجازوا الوقف عليه أجازوا الابتداء بما بعده...
- خامسها: يغتفر في طول الفواصل، والقصص، والجمل المعترضة، ونحو ذلك، وفي حالة جمع القراءات، وقراءة التحقيق، والترتيل، ما لا يغتفر في غير ذلك...
- سادسها: كما اغتفر الوقف لما ذكر، قد لا يغتفر ولا يحسن فيما قصر من الجمل، وإن لم يكن التعلق لفظياً...
- سابعها: قد يجيزون الوقف على حرف، ويجيز آخرون الوقف على آخر، ويكون بين الوقفين مراقبة على التضاد، فإذا وقف على أحدهما امتنع الوقف الآخر...

وأول من نبه على (المراقبة) في الوقف الإمام الأستاذ أبو الفضل الرازي، أخذه من (المراقبة) في (العروض).

ثامنها: ربما يراعى في الوقف (الازدواج)، فيوصل ما يوقف على نظيره مما يوجد التمام عليه وانقطع تعلقه بما بعده لفظاً، وذلك من أجل ازدواجه...

تاسعها: لا بدّ من معرفة أصول مذاهب الأئمة القراء في الوقف والابتداء؛ ليعتمد في قراءة كلّ مذهبه.

عاشرها: في الفرق بين الوقف، والقطع، والسكت: ...

خاتمة: الصحيح أن السكت مقيد بالسماع والنقل، فلا يجوز إلا فيما صحت الرواية به...

المطلب الثالث: موضوعات الوقف والابتداء في منظومة: (المقدمة الجزرية):

تتألف المقدمة الجزرية من ثلاثة موضوعات رئيسة بعد المقدمة، وهي:

أ. أحكام التجويد (مخارج الحروف، صفات الحروف، معرفة التجويد، الترقيق، أحكام الرءات واللامات، أحكام الإدغام، الضاد والطاء، أحكام النون والميم الساكتين والمشددين، أحكام المد، الابتداء بهمزة الوصل).

ب. الوقف والابتداء.

ج. رسم المصحف (المقطوع والموصول في الرسم، هاءات التأنيث المرسومة في المصحف تاء، الوقف على أواخر الكلم).

والذي يهمنا هنا هو علم الوقف والابتداء، وكان نصيبه من المقدمة الجزرية قول الناظم رحمه الله:

73- وَبَعْدَ تَجْوِيدِكَ لِلْحُرُوفِ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ الْوُقُوفِ

74- وَالْإِبْتِدَاءُ ، وَهِيَ تُقَسَّمُ إِذَنْ ثَلَاثَةً : تَامَ وَكَافٍ وَحَسَنٌ

- 75- وَهِيَ لِمَا تَمَّ ، فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ تَعَلَّقْ أَوْ كَانَ مَعْنَى فَابْتَدِ
- 76- فَالْتَّامُ فَالْكَافِي ، وَلَفْظًا: فَاْمَنْعُنْ إِلَّا رُؤُوسَ الْآيِ جَوَزُ ، فَالْحَسَنُ
- 77- وَغَيْرُ مَا تَمَّ : قَبِيحٌ ، وَلَهُ يُوقَفُ مُضْطَرًّا ، وَيُبْدَأُ قَبْلَهُ
- 78- وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقَفٍ وَجَبَ وَلَا حَرَامٌ غَيْرُ مَا لَهُ سَبَبٌ

المطلب الرابع: موضوعات الوقف والابتداء في منظومة: (طيبة النشر في القراءات العشر):

ذكر المؤلف في مقدمة: (طيبة النشر) بعد ذكر أسماء القراء ورموزهم ومصطلحاته في الأضداد، وقبل الشروع في ذكر أصول القراءات، موضوعين اثنين، وهما:

أ. التجويد (مخارج الحروف، صفات الحروف، مراتب القراءة، الترقيق).

ب. الوقف والابتداء، وإلى هذين الموضوعين أشار بقوله:

- 59- وَهَا أَنَا مُقَدِّمٌ عَلَيْهَا فَوَائِدًا مُهِمَّةً لَدَيْهَا
- 60- كَالْقَوْلِ فِي مَخَارِجِ الْحُرُوفِ وَكَيْفَ يُتْلَى الذِّكْرُ وَالْوُقُوفُ
- وكان نصيب علم الوقف والابتداء من هذه المنظومة (7) أبيات، وهي:
- 95- وَبَعْدَ مَا تُحْسِنُ أَنْ تُجَوِّدَا لَا بُدَّ أَنْ تَعْرِفَ وَقْفًا وَابْتِدَا
- 96- فَالْلَفْظُ إِنْ تَمَّ وَلَا تَعَلَّقَا تَامٌ، وَكَافٍ إِنْ بِمَعْنَى عَلِقَا
- 97- قِفْ وَابْتَدِئْ، وَإِنْ بِلَفْظٍ فَحَسَنٌ فَقِفْ وَلَا تَبْدَأْ سِوَى الْآيِ يُسَنَّ
- 98- وَغَيْرُ مَا تَمَّ : قَبِيحٌ، وَلَهُ يُوقَفُ مُضْطَرًّا وَيُبْدَأُ قَبْلَهُ
- 99- وَلَيْسَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ وَقَفٍ وَجَبَ وَلَا حَرَامٌ غَيْرُ مَا لَهُ سَبَبٌ
- 100- وَفِيهِمَا رِعَايَةُ الرَّسْمِ اشْطَرَطْ وَالْقَطْعُ كَالْوُقُوفِ وَبِالْآيِ شَرِطُ

101- وَالسَّكْتُ مِنْ دُونِ تَنْفُسٍ، وَخُصَّ بِذِي اتِّصَالٍ وَانْفِصَالٍ حَيْثُ نَصَّ

المبحث الثالث:

اختيارات الإمام ابن الجزري في الوقف والابتداء

كان للإمام ابن الجزري رحمه الله اختيارات واجتهاد في كثير من مسائل الوقف والابتداء؛ دالة على عمقه في هذا العلم، ومن أهم اختياراته الآتي:

1. تقسيمه الوقف على أربعة أقسام: تام مختار، وكاف جائز، وحسن مفهوم، وقيح متروك:

ذكر المؤلف أن العلماء اختلفوا في أقسام الوقف، ثم قال: ”والمختار منه بيان أربعة أقسام: تام مختار، وكاف جائز، وحسن مفهوم، وقيح متروك“.

وهذا القول الذي اختاره الإمام ابن الجزري هو قول أبي حاتم السجستاني (ت 255هـ)، واختيار الأئمة: أبي عمرو الداني (ت 444هـ)، وعبد العزيز بن علي المعروف بابن الطحان (ت 561هـ)، وعلي بن محمد علم الدين السخاوي (ت 643هـ). ونسبه الزركشي (ت 794هـ) إلى أكثر القراء.

2. تعريفه الوقف الحسن: بأنه هو الذي يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده:

عرف الإمام ابن الجزري الوقف الحسن ب: (وهو الذي يحسن الوقف عليه؛ لأنه كلام حسن مفيد، ولا يحسن الابتداء بما بعده؛ لتعلقه به لفظاً ومعنى). وهذا التعريف هو أيضاً تعريف الوقف الحسن عند الأئمة: أبي بكر بن الأنباري (ت 328هـ)، وأبي عمرو الداني (ت 444هـ)، وابن الطحان (ت 561هـ)، وعلم الدين السخاوي (ت 643هـ)، وأحمد بن محمد الأشموني (ت في ق 11هـ)، إلا أنه عند ابن الأنباري والأشموني في التطبيق (الفرش) مما يحسن الوقف عليه ويحسن الابتداء بما بعده.

وإنما اقتصرنا على ذكر اختياره في تعريف الوقف الحسن دون التام والكافي؛ لأن التام والكافي يكاد يتفق على تعريفهما، بخلاف الحسن، فإنه عند أحمد بن

محمد بن أوس (ت 334هـ)، وأبي جعفر النحاس (ت 338هـ)، وأبي محمد مكي (ت 437هـ)، وأبي محمد العماني (ت نحو: 450هـ)، وأبي القاسم الهذلي (ت 465هـ)، وعلي بن أحمد بن الغزال (ت 516هـ)، وأبي سعيد محمد بن محمد بن خليفة (ت 544هـ)، وأبي العلاء الهمداني العطار (ت 569هـ)، وموفق الدين الكواشي (ت 680هـ): مما يحسن الوقف عليه ويحسن الابتداء بما بعده، بل هو عند العماني والهذلي والكواشي أعلى رتبة من الكافي وأقل من التام.

3. اختياره بأن الوقف على رؤوس الآي سُنَّةٌ، وإن تعلقت بما بعدها:

يقول الإمام ابن الجزري في منظومته (طيبة النشر):

97- قِفْ وَابْتَدِئْ، وَإِنْ بَلَفُظَ فَحَسِّنْ قَفِّفْ وَلَا تَبْدَأْ سِوَى الْآيِ يُسِّنْ

ويقول في (النشر): ”وإن كان التعلق من جهة اللفظ فهو الوقف المصطلح عليه (بالحسن)؛ لأنه في نفسه حسن مفيد، يجوز الوقف عليه دون الابتداء بما بعده؛ للتعلق اللفظي، إلا أن يكون رأس آية، فإنه يجوز في اختيار أكثر أهل الأداء؛ لمجيئه عن النبي ﷺ في حديث أم سلمة رضي الله عنها: (أن النبي ﷺ كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية، يقول: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة: 1] ثم يقف، ثم يقول: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: 2] ثم يقف. ثم يقول: {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة: 3-4] = {مَلَايَ يَوْمَ الدِّينِ} [الفاتحة: 3-4]. رواه أبو داود ساكتاً عليه، والترمذي وأحمد وأبو عبيد وغيرهم، وهو حديث حسن، وسنده صحيح. ولذلك عد بعضهم الوقف على رؤوس الآي في ذلك سُنَّةً، وقال أبو عمرو: (وهو أحب إلي). واختاره أيضاً البيهقي في (شعب الإيمان)، وغيره من العلماء، وقالوا: الأفضل الوقف على رؤوس الآيات وإن تعلقت بما بعدها، قالوا: واتباع هدي رسول الله ﷺ وسُنَّته أولى.“

ويقول في (التمهيد) عند كلامه عن الوقف الحسن: ”وهذا القسم يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده، إلا في رؤوس الآي، فإن ذلك سُنَّةٌ.“

وهو بهذا الاختيار يوافق أيضاً الإمامين: أبا عمرو الداني (ت 444هـ)، وأبا عبد الله القرطبي المفسر (ت 671هـ). وهو أيضاً ظاهر اختيار علم الدين السخاوي (ت 643هـ).

لكن تعقب إبراهيم بن عمر الجعبري (ت 732هـ)، وأحمد بن محمد القسطلاني (ت 923هـ) الاستدلال بحديث أم سلمة على سُنَّةِ الوقف على رؤوس الآي: بأنه لا دلالة فيه على ذلك؛ لأنه إنما قصد به إعلام الفواصل، ثم قال الجعبري: ”وجهل قوم هذا المعنى، فسمّوه (وقف السُنَّة)؛ إذ لا يُسنُّ إلا ما فعله تعبدًا، ولكن هو (وقف البيان)“. أي: بيان الفواصل.

4. اختياره العُود إلى ما قبله عند الوقف على ما لا يتم الكلام عليه:

يقول الإمام ابن الجزري في منظومتيه (المقدمة الجزرية) و(طية النشر):

وَعَبَّرَ مَا تَمَّ : قَبِيحٌ ، وَلَهُ يُوقَفُ مُضْطَرًّا ، وَيُبْدَأُ قَبْلَهُ

ويقول في (النشر): ”فإنه حيث اضطر القارئ إلى الوقف على شيء من ذلك، باعتبار قطع نفس أو نحوه؛ من تعليم أو اختبار، جاز له الوقف بلا خلاف عند أحد منهم، ثم يعتمد في الابتداء ما تقدم من العود إلى ما قبل فيبتدئ به“.

وما اختاره الإمام ابن الجزري في مسألة (العود إلى ما قبله) فإنه موافق لما اختاره الأئمة: أبو حاتم السجستاني (ت 255هـ)، وأبو عمرو الداني (ت 444هـ)، ومحمد بن طيفور السجاوندي (ت 560هـ).

وذهب الإمامان علي بن أحمد بن الغزال (ت 516هـ)، وأبو عبد الله القرطبي (ت 671هـ) إلى أنه إذا انقطع نفسه على ما لا يحسن الابتداء بما بعده فإنه يستأنف منه، ولا يعود بالوصل إلى ما قبله.

5. اختياره القول بالتفصيل في الوقف على (كلا):

ذكر الإمام ابن الجزري اختلاف العلماء في الوقف عليها، فبعضهم يجيز الوقف عليها مطلقاً. ومنهم من منع الوقف عليها مطلقاً. ومنهم من فصل: فوقف

على بعضها لمعنى، ومنع الوقف على بعضها لمعنى آخر، وهو اختيار عامة أهل الأداء كمكي، وعثمان بن سعيد، وغيرهما، وهو اختيار ابن الجزري.

وكان تفصيله في الوقف على مواضع (كلا) ال (33) موضعاً موافقاً لرأي الإمامين: أبي محمد مكي (ت 437هـ)، وأبي عمرو الداني (ت 444هـ)، ولا يوجد خلاف ظاهر مؤثر بينهم إلا في موضعين اثنين.

6. اختياره القول بالتفصيل في الوقف على (بلى):

ذكر الإمام ابن الجزري اختلاف القراء في الوقف على (بلى): فمن القراء من يمنع الابتداء بها مطلقاً. ومنهم من يختار الابتداء بها مطلقاً. ومنهم من لا يقف عليها ولا يبتدئ بها، بل يصل.

وكان اختيار ابن الجزري هو القول بالتفصيل لا الوقف مطلقاً ولا المنع مطلقاً، والقول بالتفصيل هو أيضاً اختيار الإمام مكي والداني والسخاوي وغيرهم على اختلاف بينهم فيما يوقف وما يمنع.

7. جوازه الابتداء بجملة الاستدراك (ولكن):

من خلال تتبع الوقوف في كتاب: (التمهيد) و(النشر)، يظهر أن مذهب الإمام ابن الجزري هو جواز الابتداء بجملة الاستدراك: (ولكن)، على سبيل المثال: قوله في (النشر) عند الحديث عن تفاضل الوقف الكافي في الكفاية: ”وأكثر ما يكون التفاضل في رؤوس الآي، نحو: {أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ} كاف، {وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ} [البقرة: 13] أكفى“.

ويقول في (التمهيد) عند قوله تعالى: {يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ ...} [الحديد: 14]: ”وفي الحديد موضع: {أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ} وقف كاف، لأنها رد“.

والقول بجواز الابتداء ب(ولكن) هو رأي الجمهور، كنافع المدني، والأخفش الأوسط، ونصير بن يوسف، ومحمد بن عيسى، وأبي حاتم السجستاني، والقتيبي، وأحمد بن جعفر الدينوري، وابن الأنباري، والنحاس، وابن مقسم، والحوفي،

ومكي، والداني، والغزال، والباقولي، وابن خليفة، والقطار، والسخاوي، وابن الحاجب، والنكزاوي، والجعبري، وابن الجزري، والقسطلاني، والهبطي. وقال أبو عمرو بن الحاجب: ”ألا ترى إلى جواز الوقف بالإجماع على مثل قوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا} [يونس: 44]، والابتداء بقوله: {وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ} [يونس: 44]“.

8. اختياره الوقف قبل (ثُمَّ) في بعض الأحوال، لا مطلقاً:

يقول الإمام ابن الجزري في (التمهيد): ”القول في (ثُمَّ): كان بعض الشيوخ يقف على ما قبلها في جميع القرآن، ويقول: إنها للمهلة والتراخي. قلت: ولا تطرد هذه القاعدة، وإنما تتجه في بعض الأحوال.

وقول الإمام ابن الجزري هذا هو أيضاً قول الإمام السخاوي، بتصرف يسير. واختيار الإمام ابن الجزري والسخاوي في أن (ثُمَّ) إنما يوقف قبلها في بعض الأحيان، لا مطلقاً، هو اختيار الجمهور، ولكنهم ليسوا على مذهب واحد في التفصيل.

9. اختياره التفريق بين (الوقف)، و(القطع)، و(السكت):

يقول الإمام ابن الجزري في (النشر): ”عاشرها: في الفرق بين الوقف، والقطع، والسكت: هذه العبارات جرت عند كثير من المتقدمين مراداً بها الوقف غالباً، ولا يريدون بها غير الوقف إلا مقيدة، وأما عند المتأخرين وغيرهم من المحققين“. ثم ذكر الفرق بينها. ويقول في (طيبة النشر)⁵:

100- وَفِيهِمَا رِعَايَةُ الرَّسْمِ اشْتَرِطَ وَالْقَطْعُ كَالْوَقْفِ وَبِالْآيِ شُرْطُ

101- وَالسَّكْتُ مِنْ دُونِ تَنْفُسٍ، وَخُصَّ بِذِي اتِّصَالٍ وَانْفِصَالٍ حَيْثُ نَصَّ

فاختار الإمام ابن الجزري في (النشر)، و(طيبة النشر) التفريق بين (القطع)، و(الوقف)، و(السكت). وأما كتابه (التمهيد) فلم يكن يفرق فيه بين (القطع) و(الوقف)، وكان يغلب عليه استخدام لفظ (القطع)، وهذا كان في بداية أمره؛ لأن (التمهيد) ألفه سنة: (769هـ)، وأما (النشر) و(الطيبة) فسنة: (799هـ).

5 رقم الآيات من (الطيبة): 100 و 101، ص 37.

ونجد لفظ: (القطع) المراد بها الوقف هي المستخدمة غالباً عند الإمامين: أبي جعفر النحاس (ت 338هـ) في كتابه (القطع والائتناف)، وأبي عمرو الداني في كتابه (إيجاز البيان)، ويقول فيه: ”باب ذكر معرفة المقاطع والمبادي: اعلم أن علماءنا اختلفوا في تقسيم المقاطع والمبادي، فقال بعضهم: تنقسم ثلاثة أقسام لا غير: تامة، وكافية وقييحة...“⁶.

ولذلك استُخدم لفظ (القطع) في أسماء بعض كتب الوقف والابتداء كـ(المقاطع والمبادي) لأبي حاتم السجستاني (ت 255هـ)، و(القطع والائتناف) لأبي جعفر النحاس (ت 338هـ)، و(الهادي إلى معرفة المقاطع والمبادي) لأبي العلاء الهمداني العطار (ت 569هـ).

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أشير إلى أهم النتائج:

1. للإمام ابن الجزري مؤلفات كثيرة في مجال القراءات والتجويد والوقف والابتداء، انتفع بها المشتغلون في الإقراء على مر العصور.
2. يعد كتاب (الاهتدا إلى معرفة الوقف والابتداء) للإمام ابن الجزري أعظم مؤلفاته وأجلها في علم الوقف والابتداء؛ حيث تكلم فيه عن مسائل الوقف والابتداء، واستوعب وقوف القرآن سورة سورة. ولكن الكتاب مفقود، ليس له نسخ خطية معروفة.
3. وللإمام ابن الجزري مؤلفات أخرى اعتنت بعلم الوقف والابتداء، وناقشت أهم مسائله، ومن هذه المؤلفات: (التمهيد في علم التجويد)، و(النشر في القراءات العشر)، و(المقدمة الجزرية)، و(طيبة النشر في القراءات العشر).
4. حفظ لنا الإمام ابن الجزري كثيراً من اختيارات القراء والنحاة والمفسرين في مسائل الوقف والابتداء.

6 إيجاز البيان: ص 50.

5. كان للإمام ابن الجزري اختيارات في كثير من مسائل الوقف والابتداء، وهي دالة على تبحره في هذا العلم، ومن أهم اختياراته:
 1. تقسيم الوقف على أربعة أقسام: تام، وكاف، وحسن، وقبيح.
 2. تعريف الوقف الحسن: بأنه هو الذي يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده.
 3. الوقف على رؤوس الآي سنة، وإن تعلقت بما بعدها.
 4. العود إلى ما قبله عند الوقف على ما لا يتم الكلام عليه.
 5. القول بالتفصيل في الوقف على (كلا).
 6. القول بالتفصيل في الوقف على (بلى).
 7. جواز الابتداء بجملة الاستدراك (ولكن).
 8. الوقف قبل (ثم) في بعض الأحوال، لا مطلقاً.
 9. التفريق بين (الوقف)، و(القطع)، و(السكت).
- وفي الختام أكرر شكري الجزيل لمعالي الأستاذ الدكتور علي إرباش الموقر رئيس الشؤون الدينية التركية، ولرئاسة تدقيق المصاحف والقراء وجميع القائمين على هذه الندوة الدولية المباركة لخدمتهم للقرآن الكريم وأهله. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

“İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN VAKF-İBTİDA ALANINA İLİŞKİN ÇALIŞMALARI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Mehmet KARA*

Kıraat ilim tarihinde simge bir isim kabul edilen İbnü’l-Cezerî gibi önemli bir âlimin uluslararası sempozyuma konu edilmesi dolayısıyla Diyanet İşleri Başkanlığımıza, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığımıza teşekkür ediyorum. Ülkemizin yetiştirdiği ve diğer Müslüman ülkelerden katılan çok kıymetli âlimlerimizin katkı sunacağı böyle bir toplantıda ben-denize de bir görev tevdi’ eden sempozyum tertip heyetindeki hocalarımıza da ayrıca teşekkür ediyorum.

Kur’an okuyucusunun nerede ve nasıl vakfetmesi, nereden ve nasıl başlaması gerektiğini inceleyen vakf ve ibtida ile ilgili birçok eser telif edilmiştir. Bunlardan birisi de İbnü’l-Cezerî’ye (ö. 833/1429) nispet edilen *el-İhtidâ ilâ ma’rifeti’l-vakfi ve’l-ibtidâ*’dır. Bu esere ulaşamadığı için İbnü’l-Cezerî’nin vakf ve ibtida konusuna yaklaşımı, tebliğ sahibinin de yaptığı gibi ancak diğer kitaplarından istifade edilerek tespit edilebilir. Tebliğ sahibi Dr. Muhammed el-Vâilî de çalışmasını İbnü’l-Cezerî’nin diğer eserleri ekseninde oluşturmuştur.

TEBLİĞİN MUHTEVASI

İbnü’l-Cezerî’nin vakf ve ibtida ile ilgili yaklaşımının incelendiği tebliğ, mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Tebliğin ilk bölümünde vakf ve ibtida konularından bahseden bazı eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca *Tembîd fî ‘ilmi’t-tecvîd* ve *Neşr fî’l-kırââtî’l-‘aşr* isimli kitaplarındaki vakf ve ibtida ile ilgili meselelerde atıf yapılan âlimler vefat tarihine göre iki farklı tabloda sunulmaktadır. İçerikleri hakkında bilgi verilen eserler şunlardır:

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

- *İhtidâ ilâ ma'rifeti'l-vakfi ve'l-ibtidâ*
- *Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*
- *Tevcîhât fî usûli'l-kırâât*
- *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kırââti'l-'aşr*
- *Gâyetü'n-nihâye fî esmâi ricâli'l-kırâât*
- *Mukaddimetü'l-Cezeriyye*
- *Neşr fî'l-kırââti'l-'aşr*

İkinci bölümde *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, *en-Neşr fî'l-kırââti'l-'aşr*, *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kırââti'l-'aşr*, *Mukaddimetü'l-Cezeriyye* eserleri her biri ayrı bölümlerde incelenmiş ve bu eserlerdeki vakf ve ibtida ile ilgili bilgiler tespit edilmiştir. Üçüncü bölümde ise incelenen dört eserde tespit edilen bu değerlendirmelerin hepsi “İbnü'l-Cezerî'nin Tercihleri” başlığı altında tekrar maddeler hâlinde derlenmiştir. Ayrıca her bir konuda istifade ettiği âlimlerin belirlenmesine de özen gösterilmiştir. Buna göre vakf ve ibtida ile ilgili tercihler şunlardır:

1. İbnü'l-Cezerî, vakf tasnifinde Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052), İbn Tahhân (ö. 560/1165), Sehâvî (ö. 643/1245) gibi âlimlerin kabul ettiği dörtlü vakf taksimini (vakf-ı tam, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîh) benimsemiştir.

2. Vakf-ı hasende vakfedilmesi hasen olmasına rağmen vakfa konu olan kelimenin sonrası ile ibtida hasen değildir.

3. Ayet sonunda bulunan bir kelimenin, sonrasındaki ifade ile lafzî ve anlam irtibatı olsa bile bu kelime vakfedilmesi sünnet olarak değerlendirilir. Ancak vasledildiğinde ayetin anlamı değişiyor ise burada vakf tercih edilmemelidir.

4. Kur'an-ı Kerim'de 15 surede 33 yerde bulunan ^{كَلَّا} edatında vakf veya ibtidanın tercih edilmesi ile ilgili farklı görüşler vardır. Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Dâni ve İbnü'l-Cezerî'ye göre bu edatta vakf veya ibtidanın tercih edilmesi, edatın anlamına bağlıdır. Edatın anlamına göre vakf veya ibtida tercihi değişebilir.

5. Kur'an-ı Kerim'de 16 surede 22 yerde bulunan ^{بَلَىٰ} edatında vakfın veya ibtidanın tercihinde de edatın anlamı esastır.

6. Kur'an tilavetinde ^{لَٰكِن} edatı ile ibtida caizdir.

7. مٌ lafzının öncesinde bazı yerlerde vakf tercih edilebilir.

8. *Neşr* adlı eserin “Tenbîhat” kısmının 10. maddesinde vakf, kat’ ve sekte terimleri değerlendirilir. “Mütekaddimûn Dönemi” ve “Müteahhirûn Dönemi” şeklinde iki farklı dönem âlimlerinden bahsedilir. Buna göre mütekaddimûn dönemi âlimleri, bu terimleri aynı anlamda (vakf anlamında) kullanır. Müteahhirûn dönemi âlimleri ise her bir terimin farklı anlamları haiz olduğunu belirtir. İbnü'l-Cezerî de bu terimlerin farklılıklarına dair bazı değerlendirmelerde bulunur.

TEBLİĞİN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. İbnü'l-Cezerî'nin vakf ve ibtida konusundaki değerlendirmeleri *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd, en-Neşr fî'l-kırââtî'l-âşr, Tayyibetü'n-Neşr fî'l-kırââtî'l-âşr, Mukaddimetü'l-Cezeriyye* eserleri bağlamında tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için öncelikle her bir eseri müstakil kısımlarda incelenmiş ve içerisindeki bahse konu bilgiler derlenmiştir. Daha sonraki bölümde ise her bir eseri için ayrı ayrı tespit edilen bu bilgilerin hepsi tek bir başlık altında tekrar maddeler hâlinde zikredilmiştir. Tebliğ sahibinin bu metodu, İbnü'l-Cezerî'nin eserlerini vakf ve ibtida konuları açısından tanımayaya ve anlamaya imkân sağlamıştır. Ayrıca bu sayede tarihî süreçte İbnü'l-Cezerî'nin konuya bakışının değişip değişmediği de tespit edilmiş olur. Buna rağmen böyle bir tercihin, aynı zamanda bazı yerlerde benzer konuların birçok defa tekrar edilmesine ve çalışmanın hacminin artmasına neden olduğu da söylenmelidir. Nitekim vakf tasnifi, vakf-1 tam, vakf-1 kâfi, vakf-1 hasen ve vakf-1 kabîh; birçok yerde aynı ifadelerle tekrar anlatılmıştır. (Bk. s. 13-14, 18, 24, 25). Bunun yerine İbnü'l-Cezerî'nin vakf ve ibtida konularına yaklaşımı küllî bir bakış açısıyla incelenebilirdi.

2. Tebliğ metninin ikinci bölümünde *Neşr*'deki vakf ve ibtida konuları maddeler hâlinde incelenirken sehven 2. maddeden 4. maddeye geçilmiştir. 3. madde zikredilmemiştir. Ayrıca 6. maddeden sonra sehven iki defa 8 numaralı madde yazılmıştır.

3. *Neşr*'de Tenbîhat'ın 3. maddesinde Arâf 7/34¹ ve İbrahim 14/38² ayetlerinde vakf-1 lâzım olduğu belirtilir. Tebliğde de bu bilgiler aynen nakledilmiştir. Bilindiği üzere “vakf-1 lâzım” kavramı, Secâvendî'nin vakf

1 فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً (م) وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ
2 رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا تُغْلِبُ (م) وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ

sisteminde tercih edilen bir vakftır. *İlelül-vukûf*'ta ise bu ayetlerde vakf-ı lâzıma değinilmemiştir.³ Kanaatimize göre Secâvendî'nin vakf-ı lâzım olarak değerlendirmedeği bir yerde İbnü'l-Cezerî'nin vakf-ı lâzım terimini kullanması incelenmesi gereken bir meseledir. "Secâvendî'nin vakf-ı lâzıma dair belirttiği gerekçeleri ihtiva etmesine rağmen onun vakf-ı lâzım olarak değerlendirmedeği yerler nasıl açıklanmalıdır?", "Secâvendî'nin vakf-ı lâzım alameti konulmasını gerekli gördüğü yerler acaba sadece örnek ayetler şeklinde mi anlaşılmalıdır?", "Buna göre vakf-ı lâzım gerekçesini taşıyan her yerde vakfın tercih edilmesi 'vakf-ı lâzım' olarak isimlendirilebilir mi?" vb. sorular tebliğ içerisinde değerlendirilmeliydi.

4. *Neşr*'de Tenbîhat'ın 10. maddesinde vakf, kat' ve sekte terimlerinin farklılıklarına değinilir. Burada "Mütekaddimûn Dönemi" ve "Müteahhirun Dönemi" şeklinde iki farklı dönem âlimlerinden bahsedilir. Ancak hangi âlimlerin ve hangi dönemlerin kastedildiğine dair İbnü'l-Cezerî tarafından herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır. Tebliğ sahibi, bu konuda bir kanaate ulaşabilmiş midir? Bu konuya da metin içerisinde yer verilebilirdi.

Sonuç itibarıyla tebliğ sahibi, İbnü'l-Cezerî'nin bazı eserlerini vakf ve ibtida açısından incelemiş ve bu eserlerde tespit ettiği bahse konu bilgileri her bir eser için ayrı bölümlerde maddeler hâlinde derlemiş ve değerlendirmiştir. İstifade ederek okuduğum tebliğ metni takdire şayan bir çalışma olmuştur. Bundan dolayı İbnü'l-Cezerî'nin vakf ve ibtida meselelerine dair değerlendirmelerini en ince ayrıntısını bile göz ardı etmeden kendine özgü bir üslupla gün yüzüne çıkaran tebliğ sahibine teşekkür ediyorum. Bundan sonraki ilmî çalışmalarında da kendisine muvaffakiyetler dilerim.

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

3 Bk. Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur, *İlelül-vukûf* (tahk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî), I-III, Riyad 2006, II, 499, 627.

İBNÜ'L-CEZERÎ MUSHAFI: TASVİR VE TAHLİL MERKEZLİ BİR İNCELEME

Dr. Salah Sayir Ferhan al-ABÎDÎ*

ملخص البحث

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فَتَعَدُّ مَصَاحِفُ عُلَمَاءِ الْقِرَاءَاتِ مِنْ أَهَمِّ مَصَادِرِ الرِّسْمِ الْعُثْمَانِيِّ عِبَرِ الْقُرُونِ، بِسَبَبِ مَا تَمَيَّزَ بِهِ أُولَئِكَ الْعُلَمَاءُ مِنْ مَكَانَةٍ عَالِيَةٍ فِي عِلْمِ الْقِرَاءَاتِ وَرِسْمِ الْمَصْحَفِ.

وَمِنْ أَبْرَزِ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ صَحَّحُوا مَصْحَفًا خَاصًّا بِهِمُ الْإِمَامِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ (ت 833هـ)، إِذْ ظَهَرَ مُؤَخَّرًا أَنَّ لَهُ مَصْحَفًا كَتَبَهُ وَصَحَّحَهُ، وَنُسِخَتْ عَنْهُ نَسْخَةٌ بَعْدَ كِتَابَتِهِ بِمَدَّةٍ وَجِيزَةٍ.

وَلِهَذَا الْمَصْحَفِ أَهْمِيَّةٌ كَبْرَى فِي عِلْمِ الرِّسْمِ وَمَصَادِرِهِ، خَاصَّةً مَصَادِرِ الرِّسْمِ الْمَشْرِقِيِّ، لِأَنَّ مَصْحَحَهُ عَلَّمَ مَشْرِقِيًّا مِنْ أَبْرَزِ أَعْلَامِ الْقِرَاءَاتِ وَالدراسات القرآنية، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ مَصَاحِفَ أَعْلَامِ الْقِرَاءَاتِ تَشْكُلُ مَصْدَرًا مَهْمًا مِنْ مَصَادِرِ الرِّسْمِ الْعُثْمَانِيِّ، وَإِضَافَةً عَظِيمَةً فِي هَذَا الْعِلْمِ وَتَطَوُّرِهِ، وَلَهَا أَثَرٌ تَطْبِيقِيٌّ كَبِيرٌ فِيهِ.

وَهَذَا الْبَحْثُ يَقْدِّمُ دَرَسَةً وَصْفِيَّةً تَحْلِيلِيَّةً لِمَصْحَفِ الْإِمَامِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، فَهُوَ يُعَرِّفُ بِجُهِودِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ فِي رِسْمِ الْمَصْحَفِ، وَيُوضِّحُ خِصَائِصَ

* Irak Tikrit Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

المصحف الذي كتبه وصحّحه وما تضمّنهُ من ظواهر علمية، ثم يحللها في ضوء قواعد علم رسم المصحف.

وخرج البحث بنتائج وتوصيات مهمة أبرزها: إثبات وجود مصحف لابن الجزري، وأنه تام كامل، وكتبه على ما يوافق قراءة أبي عمرو البصري، واستعمل فيه ألوان الحمر والصفرة واللازورد، واتبع في ضبطه طريقة الخليل والمشرقيين، وهو من مصادر رسم المصحف المشرقية المهمة. ويوصي الباحث بتتبع اختيارات ابن الجزري في الرسم ودراستها، وجمع هذا المصحف المهم ومقارنته بغيره من المصاحف.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فقد شُرّف الكثير من أئمة المسلمين وعلمائهم - سلفاً وخلفاً - بخدمة القرآن الكريم الذي هو دستور المسلمين الخالد ومنهاج حياتهم، وكان من أبرز مظاهر عنايتهم بالقرآن الكريم وخدمته كتابته ورسمه وضبطه. وخزائن المخطوطات وفهارسها تضم أسماء الكثير من هؤلاء الأفاضل الذين أنفقوا أموالهم وأوقاتهم وقواهم في سبيل كتابة القرآن الكريم ونسخه¹.

ومن هؤلاء العلماء الذين ظهر مؤخراً أنهم كتبوا المصحف الشريف: الإمام المقرئ المحقق ابن الجزري (ت 833هـ) رحمه الله تعالى، إذ عرف الباحثون مؤخراً أنّ له مصحفاً كتبه وصحّحه بيده، والتزم فيه قواعد الرسم العثماني وضوابطه، بل اعتمده المصنفون المتأخرون مصدراً من مصادر رسم المصحف في مؤلفاتهم².

1 ينظر: الفهرس الشامل (المصاحف المخطوطة)، مؤسسة آل البيت: 12-158.

2 ومنهم الشيخ محمد غوث النائطي الأركاتي (ت 1238هـ) في كتابه نشر المرجان في نظم رسم القرآن.

ولهذا المصحف أهمية كبرى في علم الرسم ومصادره، خاصة مصادر الرسم المشرقية، لأنَّ مُصَحِّحَهُ عَلَّمَ مشرقِيَّ من أبرز أعلام القراءات والدراسات القرآنية المتأخرين، ولا شكَّ في أنَّ مصاحف أعلام القراءات تشكل مصدراً مهماً من مصادر رسم المصحف، وإضافةً عظيمةً في هذا العلم وتطوره، ولها أثرٌ تطبيقيٌّ كبيرٌ فيه، وهذه الأهمية والإضافة يتضحان أتمَّ وضوح عند مقارنة هذا المصحف مع المصاحف الأخرى في المشرق والمغرب.

وهذا البحث يقدِّم دراسةً وصفية تحليلية لمصحف الإمام ابن الجزري، رحمه الله تعالى، فهو يُعرِّفُ بجهود ابن الجزري في رسم المصحف، ويوضح صفات المصحف الذي كتبه وصحَّحه وما تضمنه من ظواهر علمية، ثم يحلِّلُها في ضوء قواعد علم رسم المصحف.

أهمية موضوع البحث:

1. تُعدُّ مصاحف علماء القراءات مصدراً مهماً من مصادر الرسم العثماني.
2. يعدُّ مصحف الإمام ابن الجزري من أبرز مصادر الرسم العثماني عند المشرقين بسبب تأخره وإلمامه بجهود العلماء السابقين له.
3. لمصاحف علماء القراءات أثر تطبيقي كبير في علم الرسم العثماني، لأنها تبيِّنُ بوضوح ما استقرَّ عليه العمل عندهم، ومت أجزؤه من ظواهر في الرسم.

أهداف البحث:

1. التعريف بمصحف الإمام ابن الجزري، وتقدير وصف وتحليل دقيقين له.
2. بيان جهود الإمام ابن الجزري في علم رسم المصحف.
3. إظهار القيمة العلمية لمصحف ابن الجزري، وأهميته في علم الرسم العثماني.

4. بيان موقف الإمام ابن الجزري من علماء الرسم السابقين له كالشيخين: الداني (ت 444هـ)، وأبي داود سليمان بن نجاح الأموي (ت 496هـ)، وغيرهما من

العلماء في ظواهر الرسم العثماني، خاصة في المواضع والكلمات التي سكت عنها أولئك العلماء، ورسمها ابن الجزري مؤيداً أو مخالفاً.

إطار البحث وحدوده:

يتناول البحث التعريف بجهود ابن الجزري في علم رسم المصحف، من خلال بعض كتبه كالنشر، والبيان في خط مصحف عثمان رضي الله عنه، والمقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه، والتعريف بمصحفه عن طريق وصفه وتحليله، وبيان موقف ابن الجزري فيه من علماء الرسم السابقين في ظواهر الرسم العثماني، اعتماداً على اختيارات ابن الجزري المذكورة في كتاب نشر المرجان للشيخ محمد غوث الأركاتي (ت 1238هـ).

الدراسات السابقة:

لم أطلع على دراسة مستقلة عن مصحف ابن الجزري، رحمه الله تعالى، سوى:

1. المعلومات القيّمة التي ذكرها الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد، حفظه الله تعالى، عن مصحف ابن الجزري في مقدمة تحقيقه رسالة البيان في خط مصحف عثمان لابن الجزري.

2. الدراسة التي كتبتها الدكتورة مها بنت عبد الله محمد الهدب³ بعنوان: (مصحف ابن الجزري وأثره في الرسم العثماني) مع دراسة تطبيقية للمفصول والموصول، ونشرتها في مجلة تبيان للدراسات القرآنية، العدد (28) لسنة 1438هـ. ولم أطلع على دراسة أخرى لمصحف ابن الجزري غير ما ذكرت⁴.

خطة البحث:

³ أستاذ مساعد في قسم القرآن وعلومه/ كلية أصول الدين/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض.

⁴ أما جهود ابن الجزري في رسم المصحف، فقد وقفت، إضافة إلى ما كتبه الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد في مقدمة تحقيق كتاب البيان لابن الجزري، على بحث بعنوان (المباحث المتعلقة برسم المصحف في كتاب النشر لابن الجزري رحمه الله، للدكتور محمد يحيى ولد الشيخ جار الله، التدريسي في قسم القراءات بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، والبحث منشور في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد الرابع عشر، السنة التاسعة.

- وقد جاء البحث على أربعة مباحث، وخاتمة:
- المبحث الأول: جهوده الإمام ابن الجزري في رسم المصحف، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: مؤلفاته المستقلة في رسم المصحف.
- المطلب الثاني: مباحث رسم المصحف في مؤلفاته الأخرى.
- المبحث الثاني: التعريف بمصحف الإمام ابن الجزري ووصفه، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: التعريف بمصحف الإمام ابن الجزري.
- المطلب الثاني: وصف مصحف ابن الجزري.
- المبحث الثالث: موقف الإمام ابن الجزري من علماء الرسم السابقين، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: موقفه من اختيارات الشيخين: الداني (ت 444هـ)، وأبي داود (ت 496هـ).
- المطلب الثاني: موقفه مما سكت عنه الشيخان.
- المبحث الرابع: اختيارات الإمام ابن الجزري وأثرها في علم رسم المصحف، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: اختيارات الإمام ابن الجزري في رسم المصحف.
- المطلب الثاني: أثر اختيارات الإمام ابن الجزري في علم رسم المصحف.
- ثم خاتمة بنتائج البحث وتوصياته.
- منهج البحث:
- التزمْتُ في هذا البحث المنهج الآتي:
1. اتبعتُ المنهج التاريخي في ما يتعلق ببيان تاريخ مصحف ابن الجزري.
 2. اتبعتُ المنهج التحليلي في ما يتعلق بوصف ظواهر الرسم العثماني في المصحف.

3. التزمت بمنهجية البحث العلمي في توثيق النصوص والنقول ومناقشتها.
4. لم أترجم لأغلب علماء الرسم الأعلام الذين ذكرتهم في البحث، واكتفيت بذكر سنوات وفياتهم والإحالة إلى مصادر تراجمهم.
5. حرصتُ على كتابة النصوص والكلمات القرآنية التي لا خلاف فيها برسم المصحف العثماني، باستعمال مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، أما رسوم ابن الجزري التي خالف فيها مصحف المدينة فأثبتها كما ذكرها ووضعتها بين قوسين مزهرين.
6. أثبتُ اسم الكتاب، ثم اسم مؤلفه عند ذكره أول مرة، ثم رقم الجزء والصفحة في الهامش.
7. رتبُ المصادر والمراجع حسب أسماء الكتب ألفبائياً.

المبحث الأول

5 جهوده الإمام ابن الجزري في رسم المصحف

الإمام أبو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف ابن الجزري، نسبةً إلى جزيرة ابن عمر قرب الموصل⁶، الدمشقي الشافعي⁷. علّم مشهور من أعلام الدراسات القرآنية المتأخرين. ولد سنة سبع مئة وإحدى وخمسين بدمشق⁸، وتوفي سنة ثمان مئة وثلاث وثلاثين بمدينة شيراز⁹.

وللإمام ابن الجزري مؤلفات كثيرة في القراءات والتجويد والحديث والفقه والتراجم، أغلبها مطبوع متداول، منها: النشر في القراءات العشر، وتحجير التيسير،

5 ينظر في ترجمة ابن الجزري: كتابه غاية النهاية 2/247، وطبقات الحفاظ، للسيوطي (ت 911هـ): ص 549، وطبقات المفسرين، للدواودي (ت 945هـ): 2/64، والبدر الطالع، للشوكاني (ت 1259هـ): 2/257، والأعلام، للزركلي (ت 1396هـ): 7/45، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (ت 1408هـ): 11/291، وشيخ القراء الإمام ابن الجزري، لمحمد مطيع الحافظ: ص 25، وغيرها كثير.

6 ينظر: البدر الطالع 2/257.

7 ينظر: طبقات الحفاظ ص 549.

8 ينظر: غاية النهاية 2/247.

9 ينظر: غاية النهاية 2/251، وطبقات المفسرين 2/65.

وغاية النهاية في طبقات القراء، وطيبة النشر، والدررة المضية، ونظم غاية المهرة في الزيادة على العشرة، ومنظومة المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه، والبيان في خط مصحف عثمان عليه السلام، وغيرها كثير¹⁰. وسأذكر جهود الإمام ابن الجزري في رسم المصحف في مطلبين هما:

المطلب الأول: مؤلفات ابن الجزري المستقلة في رسم المصحف

رسم المصحف من العلوم المهمة المرتبطة بالقرآن الكريم، وهو أحد أركان قبول القراءة الصحيحة¹¹، ومن هنا جاءت عناية علماء القراءات به، وكان الإمام ابن الجزري مدركاً لهذه الحقيقة أتم الإدراك، لذا فقد أولى قضية رسم المصحف عناية خاصة، لكن يبدو أن ابن الجزري لم يؤلف كتاباً مستقلاً برسم المصحف في أول حياته العلمية حين بدأ بالتأليف في علوم القرآن عامة، وعلم القراءات خاصة، فلم ترد في كتبه المطبوعة إشارة إلى كتاب في رسم المصحف. ولم يكن ابن الجزري قد ألف كتاباً في الرسم قبل السنة التي أكمل فيها تأليف كتابه النشر في القراءات العشر وهي سنة (799هـ)¹²، ولا قبل سنة (820هـ)، وهي السنة التي كتب فيها (أجوبة ابن الجزري على المسائل التبريزية)¹³، فقد قال فيه: (وكم من مرة أردت أن أنشط لجمع كتاب في الرسم يستوعب المرسوم، ويكون حجة لدى

10 ينظر: المصدران السابقان.

11 قال الإمام ابن الجزري: (كُلُّ قِراءَةٍ وافَقَتِ العَرَبِيَّةَ ولو بوجهٍ، ووافقت أحدَ المصاحفِ العثمانية ولو احتمالاً، وصَحَّ سندُها فهي القِراءةُ الصحيحةُ التي لا يجوزُ ردُّها، ولا يحلُّ إنكارُها). النشر 1/9، ونظم هذه الأركان في طيبة النشر (الآيات 15، 14) فقال:

فَكُلُّ ما وافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ وَكانَ للرَّسْمِ اِحْتِمالاً يَحْوي
وَصَحَّ إِسناداً هُوَ الْقُرْآنُ فَهَذِهِ الثَّلاثَةُ الأركانُ

12 ينظر: مقدمة تحقيق البيان في رسم مصحف عثمان، لابن الجزري للدكتور غانم قدوري الحمد: ص 19.

13 من مؤلفات ابن الجزري المهمة، حققه الأستاذ عبد العزيز بن محمد تميم الزعبي، في قسم القراءات، بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، في بحثه التكميلي لمرحلة الماجستير، بعنوان: (أجوبة ابن الجزري على المسائل التبريزية في القراءات: دراسة وتحقيقاً)، وقد نوقش البحث في 19/11/1434هـ. (مقدمة تحقيق كتاب البيان لابن الجزري ص 21، هامش 1).

اختلاف الرسوم، والعوائق تشتغل عن ذلك، والمرجو من الله تعالى تيسير ذلك بمَنِّه وكرمه¹⁴.

وقد تحقَّق رجاء ابن الجزري، فإنه تمكَّن من تأليف ذلك الكتاب قبل وفاته، رحمه الله تعالى، فقد ذكر تلميذه أبو القاسم محمد بن محمد النويري (ت 857هـ)¹⁵، في الترجمة التي كتبها لشيخه ابن الجزري في أول شرحه لطيبة النشر عدداً من مؤلفاته، من بينها كتاب في علم الرسم¹⁶، وذكر النويري (ت 857هـ) أنه التقى بالمؤلف في مكة المكرمة سنة (828هـ)¹⁷، وأنه قد كتب هذه الترجمة لشيخه ابن الجزري بعد وفاته، رحمه الله تعالى¹⁸، وهذا دليل قاطع على أنَّ لابن الجزري كتاباً في الرسم العثماني. وقد ورد في بعض المصادر المتأخرة ذكر ثلاثة كتب في رسم المصحف منسوبة لابن الجزري، عدا مصحفه (مصحف ابن الجزري)¹⁹ الذي يعد مصدراً مهماً من مصادر الرسم العثماني. وقد وصلنا منها كتاب واحد، وهو (البيان في خط مصحف عثمان عليه السلام)، وباقيها لم يصلنا، بل هناك نَظَرُ صحة نسبتها إلى ابن الجزري! وهذه الكتب هي:

1. البيان في خط مصحف عثمان عليه السلام:

هذا الكتاب رسالة لطيفة مختصرة في رسم المصحف، ويتألف من مقدمة قصيرة بيِّن فيها ابن الجزري غرضه من تأليفه، وكيفية ترتيبه، إذ قال: (الحمد لله حقَّ حمده، والصلاة على رسوله محمد عبده، وعلى آله وأصحابه، وعلى كافة المؤمنين بميثاقه وعهده. قال الإمام الهمام العالم العامل الفاضل المحقق، حافظ كلام الله، شمس الملة والدين، محمد بن محمد الجزري، رحمة الله عليه رحمة

14 أجوبة ابن الجزري على المسائل التبريزية ص 120، نقلاً عن: د. غانم قدوري: مقدمة تحقيق البيان ص 21.

15 هو محمد بن محمد بن محمد بن علي بن إبراهيم، أبو القاسم، محب الدين النويري، من أئمة القراءات المتأخرين، أخذ عن الإمام ابن الجزري وغيره، توفي سنة 857هـ، ومن أبرز مؤلفاته: شرح طيبة النشر، وشرح الدرة المضية، وغيرهما. ينظر: (الضوء اللامع، للسخاوي 9/246، والأعلام 7/47-48، ومعجم المؤلفين 11/286).

16 ينظر: شرح طيبة النشر 1/35.

17 شرح طيبة النشر 1/28. وينظر: مقدمة تحقيق رسالة البيان لابن الجزري ص 21.

18 شرح طيبة النشر 1/36.

19 سأفرد له مبحثاً خاصاً، فهو محور هذه الدراسة.

واسعة، أما بعد: فإنَّ هذه رسالة في بيان رسم الخط العثماني ﷺ، من أول القرآن إلى آخره على التفصيل سورة سورة²⁰.

وذكر بعد هذه المقدمة الكلمات القرآنية التي تميّز رسمُها بحذف أو إبدال أو زيادة أو فصل أو وصل، مجردةً من التعليق والتوضيح، على ترتيبها في المصحف، بادئاً بسورة الفاتحة، ومنتهياً بسورة الفلق، ولم يذكر في سورة الناس شيئاً، كما لم يذكر ذلك في عدد من قصار السور²¹. والسبب في ذلك هو منهج الإيجاز والاختصار الذي التزمه ابن الجزري في كتابه هذا.

وترك ابن الجزري للقارئ إدراك ما في الكلمة من خصائص الرسم من خلال طريقته في رسمها، إذ إنه لم يصف طريقة رسمها، كالقول: بحذف الألف، أو زيادة الواو، أو بالوصل أو بالفصل، أو نحو ذلك، على عادة أكثر المؤلفين في رسم المصحف، مما يساعد قارئ الكتاب أو محققه من التأكد مما أراه المؤلف، ويدفع احتمال تعرض النص للتصحيف أو التحريف على أيدي النساخ²².

وقد حقق أستاذنا الدكتور غانم قدوري الحمد هذا الكتاب النفيس على أربع نسخ مخطوطة، مع الاعتماد على كتاب نثر المرجان في تحقيق كثير من المواضع، وطبع في دار الغوثاني للدراسات القرآنية بدمشق سنة 1438هـ - 2017م، وذكر في مقدمة التحقيق اسم الكتاب الصحيح، وأدلة إثبات نسبة الكتاب لابن الجزري، ومنهجه في التحقيق والتوثيق²³.

ولعلَّ من المفيد هنا أن أذكر أنَّ صاحب خلاصة الرسوم²⁴ اعتمد رسالة ابن الجزري هذه مصدراً مهماً من مصادره في الرسم العثماني، كما ذكر ذلك في مقدمة الكتاب، ونقل عنها في مواضع متعددة، لكنه لم يسمها (البيان) بل سماها مرة

20 البيان في خط مصحف عثمان ص49.

21 مقدمة تحقيق كتاب البيان ص25.

22 المصدر نفسه ص26-25.

23 المصدر نفسه ص37-31.

24 هو عثمان بن الحافظ عبد الرحمن الطالقاني، من علماء رسم المصحف المتأخرين (القرن الثاني عشر تقريباً)، له كتاب خلاصة الرسوم في رسم المصحف. (ينظر: إيضاح المكنون، لإسماعيل باشا البغدادي 3/435). ولم أقف على ترجمة له في ما بين يدي من مصادر.

(رسالة الخط لابن الجزري)²⁵، ومرة (رسالة الشيخ الجزري)²⁶، ومرة (رسالة رسم الخط لابن الجزري)²⁷، وتتبعُ هذه المواضع فوجدتها مذكورة في كتاب البيان.

2. الرسالة السلطانية:

لم يرد أي ذكر لهذه الرسالة في كتب التراجم أو غيرها، بل انفرد بذكرها الشيخ حافظ عثمان الطالقاني في كتابه خلاصة الرسوم²⁸، وتابعه على ذلك الشيخ محمد غوث الناططي الأركاتي (ت 1238هـ)²⁹ في نثر المرجان، من خلال نقله عن خلاصة الرسوم في رسم كلمة (ذا) بالألف³⁰، إذ قال: (...) وَنَقَلَ³¹ عَنِ الرَّسَالَةِ السُّلْطَانِيَّةِ لِلْجَزَرِيِّ أَنَّ رَسْمَهُ بِالْيَاءِ افْتِرَاءٌ عَلَى الصَّحَابَةِ، فَإِنَّهُمْ كَتَبُوهُ بِالْأَلِفِ لَا بِالْيَاءِ³².

وبعد مقارنة ما ذكره صاحب الخلاصة، وصاحب نثر المرجان مع كتاب البيان لابن الجزري تبين أن ابن الجزري قد أثبت الكلمة بالألف بعد الذال، وهو مطابق لما جاء في الخلاصة ونثر المرجان³³، من حيث الرسم فقط، أما من حيث النص فإن عبارة (أَنَّ رَسْمَهُ بِالْيَاءِ افْتِرَاءٌ عَلَى الصَّحَابَةِ، فَإِنَّهُمْ كَتَبُوهُ بِالْأَلِفِ لَا بِالْيَاءِ) لم ترد في كتاب البيان، وهو ما يشير الشك في أن المقصود بالرسالة السلطانية كتاب

25 خلاصة الرسوم: ورقة 5.

26 خلاصة الرسوم: ورقة 65.

27 خلاصة الرسوم: ورقة 84.

28 خلاصة الرسوم: ورقة 39.

29 هو محمد غوث بن ناصر الدين محمد بن نظام الدين أحمد الناططي الأركاتي المدراسي، ينتسب إلى القبائل التي هاجرت من المدينة إلى الهند وسميت (نواطط). وهو أحد الفقهاء المشهورين، ولد بمحمد بور من بلاد آركات سنة 1116هـ، وتعلم على جده نظام الدين وغيره، واشتغل بعلوم القرآن والنحو والفرائض، وتولى عدة مناصب في الهند، منها رئاسة الوزراء في حيدر آباد حتى عام 1223هـ، توفي سنة 1238هـ، وله مصنفات كثيرة بالعربية والهندية والفارسية، من أبرز ما كتبه بالعربية: نثر المرجان في رسم نظم القرآن، وسواطع الأنوار في معرفة أوقات الصلاة والأسحار، وكفاية المبتدي في الفقه الشافعي، وتعليقات على قطر الندى. ينظر: (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، لعبد الحي بن فخر الدين الحسيني 1103-1102/7، وهداية القاري، للمرصفي 2/715، ومقدمة تحقيق قسم الأصول من نثر المرجان ص 11-17).

30 من قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة/255]، حسب مصحف المدينة برواية الدوري.

31 أي: صاحب الخلاصة.

32 نثر المرجان: 1/329.

33 البيان في خط مصحف عثمان ص 70.

البيان أو مؤلف غيره، لأن هذه العبارة لم ترد في أي نسخة من نسخ كتاب البيان في خط مصحف عثمان عليه السلام لابن الجزري.

ولم يعلّق أستاذنا المحقق الدكتور غانم قدوري الحمد على هذه القضية في هامش تحقيقه على الكلمة في كتاب البيان، بل اكتفى بإيراد نص نثر المرجان كما هو. ويبدو من النص السابق أنّ موضوع هذه الرسالة هو رسم المصحف، ولكن هل هي نفسها كتاب البيان في خط مصحف عثمان عليه السلام؟ أو كتاب آخر مستقل في الرسم لابن الجزري؟ هذا ما لا أمتلك جواباً عليه، ولعلّ الأيام القادمة وجهود الباحثين تتكفل بالإجابة عليه³⁴.

المطلب الثاني: مباحث رسم المصحف في مؤلفات ابن الجزري الأخرى

للإمام ابن الجزري جهود طيبة في علم رسم المصحف تجلّت في تلك المباحث المهمة التي كتبها عن هذا العلم في مؤلفاته الأخرى في علم القراءات³⁵،

³⁴ ومما نُسبَ إلى الإمام ابن الجزري من كتب رسم المصحف (الظرائف في رسم المصحف)، لم يذكر هذا الكتاب أحد من العلماء الذين ترجموا لابن الجزري، أو مفهرسي الكتب المصنفة في علم الرسم، وأول من ذكره هو الشيخ علي الضباع في مقدمته التي كتبها لكتاب النشر في القراءات العشر لابن الجزري (1/7)، وتابعه على ذلك الدكتور محمد مطيع الحافظ في كتابه: شيخ القراء الإمام ابن الجزري (ص 29)، والدكتور أشرف محمد فؤاد طلعت في سفير العالمين (1/80)، والدكتور أحمد بن حمود بن حميد الرويثي في كتابه: تنبيهات الإمام ابن الجزري على أوام القراء (ص 102)، وذكر أنه غير منظومة الجعبري (روضة الطرائف في رسم المصاحف)، والدكتور خالد أبو الجود في مقدمة تحقيقه كتاب النشر (1/63).

ومن كتب الرسم التي حملت عنواناً قريباً من هذا العنوان: كتاب (اللطائف في جمع رسم أو هجاء المصاحف) لابن مقسم العطار البغدادي النحوي (ت 354هـ) اسمه (اللطائف في جمع رسم المصاحف)، وهو مفقود. ينظر: (سفير العالمين 1/62).

ومنظومة لامية في رسم المصحف اسمها (روضة الطرائف في رسم المصاحف) نظمها الإمام برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل الجعبري (ت 732هـ)، وهي مطبوعة متداولة. ينظر: (سفير العالمين 1/75).

ربما اختلط عنوان هذه المنظومة على بعض مفهرسي المخطوطات أثناء تصنيف المخطوطات وبيان عناوينها، فظنوه لابن الجزري بسبب وجود هذه المنظومة الصغيرة مع بعض مؤلفات ابن الجزري في مجلد واحد مثلاً، خاصة إذا طُبِست الكلمة الأولى من العنوان!! لكن يبقى هذا الكلام مجرد احتمال لا دليل عليه، على أنّ الدكتور الرويثي ذكر أنّ كتاب الظرائف غير منظومة روضة الظرائف، كما تقدّم.

³⁵ مثل: تحبير التيسير، وتحفة الإخوان في الخلف بين الشاطبية والعنوان، وتقريب النشر، وغيرها.

خاصة كتابه النشر في القراءات العشر، والمقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه، ومصحفه الذي كتبه، ويمكن عرض ذلك على النحو الآتي:

أولاً: كتاب النشر في القراءات العشر³⁶:

ذكر ابن الجزري مباحث مهمة تتعلق برسم المصحف في مواضع كثيرة من كتابه النشر، وذلك بسبب العلاقة القوية بين القراءات والرسم، وبحثه هذا يدل على إحاطته بعلم رسم المصحف وتمكنه من مسأله، وهذه المواضع تنوعت بتنوع المادة التي يعالجها ابن الجزري في كتاب النشر.

فمنها ما يتعلق بمقدمات علم رسم المصحف، كجمع القرآن وكتابته في حياة النبي ﷺ، وفي خلافة أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، وبيان اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول توحيد عثمان رضي الله عنه للمصاحف في مصحف واحد³⁷، وبيان فطنة الصحابة رضي الله عنهم وفضلهم في هذا العمل الجليل³⁸.

ومنها ما يتعلق بأسرار الرسم العثماني، والحكمة من مخالفته الرسم الإملائي المتعارف عليه، وتعليل بعض ظواهر الرسم العثماني³⁹. ومنها ما يتعلق بدفع الشبه التي تُثار ضد رسم المصحف⁴⁰. ومنها بيان بعض الأمور الفقهية المتعلقة برسم المصحف⁴¹، وحكم الالتزام بالرسم العثماني في كتابة المصاحف⁴²، ومنها ما يدل على اطلاعه على المصاحف العثمانية ونقله عنها⁴³، وهذا يدل على أن ابن الجزري اطلع على بعض المصاحف العثمانية، ونقل عنها مباشرة، وربما نقل عنها بواسطة،

36 كتب الدكتور محمد يحيى ولد الشيخ جار الله بحثاً بعنوان: (المباحث المتعلقة برسم المصحف في كتاب النشر لابن الجزري رحمه الله)، ونشره في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد الرابع عشر، السنة التاسعة.

37 ينظر: النشر 8-6/1.

38 ينظر: النشر 12-11/1.

39 ينظر: النشر 459-457/1.

40 ينظر: النشر 459-458/1.

41 ينظر: النشر 14/1.

42 ينظر: النشر 38/1.

43 ينظر: النشر 337، 265، 263، 245، 2/185، 456، 455، 452، 1/447.

وكل ذلك يعطي كلامه في الرسم توثيقاً عالياً عند أهل العلم⁴⁴. ومنها ما يتعلق بأثر الرسم العثماني في إعراب بعض الكلمات القرآنية⁴⁵، ومنها ما يبيّن فيه علاقة علم الرسم بالقراءات القرآنية⁴⁶، ومنها ما يبيّن فيه علاقة الرسم بالوقف، خاصة في باب وقف حمزة الكوفي، رحمه الله⁴⁷.

ومنها ما يتعلق بحكم الرسم عند اختلاف المصاحف، وهذا الأمر له أهمية كبيرة بسبب علاقته بالقراءة التي كتب ابن الجزري مصحفه على ما يوافقها، وهي قراءة الإمام أبي عمرو البصري، إذ قال الإمام ابن الجزري: (إِذَا اخْتَلَفَ الْمَصَاحِفُ فِي رَسْمِ حَرْفٍ فَيَنْبَغِي أَنْ تَتَّبَعَ فِي تِلْكَ الْمَصَاحِفِ مَذَاهِبَ أَئِمَّةِ أُمُصَارِ تِلْكَ الْمَصَاحِفِ فَيَنْبَغِي إِذْ كَانَ مَكْتُوبًا مَثَلًا فِي مَصَاحِفِ الْمَدِينَةِ أَنْ يَجْرِيَ ذَلِكَ فِي قِرَاءَةِ نَافِعٍ وَأَبِي جَعْفَرٍ، وَإِذَا كَانَ فِي الْمُصْحَفِ الْمَكِّيِّ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِيرٍ، وَالْمُصْحَفِ الشَّامِيِّ قِرَاءَةُ ابْنِ عَامِرٍ، وَالْبُصْرِيِّ قِرَاءَةُ أَبِي عَمْرٍو وَيَعْقُوبَ، وَالْكُوفِيِّ قِرَاءَةُ الْكُوفِيِّينَ، هَذَا هُوَ الْأَلْتِيقُ بِمَذَاهِبِهِمْ وَالْأَصُوبُ بِأُصُولِهِمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ)⁴⁸.

وهذه أمثلة منقولة من كتاب النشر لبيان جهود ابن الجزري في رسم المصحف:

1. بيّن أهمية رسم المصحف في قبول القراءة أو ردها، وذلك عندما تحدث عن أركان القراءة الصحيحة، فقال: (كُلُّ قِرَاءَةٍ وَافَقَتْ الْعَرَبِيَّةَ وَلَوْ بِوَجْهِ، وَوَأَفَقَتْ أَحَدَ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ وَلَوْ احْتِمَالًا وَصَحَّ سَنَدُهَا، فَهِيَ الْقِرَاءَةُ الصَّحِيحَةُ الَّتِي لَا يَجُوزُ رَدُّهَا وَلَا يَحِلُّ إِنكَارُهَا، بَلْ هِيَ مِنَ الْأَحْزِفِ السَّبْعَةِ الَّتِي نَزَلَ بِهَا الْقُرْآنُ وَوَجِبَ عَلَى النَّاسِ قَبُولُهَا، سَوَاءٌ كَانَتْ عَنِ الْأَئِمَّةِ السَّبْعَةِ، أَمْ عَنِ الْعُسْرَةِ، أَمْ عَنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْمَقْبُولِينَ، وَمَتَى اخْتَلَفَ رُكْنٌ مِنْ هَذِهِ الْأَرْكَانِ الثَّلَاثَةِ أَطْلُقَ عَلَيْهَا ضَعِيفَةً أَوْ شَاذَةً أَوْ بَاطِلَةً، سَوَاءٌ كَانَتْ عَنِ السَّبْعَةِ أَمْ عَمَّنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْهُمْ، هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَ أَئِمَّةِ التَّحْقِيقِ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلَفِ)⁴⁹.

44 المباحث المتعلقة برسم المصحف في كتاب النشر لابن الجزري ص 144.

45 ينظر: النشر 161-2/159.

46 ينظر: النشر 44، 14، 11/1.

47 ينظر: النشر 461-460، 456-1/455.

48 ينظر: النشر 2/158.

49 النشر 9/1.

ثمَّ شرح، رحمه الله تعالى، هذه الأركان الثلاثة وفصّل القول فيها، فقال عن ركن موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية: (قُلْنَا: وَنَعْنِي بِمُوَافَقَةِ أَحَدِ الْمَصَاحِفِ مَا كَانَ ثَابِتًا فِي بَعْضِهَا دُونَ بَعْضِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ عَامِرٍ: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ في البقرة [116] بغير واو، ﴿الْمُنِيرِ﴾ [فاطر/25] بزيادة الباء في الإسمين ونحو ذلك، فَإِنَّ ذَلِكَ ثَابِتٌ فِي الْمُصْحَفِ الشَّامِيِّ، وَكَقِرَاءَةِ ابْنِ كَثِيرٍ: ﴿جَنَّتِ تَجْرِيهِن تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ﴾ [التوبة/89] في الموضع الأخير من سورة براءة بزيادة (من)، فَإِنَّ ذَلِكَ ثَابِتٌ فِي الْمُصْحَفِ الْمَكِّيِّ، وَكَذَلِكَ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [في سورة الحديد [24] بحذف (هو)، وَكَذَا: ﴿سَارِعُوا﴾ [آل عمران/133] بحذف الواو، وَكَذَا: ﴿مِنْهُمْ مُنْقَلَبًا﴾ بِالشَّيْبَةِ فِي الْكَهْفِ [36]، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ فِي الْقُرْآنِ اخْتَلَفَتِ الْمَصَاحِفُ فِيهَا فَوَرَدَتِ الْقِرَاءَةُ عَنْ أَيْمَةِ تِلْكَ الْأَمْصَارِ عَلَى مُوَافَقَةِ مُصْحَفِهِمْ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ كَذَلِكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ لَكَانَتْ الْقِرَاءَةُ بِذَلِكَ شَادَّةً لِمَخَالَفَتِهَا الرَّسْمَ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ.

(وَقَوْلُنَا) بَعْدَ ذَلِكَ: وَلَوْ احْتِمَالًا، نَعْنِي بِهِ مَا يُوَافِقُ الرَّسْمَ وَلَوْ تَقْدِيرًا، إِذْ مُوَافَقَةُ الرَّسْمِ قَدْ تَكُونُ تَحْقِيقًا وَهُوَ الْمُوَافَقَةُ الصَّرِيحَةُ، وَقَدْ تَكُونُ تَقْدِيرًا وَهُوَ الْمُوَافَقَةُ احْتِمَالًا، فَإِنَّهُ قَدْ خُولِفَ صَرِيحُ الرَّسْمِ فِي مَوَاضِعَ إِجْمَاعًا نَحْوُ: ﴿السَّمَوَاتِ﴾، وَ﴿الصَّالِحَاتِ﴾، وَ﴿الْيَلِ﴾، وَ﴿الصَّلَاةِ﴾، وَ﴿الزَّكَاةِ﴾، وَ﴿الرَّبُّو﴾، وَنَحْوُ: ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس/14]، وَجَاءَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ⁵⁰ حَيْثُ كُتِبَ بِنُونٍ وَاحِدَةً وَبِأَلِفٍ بَعْدَ الْجِيمِ فِي بَعْضِ الْمَصَاحِفِ.

وَقَدْ تَوَافَقَ بَعْضُ الْقِرَاءَاتِ الرَّسْمِ تَحْقِيقًا، وَيُوَافِقُهُ بَعْضُهَا تَقْدِيرًا، نَحْوُ: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاحة/4] فَإِنَّهُ كُتِبَ بِغَيْرِ أَلِفٍ فِي جَمِيعِ الْمَصَاحِفِ، فَقِرَاءَةُ الْحَذَفِ تَحْتَمِلُهُ تَخْفِيفًا كَمَا كُتِبَ مَلِكِ النَّاسِ، وَقِرَاءَةُ الْأَلِفِ مُحْتَمَلَةٌ تَقْدِيرًا كَمَا كُتِبَ: ﴿مَلِكِ الْمُلْكِ﴾ [آل عمران/26]، فَتَكُونُ الْأَلِفُ حُذِفَتْ اخْتِصَارًا، وَكَذَلِكَ: ﴿النَّشَاةِ﴾ حَيْثُ كُتِبَتْ بِالْأَلِفِ، وَافَقَتْ قِرَاءَةَ الْمَدِّ تَحْقِيقًا وَوَافَقَتْ قِرَاءَةَ الْقَصْرِ تَقْدِيرًا، إِذْ يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونُ الْأَلِفُ صُورَةَ الْهَمْزَةِ عَلَى غَيْرِ الْقِيَاسِ كَمَا كُتِبَ ﴿مَوِيلًا﴾ [الكهف/58].

50 في الزمر (69)، والفجر (23).

وَقَدْ تَوَافَقَ اخْتِلَافَاتُ الْقِرَاءَاتِ الرَّسْمِ تَحْقِيقًا نَحْوُ: ﴿أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [آل عمران/52]، ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [آل عمران/39] ⁵¹، ﴿وَيَعْفِرْ لَكُمْ﴾ [آل عمران/31]، ﴿وَيَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء/82]، وَ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف/23]، وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا يَدُلُّ تَجَرُّدُهُ عَنِ النَّقْطِ وَالشَّكْلِ وَحَذْفُهُ وَإِثْبَاتُهُ عَلَى فَضْلِ عَظِيمٍ لِلصَّحَابَةِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- فِي عِلْمِ الْهَجَاءِ خَاصَّةً، وَفَهُمْ ثَاقِبٌ فِي تَحْقِيقِ كُلِّ عِلْمٍ، فَسُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاهُمْ وَفَضَّلَهُمْ عَلَى سَائِرِ هَذِهِ الْأُمَّةِ ⁵².

فالنص السابق يعطي صورة واضحة عن تمكن الإمام ابن الجزري من علم الرسم العثماني، وفهم دقيق لمسائله ومباحثه، حتَّى أنَّ كلامه هذا يعدُّ مُعْتَمَدَ علماء القراءات القرآنية وموضع اتفاقهم وإجماعهم إلى يومنا هذا.

2. بَيَّنَّ أهمية الرسم العثماني والإحاطة بمسائله في باب الوقف على الهمز، ومذهب الإمام حمزة فيه، فقال في أول باب الوقف على الهمز: (وَهُوَ بَابٌ مُشْكَلٌ يَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ تَحْقِيقِ مَذَاهِبِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ، وَأَحْكَامِ رِسْمِ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ، وَتَمْيِيزِ الرِّوَايَةِ، وَإِتْقَانِ الدِّرَايَةِ) ⁵³. وذلك بسبب اعتماد الإمام حمزة، رحمه الله تعالى، في الوقف على الرسم العثماني وصورة الحرف فيه. لذا قال ابن الجزري في معرض حديثه عن مذهب التخفيف الرسمي لحمزة: (وَالْمُرَادُ بِالرَّسْمِ صُورَةُ مَا كُتِبَ فِي الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ، وَأَضْلُ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ أَنَّ سَلِيمًا رَوَى عَنْ حَمْزَةَ أَنَّهُ كَانَ يَتَّبِعُ فِي الْوُقُوفِ عَلَى الْهَمْزِ خَطَّ الْمُصْحَفِ، وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ حَمْزَةَ لَا يَأْلُو فِي وَقْفِهِ عَلَى الْكَلِمَةِ الَّتِي فِيهَا هَمْزٌ اتِّبَاعَ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِي الْمُصْحَفِ الْعُثْمَانِيِّ الْمُجْمَعِ عَلَى اتِّبَاعِهِ. يَعْنِي أَنَّهُ إِذَا خَفَّفَ الْهَمْزَ فِي الْوُقُوفِ فَمَهْمَا كَانَ مِنْ أَنْوَاعِ التَّخْفِيفِ مُوَافِقًا لِحَطِّ الْمُصْحَفِ خَفَّفَهُ بِهِ دُونَ مَا خَالَفَهُ، وَإِنْ كَانَ أَقْيَسَ) ⁵⁴.

ثم ذكر قواعد رسم الهمزة في المصحف، ما جاء على القياس، وما خرج عنه، وما اختلفت فيه المصاحف من ذلك، مع تعليل كثير من صور رسم الهمزة ⁵⁵، وأشار

⁵¹ في الأصل: (ونادته) وليس في القرآن مثل هذه الكلمة، ولعلَّ هذا من أخطاء النساخ.

⁵² النشر 11-12/1.

⁵³ النشر 1/428.

⁵⁴ النشر: 1/446.

⁵⁵ النشر: 332- 469/1.

وهو يذكر ما يتعلق برسم الهمزة إلى أنه رجع إلى عدد من المصاحف المخطوطة القديمة ، للتأكد من رسم بعض الكلمات، منها المصحف العثماني الشامي المحفوظ في زمانه بالجامع الأموي بدمشق⁵⁶، وقد ذكره في مواضع متعددة⁵⁷، والمصحف الذي كان محفوظاً في المدرسة الفاضلية في القاهرة⁵⁸.

3. تناول أهمية رسم المصحف أيضاً في باب الوقف على مرسوم الخط، إذ قال: (وَهُوَ خَطُ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ الَّتِي أَجْمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَيْهَا كَمَا تَقَدَّمَ، أَوَّلَ الْكِتَابِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَطِ الْكِتَابَةُ. وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ قِيَاسِيٍّ وَاصْطِلَاحِيٍّ فَالْقِيَاسِيُّ مَا طَبَّقَ فِيهِ الْخَطُ اللَّفْظَ، وَالْاصْطِلَاحِيُّ مَا خَالَفَهُ بَزِيَادَةٍ، أَوْ حَذْفٍ، أَوْ بَدَلٍ، أَوْ وَضَلٍ، أَوْ فَضَلٍ وَلَهُ قَوَانِينُ وَأَصُولُ يَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَتِهَا، وَبَيَانُ ذَلِكَ مُسْتَوْفَى فِي أَبْوَابِ الْهَجَاءِ مِنْ كُتُبِ الْعَرَبِيَّةِ، وَأَكْثَرُ خَطِّ الْمَصَاحِفِ مُوَافِقٌ لِتِلْكَ الْقَوَانِينِ لَكِنَّهُ قَدْ جَاءَتْ أَشْيَاءُ خَارِجَةٌ عَنْ ذَلِكَ يَلْزَمُ اتِّبَاعُهَا، وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى سِوَاهَا، مِنْهَا مَا عَرَفْنَا سَبَبَهُ، وَمِنْهَا مَا غَابَ عَنَّا، وَقَدْ صَنَّفَ الْعُلَمَاءُ فِيهَا كُتُبًا كَثِيرَةً قَدِيمًا وَحَدِيثًا ... وَقَدْ أَجْمَعَ أَهْلُ الْأَدَاءِ وَأَيْمَةُ الْإِقْرَاءِ عَلَى لُزُومِ مَرْسُومِ الْمَصَاحِفِ فِيمَا تَدْعُو الْحَاجَةُ إِلَيْهِ اخْتِيَارًا وَاصْطِرَافًا فَيُوقَفُ عَلَى الْكَلِمَةِ الْمَوْقُوفِ عَلَيْهَا، أَوِ الْمُسْوُولِ عَنْهَا عَلَى وَفْقِ رِسْمِهَا فِي الْهَجَاءِ، وَذَلِكَ بِإِغْتِبَارِ الْأَوَاخِرِ مِنَ الْإِبْدَالِ وَالْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ، وَتَفْكِيكِ الْكَلِمَاتِ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ مِنْ وَضَلٍ، وَقَطْعٍ، فَمَا كُتِبَ مِنْ كَلِمَتَيْنِ مَوْصُولَتَيْنِ لَمْ يُوقَفْ إِلَّا عَلَى الثَّانِيَةِ مِنْهُمَا وَمَا كُتِبَ مِنْهُمَا مَفْصُولًا نَحْوُ ﴿رَانَ﴾ [المطففين/14] يُوقَفُ عَلَى كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا هَذَا هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ الْعَمَلُ عَنْ أَيْمَةِ الْأَمْصَارِ فِي كُلِّ الْأَعْصَارِ... إِذَا تَقَرَّرَ هَذَا فَلْيُعْلَمْ أَنَّ الْوَقْفَ عَلَى الْمَرْسُومِ يَنْقَسِمُ إِلَى مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ وَمُخْتَلَفٍ فِيهِ وَهَذَا نَحْنُ نَذْكُرُ الْمُخْتَلَفَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ قِسْمًا قِسْمًا فَإِنَّهُ مَقْصُودُ هَذَا الْبَابِ ثُمَّ نَذْكُرُ الْمُتَّفَقَ عَلَيْهِ آخَرَ كُلِّ قِسْمٍ لِنَتِمَّ الْفَائِدَةُ عَلَى عَادَتِنَا...) ⁵⁹. وناقش بعد ذلك مواضع كثيرة في القرآن الكريم من حيث رسمها والوقف عليها⁶⁰.

56 ينظر: النشر 1/456.

57 ينظر: النشر 365، 363، 2/245، 458، 455، 1/447.

58 ينظر: النشر: 1/456، ومقدمة تحقيق البيان ص 17-18.

59 النشر 2/129.

60 ينظر: النشر: 135-129/2.

ثانياً: المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه:

ذكر ابن الجزري في مقدمته بعض القضايا المهمة في الرسم العثماني، وهي: باب المقطوع والموصول في الرسم⁶¹، وما رُسِمَ بالتاء الممدودة من الأسماء المؤنثة⁶². وإنما اختار هذه الموضوعات لما يترتب عليها من المنافع، أما في المقطوع: فإنه يجوز فيه الوقف على الكلمة الأولى، وكذا الابتداء بالثانية، بخلاف الموصول فإنه لا يجوز فيه كلاهما. وأما تاء التأنيث المرسومة بالتاء الممدودة: فالجمهور يقفون عليها بالتاء متابعة للرسم العثماني، وبعضهم يقفون بالهاء⁶³.

المبحث الثاني التعريف بمصحف الإمام ابن الجزري ووصفه

يهدف هذا المبحث إلى تقديم دراسة وصفية تحليلية لمصحف الإمام ابن الجزري، وذلك من خلال تتبع أوصاف هذا المصحف وخصائصه وتحليلها بإيجاز، وذلك على من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعريف بمصحف الإمام ابن الجزري

أولاً: اسم المصحف:

يُسَمَّى هذا المصحف (مصحف ابن الجزري)، وهذه النسبة إلى ابن الجزري تحتمل أن يكون المراد ابن الجزري (الابن)⁶⁴ باعتبار أنه هو من أَمَرَ بكتابة المصحف، وتحتمل أيضاً أن يكون المراد ابن الجزري (الأب) باعتبار أن هذا المصحف نُقِلَ عن نسخة قام هو بتصحيحها بخطه، قال الآركاتي (ت 1238هـ): (كتبه -أي

⁶¹ الأبيات 93-79 من متن الجزرية، بتحقيق د. غانم قدوري الحمد ص 69-63. وينظر شرح هذه الأبيات في شرح المقدمة الجزرية للدكتور غانم قدوري الحمد ص 611-587.

⁶² الأبيات 100-94 من متن الجزرية، بتحقيق د. غانم قدوري الحمد، ص 71-69. وينظر شرح هذه الأبيات في شرح المقدمة الجزرية للدكتور غانم قدوري الحمد ص 620-612.

⁶³ شرح المقدمة الجزرية ص 578.

⁶⁴ هو أبو الخير محمد بن شيخ الإسلام ابن الجزري، ولد في جمادى الأولى سنة 789هـ، وأجازه مشايخ عصره، وكان من العلماء الفضلاء. ينظر: (غاية النهاية 254-253/1).

مصحف ابن الجزري - طاهر بن عرب بن إبراهيم الحافظ الأصبهاني⁶⁵، نقله من نسخة صححها شيخ الإسلام ابن الجزري⁶⁶. وعلى كل حال فإنه حين يُنسب إلى ما رُسِمَ في ذلك المصحف من مسائل فإنَّ المَعْنَى رُسِمَ ابن الجزري (الأب)، لأن المصحف كان من عمل الأب وتصحيحه، أما الابن فكان دوره استكتاب واستنساخ هذا المصحف فقط⁶⁷.

ثانياً: الأدلة على وجود المصحف:

لم يشتهر أن لابن الجزري مصحفاً خاصاً به، إذ لم يرد ذكر له في كتبه المطبوعة ولا في كتب التراجم التي حرصت على ذكر مؤلفات ابن الجزري في ترجمته. لكن صار لدينا من الوثائق والأدلة على ما يؤكد وجود مثل ذلك المصحف، بل نجد أن ابن الجزري يذكر أنه تحرَّى فيه أن يكون بالرسم العثماني، وقام تلميذه في مدينة شيراز الشيخ طاهر بن عرب بن إبراهيم الأصبهاني (توفي بعد 857هـ) بخط نسخة مطابقة من ذلك المصحف، بناءً على طلبٍ من محمد ابن شيخ الإسلام ابن الجزري، كما بيّن ذلك الأركاتي (ت 1238هـ) في كتابه (نثر المرجان في رسم نظم القرآن) الذي وصف 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 مكاتب الهند⁶⁸.

قال الشيخ محمد غوث الأركاتي (ت 1238هـ)، وهو يتحدث عن مصادره التي اعتمدها في كتابه نثر المرجان: (ومنها: المصحف الذي كتبه الفاضل الماهر طاهر بن عرب بن إبراهيم الحافظ الأصبهاني، نقله من نسخة صحَّحها أستاذه شيخ الإسلام ابن الجزري، واستكتبه أبو الخير محمد بن شيخ الإسلام الجزري، ووصل ذلك المصحف إلينا عارية من خزانة أمير الوقت عظيم الدولة والاجاه وفقه الله لما يحبه ويرضاه، وحيثما أقول مصحف الجزري فالمراد به ذلك المصحف)⁶⁹.

⁶⁵ هو أبو الحسن طاهر بن عرب بن إبراهيم بن أحمد الحافظ الأصبهاني، من أبرز تلاميذ ابن الجزري، ولد سنة 786هـ، من أبرز مؤلفاته: القصيدة الطاهرة في القراءات العشر، ومنهل العطشان في رسم أحرف القرآن، وغيرهما، توفي سنة 886هـ. ينظر: (غاية النهاية 341-340/1).

⁶⁶ نثر المرجان: 1/18.

⁶⁷ مصحف ابن الجزري وأثره في علم الرسم العثماني، د. مها بنت عبد الله محمد الهدب ص 370.

⁶⁸ ينظر: مقدمة تحقيق البيان ص 22-21.

⁶⁹ نثر المرجان 1/18.

فأول من ذكر هذا المصحف هو مؤلف كتاب نثر المرجان، ثم ورد في كتاب متأخر لابن الجزري لم يكن معروفاً لدى أغلب الباحثين، وهو كتاب (أجوبة ابن الجزري على المسائل التبريزية)⁷⁰ ذُكِرَ لهذا المصحف، حين قال: (والمصحف الذي صَحَّحْتُهُ على الرَّسْمِ بِخَطِّي هو من ذلك عُمْدَةٌ، تَبَعْتُ فيه نصوص الأئمة، وما وقفت عليه من المصاحف القديمة)⁷¹.

وبناءً على الخبر الذي أورده ابن الجزري عن نفسه تحقَّق بلا شك وجود مصحف خطه بيده مراعيّاً فيه قواعد الرسم، وصحة نسبته إليه. ويبدو أنَّ هذا المصحف صار مرجعاً لأهل المشرق في رسم المصحف⁷².

وموازنة المواضع التي استشهد فيها مؤلف نثر المرجان في كتابه من مصحف ابن الجزري بما ورد في كتب الرسم تؤكد أن ابن الجزري تحرَّى أن يكون رسم هذا المصحف موافقاً لرسم المصاحف العثمانية⁷³.

ثالثاً: تاريخ كتابة المصحف:

لا تتوفر بيانات كافية لتحديد زمن كتابة هذا المصحف، فابن الجزري، رحمه الله تعالى، لم يذكره في مؤلفاته، كما تقدَّم، لكن تشير الرواية المنقولة عن الأركاتي إلى أنَّ هذا المصحف المسمى (مصحف ابن الجزري) منقول عن نسخة صحَّحها ابن الجزري (الأب)، وعليه فإنَّ الأصل المنقول عنه كُتِبَ في حياة ابن الجزري (الأب). وإذا ما أُريدَ تحديد تاريخ كتابة هذا المصحف فلا بد من النظر إلى ترتيبه بين مؤلفات ابن الجزري، حيث لم يشر ابن الجزري إلى هذا المصحف في مسائل الرسم التي ذكرها في كتابه (النشر) الذي ألفه في ذي الحجة سنة 799هـ⁷⁴، ولا

70 والمسائل التبريزية: عبارة عن واحد وأربعين سؤالاً وجهها تلميذ ابن الجزري الشيخ المقرئ طاهر بن عرب الأصهباني من مدينة تبريز إلى شيخه الإمام الحافظ ابن الجزري يسأله فيها عن بعض ما أشكل عليه أمره من منظومة طيبة النشر، وقد كتب له ابن الجزري الأجوبة كاملة. ينظر: (أجوبة الإمام ابن الجزري على المسائل التبريزية في القراءات ص 41).

71 أجوبة ابن الجزري ص 120.

72 مصحف ابن الجزري وأثره في الرسم العثماني ص 366.

73 مقدمة تحقيق البيان ص 23.

74 ينظر: النشر 2/469.

في منظومته (طيبة النشر) التي نظمها في شعبان من السنة ذاتها⁷⁵، ولا في المقدمة الجزرية التي كان تأليفه لها في الفترة ما بين سنة (799-800هـ)⁷⁶ مما قد يدل على أنَّ كتابة المصحف كانت بعد ذلك⁷⁷.

ولكن ذكره للمصحف في كتابه (المسائل التبريزية) يدلُّ على أنه كتبه قبل أجوبته على تلك المسائل التي صرَّح في آخرها أنه فرغ منها ليلة الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة 820هـ⁷⁸.

ومن خلال تتبع جهود ابن الجزري في علم رسم المصحف نجد أنه قد ألَّف كتابه (البيان في خط مصحف عثمان عليه السلام) في أواخر حياته⁷⁹، وعليه فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنَّه كتب مصحفه قبل تأليفه رسالة البيان في الرسم، والذي كان في آخر حياته، وبالضرورة قبل أجوبته عن المسائل التبريزية، أي أنَّه كتب المصحف في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع للهجرة⁸⁰.

وتوجد الكثير من الاختلافات في الرسم بين ما كتبه ابن الجزري في مصحفه، وبين ما ذكره في كتابه البيان، من أمثلة ذلك:

1. عدم ذكره اختلاف علماء الرسم في إثبات الألف وحذفها في كثير من المواضع.
2. لم يذكر في كتابه (البيان) شيئاً عن اختياراته في الرسم، بينما وردت الكثير من الاختيارات في مصحفه، وهي مما سكت عنها علماء الرسم السابقون.
3. لم يشر ابن الجزري في رسالته (البيان) إلى أنه استوفى مواضع الرسم في مصحفه، مع أنَّ المقام مناسب لذلك بسبب صغر حجم الرسالة واختصارها.

75 ينظر: شرح طيبة النشر، للنويري 2/662.

76 ينظر: شرح المقدمة الجزرية ص 77-75.

77 مصحف ابن الجزري وأثره في الرسم العثماني ص 371.

78 ينظر: أجوبة الإمام ابن الجزري على المسائل التبريزية في القراءات ص 129.

79 مقدمة تحقيق البيان ص 21.

80 مصحف ابن الجزري ص 371.

رابعاً: مكان وجود مصحف ابن الجزري اليوم:

ولا يوجد ما يشير إلى مكان وجود مصحف ابن الجزري اليوم، لكن من المؤكد أنه كان موجوداً حتى القرن الثالث عشر للهجرة في خزانة أمير الوقت والجاه⁸¹ في الهند، وقد رآه الآركاتي (ت1238هـ) وقرأ فيه، واعتمده مصدراً في كتابه نثر المرجان، كما تقدم. واتخذ بعض الخطاطين قدوة له في كتابة مصحفه، فقد جاء في الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط في الجزء الخاص بالمصاحف المخطوطة ومخطوطات رسم المصحف إشارة إلى وجود مصحف مخطوط في مكتبة (عشيرة شرف الملك) في مدينة مدراس في الهند، وهي المدينة التي أُلِفَ فيها كتاب نثر المرجان، وجاء في وصف النسخة: (خط النسخ، بالقراءات السبع، منقولة من نسخة طاهر بن عرب بن إبراهيم)⁸².

أما النسخة المنقولة منه فقد كانت موجودةً في حياة أبي الخير محمد ابن الجزري الذي توفي بعد سنة (855هـ)، وقبل وفاة تلميذ ابن الجزري الحافظ طاهر بن عرب الأصبهاني، وهذا يعني أنها قد كُتِبَتْ في حدود النصف الأول من القرن التاسع للهجرة، وهو عهد ليس بالبعيد عن زمن كتابة المصحف الأصل⁸³.

خامساً: كيف وصلتنا مادة المصحف؟

وصلت مادة مصحف ابن الجزري على صورة مرويات وأوصاف عن طريق كتاب نثر المرجان للآركاتي (ت1238هـ)، إذ اطلع عليه ونقل منه مادة كثيرة جداً في كتابه، إذ بلغت هذه المادة مع الحروف المكررة أكثر من ألفي حرف تقريباً⁸⁴.

81 هو أحد سلاطين المغول في الهند في زمن الآركاتي، وكان له عناية بالعلم والعلماء، ولم أقف على ترجمة وافية له. ينظر: مقدمة تحقيق نثر المرجان (قسم الأصول وسورة الفاتحة وأول البقرة) ص12-13.

82 ينظر: أبحاث في رسم المصحف وضبطه، د. غانم قدوري الحمد ص269، نقلاً عن الفهرس الشامل (مخطوطات المصاحف ورسم المصحف) ص188.

83 ينظر: المصدر السابق نفسه ص371.

84 وقد قمت بإحصائها وتخريجها من المصاحف المخطوطة وكتب الرسم العثماني، وستطبع في عمل مستقل، إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: وصف مصحف ابن الجزري

على الرغم من عدم الاطلاع على مصحف ابن الجزري إلا أنه من خلال تتبع المادة التي نقلها صاحب نثر المرجان يمكن للباحث تحديد ملامح واضحة لهذا المصحف، يمكنها أن تشكل صورة علمية مقبولة له، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: مصحف ابن الجزري مصحف تام كامل:

والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: تسمية ابن الجزري له مصحفاً عندما قال: (والمصحف الذي صححته على الرسم بخطي هو من ذلك عمدة، تتبعت فيه نصوص الأئمة، وما وقفت عليه من المصاحف القديمة)⁸⁵. فظاهر هذا النص يشير بوضوح إلى أن ابن الجزري كتب المصحف كاملاً، وتحرى فيه الدقة والضبط من خلال مراجعة نصوص أئمة الرسم، والنظر في المصاحف القديمة.

والآخر: نص الأركاتي (ت 1238هـ) على أن رأى المصحف واطلع عليه، بل واستعاره من مكتبة أحد الأمراء، واعتمده مصدراً رئيساً من مصادر الرسم في كتابه نثر المرجان، إذ قال: (... ووصل ذلك المصحف إلينا عارية من خزانة أمير الوقت عظيم الدولة والاجاه، وفقه الله لما يحبه ويرضاه، وحيثما أقول مصحف ابن الجزري فالمراد به ذلك المصحف)⁸⁶. ونص الأركاتي (ت 1238هـ) على رسم كلمات القرآن الكريم كلمة كلمة من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، ووصف رسم الكلمات في مصحف ابن الجزري في أغلب سور القرآن.

ثانياً: فواتح السور ورؤوس الآيات والأجزاء والسجديات:

اختلف علماء السلف في جواز كتابة فواتح السور وأسمائها ورؤوس الآيات والأجزاء ومواضع السجديات في المصحف، فمنع بعضهم من ذلك، ورخص آخرون، واستقر الأمر على جواز ذلك والترخيص فيه، قال الإمام الداني (ت 444هـ): (والناس في جميع أمصار المسلمين من لدن التابعين إلى وقتنا هذا على الترخيص

⁸⁵ أجوبة ابن الجزري على المسائل التبريزية ص 120.

⁸⁶ نثر المرجان 1/18.

في ذلك في الأمهات وغيرها، ولا يرون بأساً برسم فواتح السور وعدد آياتها، ورسم الخموس والعشور في مواضعها، والخطأ مرتفع عن إجماعهم⁸⁷.

وقد حرص ابن الجزري على كتابة فواتح السور، وهي: أسماؤها وعدد آياتها، ورؤوس الآيات، ورؤوس الأجزاء والأحزاب، ومواضع السجرات في مصحفه بلون يختلف عن لون المداد الذي كتبت به كلمات القرآن. قال الأركاتي (ت1238هـ): (... ولذلك اختار الجزري في مصحفه كتابة الفواتح والآيات والسجرات وغير ذلك، لكن بتبديل اللون، وذلك لتكشف الدقائق القرآنية ولا يقع القارئ في الخط، والجزري من أئمة هذا الفن، وفعله مُستند لمن بعده فناهيك عن اتباعه، بيد أن المدات من متممات الشكل، وعلامات الوقوف ترشد إلى ما هو لازم من الوقف أو جائز أو ممنوع⁸⁸. ولم يثبت ابن الجزري كلمة (أمين) في مصحفه⁸⁹، لأنها ليست من القرآن اتفاقاً، ولم تكتب فيه⁹⁰.

ثالثاً: القراءة التي كُتِبَ المصحف على ما يوافقها:

كتب ابن الجزري مصحفه على ما يوافق قراءة أبي عمرو بن العلاء البصري (ت154هـ)⁹¹، وهي القراءة التي كانت منتشرة في العراق وبلاد الشام ومصر في القرن التاسع للهجرة⁹²، ودلّ على ذلك تصريح الأركاتي (ت1238هـ) بذلك حيث قال: (لأنّ مصحفه -أي ابن الجزري- على قراءة أبي عمرو، وهو بصري ولا ألف في مصاحف البصريين)⁹³.

رابعاً: الألوان المستعملة في المصحف:

استعمل ابن الجزري الألوان للدلالة على معان مقصودة في مصحفه، ولا شك أنّ في عمله هذا اختصاراً للجهد والمساحة التي يشغلها المصحف، واستعمال

87 ينظر: المقنع 307-308، والمحكم ص105، وعلم المصاحف، للدكتور غانم قدوري الحمد ص98.

88 نثر المرجان 1/15.

89 نثر المرجان 1/99.

90 ينظر: الكشف، للزمخشري 1/32، وأنوار التنزيل، للبيضاوي 1/12.

91 ينظر في ترجمته: غاية النهاية 1/288.

92 ينظر: النشر 1/41. ومقدمة تحقيق التبيان في غريب القرآن لابن الهائم ص23-24.

93 نثر المرجان 1/65-66، وينظر 7/326، 6/450.

الألوان ليس جديداً في ضبط المصاحف، فقد جرت عادة السلف من أهل المدينة على استعمال اللون الأسود لكلمات المصحف، واللون الأحمر للضبط بالحركات والنقاط وإلحاق المحذوف، والأصفر للهمزات⁹⁴. وأهل العراق يستعملون الأحمر وحده للحركات والهمزات⁹⁵. لكن الإمام ابن الجزري لم يلتزم ذلك، بل أوجد لنفسه اصطلاحاً خاصاً به، وطريقة تفرّد بها في مصحفه من حيث استعمال الألوان⁹⁶، إذ لم يستعمل الألوان للضبط بل استعملها لتمييز أحكام أصول القراءات والرسم، وذلك على النحو الآتي:

1. اللون الأسود: استعمله في كتابة حروف المصحف وكلماته⁹⁷.
2. اللون الأحمر: استعمله في كتابة الحرف الذي اتفق على حذفه أو إلحاقه⁹⁸، ومن الأمثلة على ذلك:
- * رسم الألف في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ﴾ [البقرة/2] بالحمرة، إشارة إلى الاتفاق على حذفه⁹⁹.
- * رسم الألف في قوله تعالى: ﴿الْكِتَابُ﴾ [البقرة/2] بالحمرة إشارة إلى الاتفاق على حذفه¹⁰⁰.
- * رسم الألف الأولى في قوله تعالى: ﴿هَآمَانَ﴾ [القصص/38، وغافر/36] بالصفرة إشارة إلى الخلاف في إثباتها وحذفها، ورسم الألف الثانية بالحمرة إشارة إلى الاتفاق على حذفها¹⁰¹.

94 ينظر: المحكم، للداني ص112، وأصول الضبط، لأبي داود ص8-7.

95 ينظر: المحكم ص113.

96 ولعلّ عمله هذا يمثل طريقة المشرقيين في استعمال الألوان في ضبط المصاحف، وهو أمر جدير بالعناية والمتابعة.

97 وهو عمل كتاب المصاحف منذ القرن الأول، ونص على ذلك الداني في المحكم ص141.

98 في حين استعمله كتاب المصاحف لكتابة الحركات والسكون واختلاف القراءات وغيرها. ينظر: (المقنع ص308، والمحكم ص112، واستعمال الألوان في اصطلاحات ضبط المصحف، لمولاي محمد الإدريسي ص65-49).

99 ينظر: نثر المرجان 1/101.

100 ينظر: نثر المرجان 1/101.

101 ينظر: نثر المرجان 6/215.

3. اللون الأصفر: استعمله في كتابة الحرف الذي وقع خلاف في إثباته وحذفه¹⁰².
ومن الأمثلة على ذلك:

* رسم الألف بالصفرة في جمع المذكر السالم المشدد، إشارة إلى الخلاف في إثباتها وحذفها¹⁰³.

* رسم الألف بالصفرة في قوله تعالى: ﴿الصِّرَاطُ﴾ [الفاتحة/6] إشارة إلى الخلاف في إثباتها وحذفها¹⁰⁴.

* رسم الألف صفراء في قوله تعالى: ﴿فِرَاشًا﴾ [البقرة/22] إشارة إلى الخلاف في إثباتها وحذفها¹⁰⁵.

4. اللون اللازورد¹⁰⁶: استعمله في كتابة الحرف الذي فيه قراءتان أو أكثر مع ارتباط هذه القراءة بالرسم¹⁰⁷. ومن الأمثلة على ذلك:

* رسم الهمزة المجموعة فوق الواو من قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة/3] باللازورد إشارة إلى اختلاف القراءات فيها¹⁰⁸.

خامساً: ضبط المصحف وخطه:

ضبط ابن الجزري مصحفه على طريقة أهل المشرق، وهو شكل الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)¹⁰⁹، القائم على كتابة الفتحة والكسرة والضمة حسب

102 في حين استعمله كُتَّابُ المصاحف في ضبط الهمزات المحققة. ينظر: (المقنع ص308، والمحكم ص223، 222، وغيرهما، واستعمال الألوان في اصطلاحات ضبط المصحف ص66-65).

103 ينظر: نثر المرجان 1/99.

104 ينظر: نثر المرجان 1/97.

105 ينظر: نثر المرجان 1/116.

106 هو اللون الأزرق الفاتح (السمائي). ينظر: (شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لشوان الحميري 7/4807، والمعجم الوسيط، لإبراهيم مصطفى وآخرين 3/810).

107 في حين استعمله بعض كُتَّابِ المصاحف في نقط ألفات الوصل للدلالة على كيفية الابتداء، وخيّر الشيخان بين استعماله أو استعمال اللون الأخضر. ينظر: (المحكم ص212، وأصول الضبط ص68، واستعمال الألوان في ضبط اصطلاحات المصحف ص68-67).

108 ينظر: نثر المرجان 1/102.

109 ينظر في ترجمته: طبقات النحويين واللغويين، للزبيدي ص47، وبغية الوعاة، للسيوطي 1/557، والأعلام 2/314.

ما هو متعارف عليه اليوم¹¹⁰. وكان لابن الجزري عناية خاصة بالخط في كتابته لمصحفه، إذ مَدَّ ذيل السين في البسملة¹¹¹، على عادة خَطَّاطِي المصاحف، ولم يمد نون (الرَّحْمَن)، ولعل ذلك بسبب عدم حتمه، أو لضعف سنده عنده¹¹².

سادساً: عدد الآي في المصحف:

ذهب كثير من العلماء إلى أنَّ مذاهب الأعداد المتداولة في عد آي القرآن ستة، موافقةً لعدد المصاحف الموجَّه بها إلى الأمصار، فلاهل المدينة عددان، ولكل من أهل مكة والبصرة والشام والكوفة عدد واحد، وذهب آخرون إلى أنها سبعة أعداد، بإضافة العدد الحمصي إليها¹¹³. وقد اعتمد ابن الجزري مذهب البصريين في العدد¹¹⁴، وهو العدُّ الذي يوافق قراءة الإمام أبي عمرو بن العلاء، إذ وردت إشارة في نثر المرجان تؤكد ذلك¹¹⁵.

سابعاً: هوامش مصحف ابن الجزري:

من الظواهر المثيرة للانتباه في مصحف ابن الجزري تعدُّد الهوامش على حواشيه، وهذه الهوامش لها أهمية واضحة لأنها تدلُّ على كثرة مراجعة هذا

110 ينظر: نثر المرجان 1/14، والميسر في رسم المصحف وضبطه، للدكتور غانم قدوري الحمد ص 293-294.

111 ينظر: نثر المرجان 1/94.

112 ينظر: نثر المرجان 1/95.

113 الميسر في علم عدِّ آي القرآن، للدكتور أحمد خالد شكري ص 15-16.

114 العدد البصري: هو العدد المروي عن عاصم الجحدري، وعن أيوب بن المتوكل، ويعقوب الحضرمي، وعدد آي القرآن فيه 6204 آيات. ينظر: (الميسر في علم عدِّ آي القرآن ص 17). واعتمدت اللجنة المشرفة على تصحيح مصحف المدينة برواية الدوري عن أبي عمرو المطبوع سنة 1419هـ طريقة عامة أهل البصرة عن ورش عن نافع عن شيخه أبي جعفر يزيد بن القعقاع، وشيبة بن نصاح مولى أم سلمة رضي الله عنهما زوج النبي ﷺ وهو المعروف بالعدد المدني الأول لأهل المدينة، وذلك مراعاة لما جرى عليه العدد في السودان حيث إنهم يعدون الآي بالعدد المدني الأول، وهو المروي عن أهل البصرة، وعدد آي القرآن على طريقتهم (6214) أربع عشر ومئتان وستة آلاف آية، ما عدا الآيات المختلف فيها بين أبي جعفر وشيبة.

115 ينظر: نثر المرجان 5/268. ففي مصحف ابن الجزري ﴿الْمُكْرِمِينَ﴾ [يس/27] رأس جزء، وعند غيره رأس الجزء عند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [يس/26]. ينظر: (نثر المرجان 5/564).

المصحف والنظر فيه، وتضمنها فوائد في الرسم واختلاف المصاحف والوقف وغيرها، ومن الأمثلة على ذلك:

1. عند قوله تعالى: ﴿وَيَبْصُطُ﴾ [البقرة/245] كتب ابن الجزري في هامش مصحفه: (أَنَّ ﴿وَيَبْصُطُ﴾ بالصاد هنا)¹¹⁶. أي: في سورة البقرة.
2. عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء/66] كتب ابن الجزري في هامش مصحفه: (في سائر المصاحف ﴿إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ بالرفع، وفي المصحف الشامي ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ بالنصب)¹¹⁷.
3. عند قوله تعالى: ﴿أَطْفَاهَا﴾ [المائدة/64] كتب ابن الجزري في هامش مصحفه: (ذكر أبو داود أن صورة الهمزة في ﴿أَطْفَاهَا﴾ حذفت)¹¹⁸. وهناك مواضع أخرى غير ما ذكرت¹¹⁹.

ثامناً: مصادر ابن الجزري في مصحفه:

وقفتُ في كتاب نثر المرجان على إشارات لبعض المصادر التي اعتمدها ابن الجزري في تصحيح مصحفه، وذلك من خلال النظر في كتاب نثر المرجان أن الآركاتي (ت 1238هـ) ذكر بعض الهوامش الموجودة في مصحف ابن الجزري، من أبرزها:

1. المصاحف: فقد اطلع ابن الجزري على عدد من المصاحف كالمصحف الشامي كما في قول الآركاتي: (في سائر المصاحف ﴿إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء/66] بالرفع، وفي المصحف الشامي ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ بالنصب)¹²⁰.
2. كتب رسم المصحف: إذ اطلع عليها ابن الجزري، وقد صرح بذكر أبي داود (ت 496هـ) صاحب كتاب مختصر التبيين في هجاء التنزيل، كما يتبين من

¹¹⁶ ينظر: نثر المرجان 1/330.

¹¹⁷ ينظر: نثر المرجان 1/615.

¹¹⁸ ينظر: نثر المرجان 2/75.

¹¹⁹ ينظر: نثر المرجان 616، 504، 480، 433، 7/362، 6/546، 287، 259، 2/157.

¹²⁰ ينظر: نثر المرجان 1/615.

قول الأركاتي: في هامش مصحف ابن الجزري: (ذكر أبو داود أن صورة الهمزة في (أطفأها) حذفت)¹²¹.

تاسعاً: ظاهرة الحك والحذف في مصحف ابن الجزري:

من الظواهر التي ذكرها الأركاتي في مصحف ابن الجزري ظاهرة الحك والحذف في بعض المواضع¹²²، وهي من الظواهر التي تدل على عناية أهل العلم بهذا المصحف ومراجعته لهم ومقابلته على مصادر ومصاحف أخرى، وهذا العمل لا يصدر من عامي قطعاً. وقد يكون هذا الحك في بعض مواضعه من فعل ابن الجزري نفسه عند مراجعته للمصحف، أو من فعل غيره ممن اطلع على المصحف. ومن الأمثلة على هذه الظاهرة:

1. في قوله تعالى: ﴿يَعْقُوا﴾ [البقرة/237] أثبت ابن الجزري الألف بعد الواو، ثم حُكَّ، ولا أدري من حُكَّه¹²³.

2. في قوله تعالى: ﴿أَنْ لَا﴾ كان في مصحف ابن الجزري موصولاً، ثم حُكَّت الهمزة ورسمت ﴿أَنْ لَا﴾ مفصولة بخط يخالف خط المصحف¹²⁴، وهو غلط فحككته - القائل هو الأركاتي - وكتبته موصولاً كما كان قبل¹²⁵.

3. في قوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُم﴾ [إبراهيم/5] أثبت ابن الجزري الألف وياء واحدة، ثم حُكَّت الألف ورُسِمَتْ في موضعها ياء¹²⁶.

عاشراً: أهمية مصحف ابن الجزري في الرسم العثماني:

لمصحف ابن الجزري أهمية كبيرة في الدراسات القرآنية عامة، ورسم المصحف خاصة، وبلغت أهمية هذا المصحف مبلغاً جعل عالمين من علماء القراءات والرسم

121 ينظر: نثر المرجان 2/75.

122 وهذه الظاهرة موجودة في المصاحف القديمة أيضاً، إذ ذكر ابن الجزري وجود حُكٍّ في المصحف الشامي الذي اطلع عليه، ورجَّح أنَّ هذا الحُكَّ وقع بعد السخاوي. (النشر 1/455).

123 ينظر: نثر المرجان 1/651.

124 في هذا النص دليل على أنَّ هذا الحك لم يكن من فعل كاتب المصحف وهو تلميذ ابن الجزري الحافظ طاهر بن عرب الأصبهاني، لأن الخط يختلف عن خط المصحف.

125 ينظر: نثر المرجان 2/17.

126 ينظر: نثر المرجان 3/333.

هما ابن الجزري (الابن) والطاهر بن عرب الأصبهاني ينهضان بمهمة نسخه، بل إنَّ الأمراء كانوا يعتنون عناية فائقة بحفظ نسخة منه في خزائن كتبهم الخاصة، إذ ذكر الأركاتي (ت 1238هـ) أنَّ هذا المصحف وصل إليه عارية من خزانة أحد أمراء الهند في ذلك الوقت¹²⁷. وتبرز أهمية مصحف ابن الجزري من خلال الأمور الآتية:

1. يُعدُّ هذا المصحف عمدةً في علم رسم المصحف بسبب اعتماد مصححه ابن الجزري في مسائل الرسم على النقل عن أئمة هذا العلم، والنظر في المصاحف القديمة، وهذا ما صرَّح به ابن الجزري نفسه إذ قال: (والمصحف الذي صحَّحته على الرسم بخطي هو في ذلك عمدة، تتبعته فيه نصوص الأئمة، وما وقفت عليه من المصاحف القديمة)¹²⁸. وكان من عادة ابن الجزري النظر في المصاحف القديمة لمطابقة المروي عن الشيوخ والمنقول في الكتب والمصادر مع المثبت في تلك المصاحف، وقد صرَّح بذلك في مواضع متعددة من كتابه الشر¹²⁹.

2. مكانة مصححه الإمام ابن الجزري العلمية، وإتقان الأمر بنسخه أبي الخير ابن الجزري لعلوم القراءات والرسم، وضبط ناسخه الحافظ المتقن المقرئ الطاهر بن عرب الأصبهاني، فهذان الرجلان من أقرب الناس إلى ابن الجزري، فالأول ولده وتلميذه، والثاني تلميذه وصاحبه، فكلاهما من الآخذين عنه والوارثين لعلمه، وجرت عادة أهل العلم بتفضيل النسخة التي ينسخها العالم بيده، أو يقابلها، أو يملكها، وهذا المصحف توافر على إخراجها ثلاثة من أئمة القراءات والرسم في زمنهم: الإمام خاتمة المحققين ابن الجزري، وولده الضابط المتقن أبو الخير، وتلميذه الحافظ المقرئ الضابط المتقن طاهر بن عرب الأصفهاني، فأَيُّ ضبط وإتقان يكون بعد ضبط هؤلاء الأئمة الأعلام؟!

3. شخصية ابن الجزري العلمية المستقلة، واختياراته الخاصة به في مواضع كثيرة انفرد بها عن ما ذكره علماء الرسم الآخرون، مما يدل على دقة نظره وتمكنه من هذا العلم، وقد تقدَّم شيء من ذلك.

127 ينظر: نشر المرجان 1/18.

128 أجوبة ابن الجزري على المسائل التبريزية ص 120.

129 ينظر: النشر 377، 263-264، 245، 151-150/2، 455/1.

4. يرشدنا مصحف ابن الجزري إلى ما كان عليه العمل في كتابة المصاحف المشرقية في زمنه.
5. اعتماد العلماء هذا المصحف مصدراً من مصادر الرسم العثماني، كما فعل صاحب نثر المرجان¹³⁰.
6. بيّن هذا المصحف اختيارات ابن الجزري في مسائل الرسم العثماني، ونقط المصحف، وكتابة فواتح السور ورؤوس الأجزاء والأحزاب والعشور وغيرها¹³¹.
8. بيّن لنا هذا المصحف منهج العلماء في استعمال الألوان في تمييز بعض الأحكام المتعلقة بالرسم العثماني، كالحمرة، والصفرة، واللازورد¹³².
9. كشف هذا المصحف عن منهج ابن الجزري في تعميم ضابط الداني على الكثير من الحروف التي لم يذكرها، وربما سكت عنها، فعمم ابن الجزري ضابطه بقياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد إذا اتفقا في الوزن، مثل صيغة: فاعل، ومفعال، ومفاعل وغيرها¹³³.
10. كشف هذا المصحف عن مذهب ابن الجزري في الشكل وكتابة الحركات القصيرة على الحروف، كما في رسم حركة الكسرة على الحرف¹³⁴.

المبحث الثالث

موقف الإمام ابن الجزري في مصحف من علماء الرسم السابقين

لم يكن ابن الجزري، في مصحفه، مقلداً لغيره يتقبل كل ما يراه أو يسمعه، بل كانت له شخصيته العلمية المستقلة، وآراؤه الدقيقة في الرسم العثماني اعتمد فيها على أدلة صحيحة صريحة أخذها من المصادر الأصيلة في هذا العلم، ككتب العلماء

130 ينظر: مصحف ابن الجزري 376-380.

131 ينظر: نثر المرجان 1/15.

132 سيأتي بيان ذلك والتمثيل له في المبحث القادم.

133 ينظر: نثر المرجان 41، 36، 1/29، وغيرها.

134 ينظر: نثر المرجان 1/14.

ومروياتهم الصحيحة والمصاحف التي رآها بعينه، وهذا ما سيتضح من خلال هذا المبحث الذي يعرض لموقف الإمام ابن الجزري من علماء الرسم الذين سبقوه.

المطلب الأول: موقفه من اختيارات الشيخين

الداني (ت 444هـ) وأبي داود (ت 496هـ)

أولاً: موقفه من مما اتفق عليه الشيخان:

وافق ابن الجزري في مصحفه ما اتفق عليه الشيخان في اختيارهما في الكلمات المختلف فيها عندهما في الكثير الغالب، إلا أنه استقل أحياناً برأيه وأجرى العمل بغير مختارهما¹³⁵، وخالفهما في بعض المواضع، فمن الأمثلة على موافقته لهما ما يأتي:

1. جمع المؤنث السالم ذو الألفين: ذكر الشيخان اختلاف المصاحف في حذف ألفيه، وذهبا إلى أن الحذف أكثر¹³⁶. ووافقهما ابن الجزري في مصحفه على ذلك¹³⁷.

2. في قوله تعالى: ﴿يَكْبُرُ﴾ [يوسف/19]: نقل الشيخان اختلاف المصاحف في رسمه بحذف الألف التي بين الراء والياء، أو رسمه بإثبات الألف والياء بعد الراء¹³⁸. ورسمها الإمام ابن الجزري في مصحفه بالياء بدون ألف قبلها¹³⁹.

3. في قوله تعالى: ﴿أَطْمَأْنَنُكُمْ﴾ [النساء/103]: اختلف علماء الرسم في إثبات الألف صورةً للهمزة أو حذفها، واختار الشيخان رسمها بالألف¹⁴⁰. ووافقهما ابن الجزري على ذلك فرسمها في مصحفه بإثبات الألف¹⁴¹.

135 مصحف ابن الجزري ص 381.

136 ينظر: المقنع، للداني ص 145-146، ومختصر التبيين، لأبي داود 2/33.

137 ينظر: نثر المرجان 1/35.

138 ينظر: المقنع ص 210، ومختصر التبيين 3/710.

139 ينظر: نثر المرجان 3/205.

140 ينظر: المقنع ص 203، 151، ومختصر التبيين 415، 324-323/2.

141 ينظر: نثر المرجان 1/657.

ومن الأمثلة على مخالفته لاختيار الشيخين اختياره في جمع المذكر السالم المشدد والمهموز، فقد نقل الشيخان الاختلاف في حذف ألف جمع المذكر السالم المهموز، وذهبا إلى اختيار الإثبات فيهما، لأنه الأكثر¹⁴². وخالفهما ابن الجزري إذ حذف الألف وأشار إلى الخلاف في إثباتها وحذفها برسمها صفراء في مصحفه¹⁴³. أما جمع المذكر السالم المشدد فلم يذكر الشيخان فيه خلافاً، بل ذكراً أن حكم ألفه الإثبات¹⁴⁴، وخالفهما ابن الجزري في ذلك أيضاً إذ حذف الألف وأشار إلى الخلاف في الإثبات والحذف برسمها صفراء¹⁴⁵. والأولى الإثبات في النوعين: المشدد لقلة الخلاف فيه، والمهموز لشهرة الإثبات فيه¹⁴⁶. لكن لعل اختيار ابن الجزري حذف الألف فيهما مبني على ما رُوِيَ عن بعض المصاحف العراقية من الحذف¹⁴⁷.

ثانياً: موقفه من اختلاف الشيخين:

إذا اختلف الشيخان في اختيارهما فإن ابن الجزري يجري العمل في مصحفه بما يترجح لديه، ولا يتابع أحدهما على الدوام، ولا عجب في ذلك فهو إمام قدوة في هذا الفن¹⁴⁸، ومن الأمثلة على ذلك:

1. ألف التثنية في القرآن كله: فقد ذهب الداني (ت 444هـ) إلى حذف ألف التثنية في القرآن كله ما لم تقع طرفاً¹⁴⁹، وذهب أبو داود (ت 496هـ) إلى الإثبات فيها إلا في مواضع معينة¹⁵⁰. فوافق ابن الجزري الإمام الداني (ت 444هـ) حسب

142 ينظر: المقنع ص 146، ومختصر التبيين 2/58-59.

143 ينظر: نثر المرجان 1/259.

144 ينظر: المقنع ص 146، ومختصر التبيين 2/58.

145 ينظر: نثر المرجان 195، 99، 1/33.

146 ينظر: مصحف ابن الجزري ص 383.

147 ينظر: جميلة أرباب المراصد، للجعبري ص 470، وتلخيص الفوائد، لابن القاصح ص 53-52.

148 ينظر: مصحف ابن الجزري ص 384.

149 ينظر: المقنع ص 136.

150 ينظر: مختصر التبيين 3/667.

ضابطه في حذف الألف، بدليل أنَّ الأركاتي (ت 1238هـ) لم يذكر في حذف ألف الثنية خلافاً، وحكى اتفاق علماء الرسم على ذلك¹⁵¹.

2. الألف في قوله تعالى: ﴿صِرَاطٌ﴾ حيثما وقع في القرآن كله: اختلف علماء الرسم في إثبات الألف بعد الراء وحذفها على قولين، وهما مرويان في المصاحف القديمة¹⁵². فيرى بعض علماء الرسم أنَّ مذهب الداني (ت 444هـ) إثبات الألف، لأنَّ (صراط) على وزن (فَعَال)¹⁵³، وهذا الوزن نص الداني (ت 444هـ) على إثبات الألف فيه¹⁵⁴. واختار أبو داود (ت 496هـ) حذف الألف فيه¹⁵⁵، وعليه العمل في مصحف المدينة النبوية. واختار ابن الجزري هنا موافقة أبي داود (ت 496هـ) فحذف الألف ورسمها صفراء إشارة إلى الخلاف في الإثبات والحذف¹⁵⁶.

3. الألف في قوله تعالى (تقاته): نقل الشيخان الخلاف في رسم ﴿تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران/102]، فجعل الإمام الداني (ت 444هـ) الخلاف خاصاً بمصاحف أهل العراق¹⁵⁷، أما أبو داود (ت 496هـ) فقد خيَّر الكاتب بين رسمها بألف بين القاف والتاء، وبين رسمها بلا ألف، وذكر أنها لم ترسم في شيء من المصاحف بالياء¹⁵⁸.

وقد اختار ابن الجزري حذف الألف في مصحفه، وأشار إلى الخلاف برسم الألف بالصفرة¹⁵⁹. ولا يخفى أن عمله واختياره موافق لأصول مصحفه الذي رسمه وفق قراءة أبي عمرو البصري، وهو الأولى أن يكون الحذف خاصاً بمصاحف أهل العراق وما يتبعها من المصاحف المرسومة على الروايات التي ترجع في أصولها

151 ينظر: نشر المرجان 1/103.

152 ينظر: مختصر التبيين 2/55-56.

153 ينظر: إرشاد القراء والكاتبين، للمخللاتي ص 65.

154 ينظر: المقنع ص 177.

155 ينظر: مختصر التبيين 2/55-56.

156 ينظر: نشر المرجان 1/194.

157 ينظر: المقنع ص 268.

158 ينظر: مختصر التبيين 2/360-361.

159 ينظر: نشر المرجان 1/462.

إليهم، كمصحف ابن الجزري، على أحد وجهي الخلاف فيها، والإثبات في بقية المصاحف، ومنها العراقية على أحد وجهي الخلاف¹⁶⁰.

ثالثاً: موقفه من انفراد أحد الشيخين:

لا يخفى على المتتبع لكتب رسم المصحف زيادة اللاحق على ما كتبه السابق من مواضع الرسم وقضاياه، وهذا أمر بدهي في التأليف، لذا فقد زاد أبو داود (ت 496هـ) مسائل كثيرة في الرسم لم يذكرها شيخه الداني (ت 444هـ)، وقد تتبع أحد الباحثين هذه المسائل فوجدها تربو على (241) موضعاً¹⁶¹، ولا يعيننا هذا الأمر هنا بقدر ما يعيننا موقف ابن الجزري في مصحفه من المسائل التي انفرد بها أحد الشيخين عن صاحبه.

سبق القول بأن ابن الجزري له شخصيته العلمية المستقلة، فهو قد يوافق الداني (ت 444هـ) في مواضع، وقد يوافق تلميذه أبا داود (ت 496هـ) في مواضع أخرى، ومن الأمثلة على ذلك:

1. في قوله تعالى ﴿عَبَدْنَا﴾ [ص/45]: لم يتعرض الإمام الداني (ت 444هـ) لهذا الموضوع، وذكره أبو داود (ت 496هـ) فاختر رسمها بغير ألف¹⁶²، ووافقه ابن الجزري في مصحفه¹⁶³. وذكر العلماء أنه هو الأولى رعاية لقراءة الحذف¹⁶⁴.
2. في قوله تعالى ﴿أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة/243]: اتفق العلماء على رسمها بإثبات الألف بعد الياء كراهة الجمع بين يائين في الصورة¹⁶⁵. ولم يتعرض الداني (ت 444هـ) لحذف هذه الألف أو إثباتها، واختار أبو داود (ت 496هـ) حذفها¹⁶⁶، ووافقه

160 مصحف ابن الجزري ص 386.

161 مصحف ابن الجزري ص 386.

162 ينظر: مختصر التبيين 4/1052.

163 ينظر: نثر المرجان 6/94.

164 وهي قراءة ابن كثير المكي، حيث قرأها بفتح العين وإسكان الباء مع حذف الألف التي بين الباء والdal على الأفراد، وقرأ الباكون من القراء العشرة بالألف على الجمع. ينظر: (التيسير ص 188، والنشر 2/361، وإتحاف فضلاء البشر، للبنا 2/421).

165 هجاء مصاحف الأمصار، للمهدوي ص 152، والمقنع ص 210، ومختصر التبيين 2/66-67.

166 ينظر: مختصر التبيين 2/67-68.

ابن الجزري حيث حذف الألف ورسمها بالصفرة في الموضعين، إشارة إلى الخلاف فيها¹⁶⁷.

3. في قوله تعالى ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [البقرة/273]: لم يتعرض الداني (ت 444هـ) في مواضعها، لكنه استثنى موضع سورة الفتح¹⁶⁸ مما يرسم بالياء، بينما نصّ أبو داود (ت 496هـ) على أنّ موضع البقرة [273]، ومحمد [30]، والرحمن [41] ترسم بغير ألف بعد الميم ولا ياء مكانها¹⁶⁹، وخالفه ابن الجزري فرسم موضع البقرة بالياء في مصحفه¹⁷⁰.

المطلب الثاني: موقفه مما سكت عنه الشيخان

من المتعارف عليه عند علماء رسم المصحف والباحثين فيه أنّ الشيخين قد سكتا عن بيان حكم رسم بعض الكلمات القرآنية، فلم يذكرها فيها شيئاً، وسكوتهما عن رسم تلك الكلمات أو بعض مواضعها أدى إلى اختلاف من أتى بعدهم في ذلك، فحمل بعض المتأخرين سكوتهما عن الحذف في بعض المواضع على الأصل، بينما أجرى بعضهم العمل لما نصّ عليه إمام معتبر بعدهما. ومن خلال النظر في المادة المنقولة عن مصحف ابن الجزري تبين أنّه لا يحمل المسكوت عنه على الأصل، بل ينظر فيه ويجري العمل فيه بغير الأصل إذا تبين له الحكم، وعمله قدوة في هذا الفن¹⁷¹. وسأناقش هذه القضية في فقرتين:

الأولى: موقفه مما سكت عنه الشيخان في جميع المواضع:

أعمل ابن الجزري فكره في بيان حكم رسم الكلمات التي سكت عنها الشيخان في المواضع كلها، ومن الأمثلة على ذلك:

167 ينظر: نثر المرجان 4/506، 328، 1/124.

168 الآية 29.

169 ينظر: مختصر التبيين 2/312.

170 ينظر: نثر المرجان 1/366.

171 مصحف ابن الجزري ص 388.

1. في قوله تعالى ﴿تَلَاوَتِهِ﴾ [البقرة/121]: سكت الشيخان عن حذف الألف بعد اللام أو إثباتها، وجرى العمل عند المشاركة بالإثبات¹⁷²، وإليه ذهب صاحب نثر المرجان¹⁷³، أما ابن الجزري فقد ذهب إلى حذف الألف في مصحفه¹⁷⁴.

2. في قوله تعالى: ﴿إِلْيَاسَ﴾ في [الأنعام/85، والصفات/123]، وقوله تعالى: ﴿إِلْ يَاسِينَ﴾ في [الصفات/130]: لم يذكر الشيخان حكم رسم هذه الكلمات بالنص، وقد حذف ابن الجزري الألف من ﴿إِلْ يَاسِينَ﴾ في مصحفه، ولم ينقل عنه الأركاتي (ت1238هـ) في ﴿إِلْيَاسَ﴾ شيئاً، فقال: ﴿إِلْ يَاسِينَ﴾: ولم يتعرض أحد للألف بعد الياء فأثبتها في بعض المصاحف الصحيحة وهو الأكثر، وحذفها ابن الجزري في مصحفه، وهو الأشمل الأثبت على القراءتين¹⁷⁵.

الثانية: موقفه مما سكت عنه الشيخان في بعض المواضع:

ربما نصّ أحد الشيخين على رسم كلمة ما في موضع، وسكت عنها في موضع آخر، لذا اختلف العلماء في هذه الظاهرة: هل تستثنى تلك الكلمة المسكوت عنها من الحكم وتُحمَل على الأصل، أو يجري الحكم في الجميع، من أجل تقليل مواضع الخلاف؟ ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

1. لفظ ﴿الْأَصَوَاتُ﴾: جاء في مواضع متعددة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصَوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ [لقمان/19]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ [الحجرات/2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْصُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ [الحجرات/3]، ولم يتعرض الداني (ت444هـ) لهذا اللفظ في هذه المواضع وغيرها، أما أبو داود (ت496هـ) فقد نصّ

172 ينظر: سمير الطالبيين، للضباع 1/202.

173 نثر المرجان 1/211.

174 ينظر: نثر المرجان 1/211.

175 نثر المرجان 6/48.

على الحذف فيه في موضعي لقمان، والحجرات¹⁷⁶، وسكت عن الموضع الذي في سورة طه [108]. واختار ابن الجزري إجراء العمل على الحذف في القرآن كله، سواء موضع سورة طه أو غيره¹⁷⁷.

2. لفظ ﴿كَفَّارَةٌ﴾: جاء هذا اللفظ في ثلاثة مواضع من سورة المائدة، في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ [45]، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ كَفَّرَ أَيْمَانَكُمْ إِذْ أَحَلَقْتُمْ﴾ [89]، وقوله تعالى: ﴿وَكَفَّرَ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [95]، وقد سكت الداني (ت 444هـ) عن هذا اللفظ، أما أبو داود (ت 496هـ) فقد حذف الألف في الموضعين الأخيرين¹⁷⁸، وسكت عن الموضع الأول. واختار ابن الجزري في مصحفه حذف الألف في هذا اللفظ وفي المواضع كلها¹⁷⁹.

3. لفظ ﴿الْعَدَاوَةِ﴾: جاء هذا اللفظ في أربعة مواضع من القرآن الكريم، ثلاثة منها في سورة المائدة [14، 64، 91]، وموضع في سورة الممتحنة [4]، وقد سكت عنها الشيخان فلم يتعرضوا لذكرها.

المبحث الرابع اختيارات الإمام ابن الجزري في مصحفه وأثرها في علم الرسم العثماني

مررنا في المبحث السابق بعض اختيارات ابن الجزري في رسم المصحف، وهي اختيارات جاءت عن خبرة ودُرَيَّة بهذا العلم ومباحثه ومسائله، لذا كان لها أثر كبير في علم الرسم، خاصة في العلماء الذين جاءوا بعده. وفي هذا المبحث سأعرض بعض اختيارات ابن الجزري وأثر هذه الاختيارات في رسم المصحف، وذلك في مطلبين هما:

176 ينظر: مختصر التبيين 1131، 4/993.

177 ينظر: نشر المرجان 4/339.

178 ينظر: مختصر التبيين 460، 3/458.

179 ينظر: نشر المرجان 2/54.

المطلب الأول: اختيارات الإمام ابن الجزري في رسم المصحف

لابن الجزري اختيارات كثيرة في ظواهر رسم المصحف: الحذف والإثبات والزيادة والإبدال والهمز، منها ما وافق فيه الشيخين أو أحدهما، ومنها ما انفرد به عنهما أو عن أحدهما، سواء في أبواب أصول الرسم المطردة في القرآن كله، أم في فرش كلمات القرآن مما يقل أو يندر ذكره في القرآن، وسأعرض الأمرين على النحو الآتي:

أولاً: ما يطرد ويكثر وروده في القرآن الكريم (الأصول):

1. لفظة ﴿الْإِسْلَامُ﴾ أينما وردت وكيفما جاءت، مفردةً، نحو: ﴿وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ﴾ [الصف/7]، أو مضافةً، نحو: ﴿قُلْ لَا تَمْنُونُ عَلَىٰ إِسْلَامِكُمْ﴾ [الحجرات/17]، ﴿وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ [التوبة/74]: حذف ابن الجزري الألف فيها في مواضع وأثبتها في مواضع¹⁸⁰، وأغفل الداني (ت 444هـ) النص على رسمها، لكنه نصّ على إثبات الألف التي زيدت للبناء¹⁸¹. وحذف الألف أبو داود (ت 496هـ)¹⁸².

2. اسم الفاعل المصوغ من العدد، مثل: ﴿رَأَيْعُهُمْ كَبُّهُمْ﴾ [الكهف/22]، ﴿سَادِسُهُمْ كَبُّهُمْ﴾ [الكهف/22]، ﴿وَنَامْنُهُمْ كَبُّهُمْ﴾ [الكهف/22] أثبت الجزري الألف فيه¹⁸³، موافقاً للداني¹⁸⁴.

3. جمع المذكر السالم: حذف ابن الجزري الألف منه في القرآن كله سواء جاء بعد الألف حرف مخفف أو مشدد أو مهموز¹⁸⁵، وقَّده الإمام الداني (ت 444هـ) بما كثر وروده في القرآن¹⁸⁶. وقال الأركاتي (ت 1238هـ) عن هذا القيد:

180 ينظر: نشر المرجان 1/25.

181 ينظر: المقنع ص 178.

182 ينظر: مختصر التبيين 4/1133، 513، 3/423-433، 358، 2/335.

183 ينظر: نشر المرجان 1/29.

184 ينظر: المقنع ص 177، وهجاء مصاحف الأمصار ص 84.

185 ينظر: نشر المرجان 33-32/1.

186 ينظر: المقنع ص 145.

(ولعله قيد اتفاق، لأن ﴿اللَّعْنُونَ﴾ [البقرة/159]، و ﴿اللَّعِينِ﴾ [الأنبياء/55]¹⁸⁷ يحذف منهما الألف وفاقاً، وليس بكثيري الدور في القرآن، لأنه لم يقع كلٌّ منهما في القرآن إلا في موضع واحد، ومثلهما كثير)¹⁸⁸.

4. جمع المؤنث السالم: حذف ابن الجزري الألف منه إذا جاء بعدها همزة أو حرف مشدد¹⁸⁹. والحذف في جمع المؤنث أكثر لثقله، والإثبات في جمع المذكر أكثر¹⁹⁰.

5. حذف ابن الجزري الألف في الألف في صيغ منتهي الجموع كلها¹⁹¹، ومنها¹⁹²:

* مفاعل، نحو: ﴿وَمَعَارِجُ﴾ [الزخرف/33]، ﴿وَمَشَارِبُ﴾ [يس/73]، ﴿وَمَنْفَعُ﴾ [البقرة/219]، و ﴿مَقْلَعُ﴾ [الحج/21] وغيرها حيث وقع.

* فواعل، نحو: ﴿صَوْمِعُ﴾ [الحج/40]¹⁹³، ﴿وَكَوَاعِبُ﴾ [النبا/33].

* أفاعل¹⁹⁴، نحو: أصابع¹⁹⁵، و ﴿أَسَاوِرُ﴾ [الكهف/31].

* فعالل¹⁹⁶، نحو: ﴿سَكَلِيلًا﴾ [الإنسان/4].

* فعائل¹⁹⁷، نحو: ﴿خَلَفَ﴾ [الأنعام/165]¹⁹⁸، خبائث¹⁹⁹.

187 في الأصل: (اللاعنين) وهو ليس في القرآن. ونص الإمام الداني على حذفها من الكلمتين في المقنع ص138.

188 ينظر: نثر المرجان 1/32.

189 ينظر: نثر المرجان 1/35.

190 ينظر: المقنع ص146.

191 ينظر: نثر المرجان 1/36.

192 ينظر: نثر المرجان 37-36/1.

193 نص على حذفها أبو داود في مختصر التبيين 4/878.

194 ينظر: عقيلة أتراب القصائد، للشاطبي (البيت 66)، وسفير العالمين 1/159.

195 لم تأت في القرآن مفردة، بل مضافة فقط، ومنها: ﴿أَصْبِعَهُمْ﴾ في البقرة [19]، ونوح [7].

196 ينظر: المقنع ص169، والعقيلة (البيت 136، 124).

197 ينظر: المقنع ص127.

198 نص الداني في المقنع (ص127) على حذف الألف فيها أينما وقعت.

199 لم تأت في القرآن نكرة، وجاءت معرفةً بأل منصوبةً ﴿الْحَبِيثُ﴾ في موضعين: الأعراف [157]، والأنبياء [74].

* مفاعيل²⁰⁰، نحو: المساكين²⁰¹، ﴿مَحْرِبٌ﴾ [سبأ/13]، ﴿مَقَالِيدُ﴾ [الزمر/63]، والشورى [12]، ﴿مَوَاقِيتُ﴾ [البقرة/189].

* فواعيل، نحو: ﴿قَوَارِيرُ﴾ [النمل/44].

* أفاعيل، نحو: ﴿وَأَبَارِيْقُ﴾ [الواقعة/18]، ﴿وَأَنَاسِيَّ﴾ [الفرقان/49].

* فعاليل، نحو: ﴿قَرَّاطِيسَ﴾ [الأنعام/91]، ﴿وَالْقَنَاطِيرِ﴾ [آل عمران/14]، و﴿الْتَّمَائِلُ﴾ [الأنبياء/52]، و﴿أَبَابِلَ﴾ [الفيل/3].

6. حذف ابن الجزري الألف في صيغة جمع التكسير الذي جاء على وزن أفعال²⁰²، ما لم يكن الحرف الأخير همزة أو تاء، نحو: ﴿الْأَبْصَرِ﴾، والأنداد، والأنصار²⁰³.

7. حذف ابن الجزري الألف في صيغة المبالغة على وزن (فَعَالٍ)، نحو: ﴿خَوَّانٍ﴾ [الحج/14]، و﴿جَبَّارٍ﴾ [هود/59]، و﴿صَبَّارٍ﴾ [إبراهيم/5]، و﴿كَفَّارٍ﴾ [البقرة/276]²⁰⁴. وكذلك نص على حذف الألف الداني (ت 444هـ)²⁰⁵، والشاطبي (ت 590هـ)²⁰⁶، والسيوطي (ت 911هـ)²⁰⁷.

8. إذا ورد واوان أصليان في كلمة واحدة حذف ابن الجزري الواو الثانية منهما وأبقى الأولى، ورسم الواو الثانية بالحمزة إشارة إلى الاتفاق على حذفها²⁰⁸.

9. إذا اجتمع ألفان في كلمة واحدة الأولى منهما صورة الهمزة، نحو: ﴿الْكَنَ﴾ فإن ابن الجزري يحذف الألف الأولى التي هي صورة الهمزة ويثبت مكانها همزة

200 ينظر: المقنع ص 126، والعقيلة (البيت 132).

201 لم تأت في القرآن معروفةً بأل، وجاءت نكرةً في موضعين في سورة المائدة [95، 89].

202 ينظر: نثر المرجان 1/37.

203 لم يأت هذان اللفظان معرّفين بأل في القرآن الكريم، بل الذي ورد: ﴿أَنبَادَا﴾ [البقرة/22]، و﴿أَنْصَارٍ﴾ [البقرة/270]، ومما جاء على وزن أفعال: ﴿أَصْحَبُ﴾، و﴿الْأَنْهَرُ﴾ ونص الداني في المقنع (ص 139) على حذف الألف فيهما.

204 ينظر: نثر المرجان 1/38.

205 ينظر: المقنع ص 137.

206 ينظر: عقيلة أتراب القصائد البيت (132).

207 ينظر: الإتقان في علوم القرآن 6/2205.

208 ينظر: نثر المرجان 1/44.

مجموعة قبل الألف²⁰⁹، وهو موافق في ذلك للداني (ت 444هـ)²¹⁰. وهو الذي عليه العمل في مصحف المدينة النبوية اليوم.

10. ما جاء على وزن (مفعال) بكسر الميم، نحو: ﴿الْمِيعَادَ﴾، و ﴿مِثْقَ﴾، وما شابهها، حذف ابن الجزري الألف فيها²¹¹، وذهب الداني (ت 444هـ) إلى إثبات الألف فيها لأن الألف زائدة للبناء²¹². واعترضه الأركاتي (ت 1238هـ) بأن هذا الضابط ليس مطرداً²¹³.

ثانياً: ما لا يطرد ويقل وروده في القرآن الكريم (الفرش):

انفرد ابن الجزري باختيار وجه في رسم بعض الكلمات التي هي من الفرش، ومما يقل وروده في القرآن الكريم، منها:

1. ﴿أَنذَادًا﴾^(٢٢) في سورة البقرة: حَذَفَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ الْأَلْفَ بَيْنَ الدَّالَيْنِ²¹⁴.
2. ﴿وَالْحِجَارَةُ﴾^(٢٤) في سورة البقرة: حَذَفَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ الْأَلْفَ بَعْدَ الْجِيمِ²¹⁵.
3. ﴿وَالْفُرْقَانِ﴾^(٥٣) في البقرة: حَذَفَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ الْأَلْفَ بَعْدَ الْقَافِ²¹⁶.
4. ﴿بَاتِحًا ذِكْمُ﴾^(٥٤) في سورة البقرة: حَذَفَ الْأَلْفَ بَعْدَ الْحَاءِ²¹⁷.

209 ينظر: نثر المرجان 1/41.

210 ينظر: المقنع ص 150، 148، والمحكم ص 95-93.

211 ينظر: نثر المرجان 81، 2/19، 124، 1/157.

212 ينظر: المقنع ص 178.

213 ينظر: نثر المرجان 1/39.

214 نثر المرجان: 1/117. لم أقف على من ذكرها من علماء الرسم في الكتب الموجودة عندي، لا إثباتاً ولا حذفاً! ورسم بالإثبات في مصحف طشقند، ومصحف المدينة. ولم يتضح لي شكله في مصحف طوب قابي، لكنه رسم بحذف الألف في الآية (165) من هذه السورة.

215 نثر المرجان: 1/119. ينظر: البيان في خط مصحف عثمان ص 52، وهو بإثبات الألف بعد الجيم في: مصحف طوب قابي، ومصحف المدينة.

216 نثر المرجان: 1/144. ينظر: البيان في خط مصحف عثمان ص 56، ولم يذكرها الداني، لكنه نص في المقنع (ص 178) على إثبات الألف في كل ما جاء على وزن (فُعْلَان)، وهو بحذف الألف بعد القاف في مصحف طوب قابي، ومصحف جامع الحسين، وإثباتها في مصحف المدينة.

217 نثر المرجان: 1/145. ينظر: البيان ص 56، وهو بحذف الألف بعد الحاء في مصحف طوب قابي، ومصحف الآثار التركية، ومصحف جامع الحسين، وإثبات الألف في مصحف المدينة.

5. ﴿خَالِصَةً﴾ في سورة البقرة: حَذَفَ الْأَلِفَ بَعْدَ الْحَاءِ²¹⁸.
6. ﴿لِيَحَاجُّوكُمْ﴾ في سورة البقرة: حَذَفَ الْأَلِفَ بَعْدَ الْحَاءِ²¹⁹.
7. ﴿أَمَانِي﴾ في سورة البقرة: حَذَفَ الْأَلِفَ بَعْدَ الْمِيمِ²²⁰.
8. ﴿أَيَّامًا﴾ في سورة البقرة: حَذَفَ الْأَلِفَ بَعْدَ الْيَاءِ²²¹.
9. ﴿إِخْرَاجُهُمْ﴾ في سورة البقرة: حَذَفَ الْأَلِفَ بَعْدَ الرَّاءِ²²².
10. ﴿عِبَادِهِ﴾ في سورة البقرة: حَذَفَ الْأَلِفَ بَعْدَ الْبَاءِ²²³.

218 نثر المرجان: 1/188. لم أجد من ذكر هذا الحرف من علماء الرسم. وهو بحذف الألف في مصحف طوب قابي، ومصحف طشقند، ومصحف جامع الحسين، وإثباتها في مصحف المدينة.

219 نثر المرجان: 1/170. لم أقف على من ذكره من علماء الرسم سوى الشيخ محمد العاقب الجكني في رشف اللمي على كشف العمى ص 126، وذكر الداني في المقنع (ص 146) إثبات الألف إذا جاء بعدها حرف مشدّد في الأكثر. وأثبت الألف قبل الراء المشدّد في: (يُضَارُّ). المقنع (ص 147). وهو بحذف الألف بعد الحاء في مصحف طوب قابي، ومصحف جامع الحسين، وإثباتها في مصحف المدينة.

220 نثر المرجان: 1/171. لم أقف على من ذكرها من علماء الرسم. لكن ذكر السيوطي في الإتيان (6/2205)، والآركاتي في نثر المرجان (1/36)، أنَّ حذف الألف في صيغ منتهى المجموع متحتّم. قلت: ومن هذه الصيغ (أفاعيل - أمانيّ). وقد جاءت الألف محذوفة بعد الميم في مصحف طوب قابي، ومصحف الآثار التركية، ومصحف جامع الحسين، وهي مثبتة في مصحف المدينة.

221 نثر المرجان: 1/172. لم أقف على من ذكره بلفظة (أيّاماً). لكن ذكر الضباع في سميّر الطالبين (1/230) أنَّ العمل على رسم (بأيّام) بيّاتين من غير ألف. وقال في سفير العالمين (1/230): (ضبطها المشاركة بتشديد الياء الأولى وجعل الياء الثانية صورةً للألف). وهو بحذف الألف بعد الياء في مصحف طوب قابي، ومصحف الآثار التركية، ومصحف طشقند، ومصحف جامع الحسين، وإثبات الألف في مصحف المدينة.

222 نثر المرجان: 1/179. لم أقف على من ذكر حذف الألف بعد الراء في هذا الحرف. وهو بحذف الألف بعد الراء في مصحف طوب قابي، وإثباتها في مصحف الآثار التركية، ومصحف جامع الحسين، ومصحف المدينة.

223 نثر المرجان: 1/185. لم أقف على من ذكره في هذا الموضع من علماء الرسم، وأطلق الشيخ محمد العاقب الجكني في رشف اللمي على كشف العمى (ص 122) إثبات الألف في (عباد) عدا المواضع التي ورد فيها الاستثناء بحذفها وهي التي في سورة الفجر ومريم وص. وهو بحذف الألف بعد الباء في موضع البقرة في مصحف طوب قابي، ومصحف الآثار التركية، ومصحف جامع الحسين، وإثباتها في مصحف المدينة.

المطلب الثاني: أثر اختيارات ابن الجزري في علم رسم المصحف

لاختيارات الإمام الجزري أثر كبير في علم رسم المصحف، فقد كان للإضافات التي أضافها في مصحفه أثر كبير في توجيه اختيار طريقة رسم كلمات القرآن الكريم التي لم ترد فيها نصوص عن أئمة الرسم السابقين، وذلك على النحو الآتي:

1. بيان طريقة رسم بعض الكلمات التي لم يرد فيها قول لعلماء الرسم السابقين لا تصريحاً ولا تلميحاً، فمن الأمثلة على ذلك:

* قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿جَاعِلُكَ﴾ ^(١٢٤) إِذْ حَذَفَ ابن الجزري الألفَ بَعْدَ الجِيمِ ²²⁴. لم أقف على من ذكره بلفظه من علماء الرسم.

* قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِمْلَأْ﴾ ^(١٢٥) حَذَفَ ابن الجزري الألفَ بَيْنَ المِيمَيْنِ ²²⁵. ولم أقف أيضاً على من ذكره في هذا الموضع من علماء الرسم.

* قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿مَثَابَةٌ﴾ ^(١٢٥) حَذَفَ الألفَ بَعْدَ الثَّاءِ ²²⁶. ولم أقف أيضاً على من ذكره من علماء الرسم.

ففي هذه المواضع الثلاثة، وغيرها كثير، لم أقف على نصّ للعلماء السابقين في حذف الألف أو إثباتها فيها، ورأي الإمام ابن الجزري فيها يؤخذ به لأنه إمام في هذا العلم.

2. وضع بعض القواعد والأصول في رسم المصحف لم ينصّ عليها العلماء السابقون، وإن كانوا قد ذكروا بعضها، مثل: حذف الألف من صيغ متتهى الجموع كلها، وهي: (مَفَاعِلٌ)، و(فَوَاعِلٌ)، و(أَفَاعِلٌ)، و(فَعَالِلٌ)، و(فَعَائِلٌ)، و(مَفَاعِيلٌ)، و(فَوَاعِيلٌ)، و(أَفَاعِيلٌ)، و(فَعَالِيلٌ) ²²⁷، قال الآركاتي (ت 1238هـ): (وابن الجزري حذف الألف من جميع هذه الأوزان المذكورة، وهو إمام موثوق) ²²⁸.

²²⁴ نثر المرجان: 1/215.

²²⁵ نثر المرجان: 1/215.

²²⁶ نثر المرجان: 1/216.

²²⁷ ينظر: نثر المرجان 36-35/1.

²²⁸ نثر المرجان 36/1.

3. الإشارة إلى الخلاف في رسم بعض الكلمات التي لم ينص العلماء على ذكر خلاف فيها، ومن أمثلة ذلك:

* قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَرَاشًا﴾ (٢٢) إِذْ حَذَفَ الْأَلْفَ بَعْدَ الرَّاءِ، وَرَسَمَهَا صَفْرَاءَ إِشَارَةً إِلَى الْخِلَافِ فِي رِسْمِهَا بَيْنَ الْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ²²⁹. ولم يذكر أحد من علماء الرسم خلافاً في حذف الألف بل أجمعوا عليه.

* قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِلَّيَّ﴾ حَذَفَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ الْأَلْفَ بَيْنَ الْيَائِيْنِ، وَرَسَمَهَا صَفْرَاءَ إِشَارَةً إِلَى الْخِلَافِ فِي إِثْبَاتِهَا وَحَذْفِهَا²³⁰. ولم يذكر أحد من علماء الرسم خلافاً في حذف الألف²³¹.

* قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿أَسْتَطْعُوا﴾ حَذَفَ الْأَلْفَ بَعْدَ الطَّاءِ، وَرَسَمَ الْأَلْفَ بِالْصُّفْرَةِ²³². ولم ينص على الخلاف في حذف الألف أحد من العلماء²³³.

4. بيان اختيار الرأي المعمول به في ما عُدِمَتْ فيه الرواية: ومن ذلك أنه رسم ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلُمًا﴾ [طه/112] في مصحفه بإثبات الألف²³⁴، وهو الرأي المعمول به عنده، وذكر أبو داود (496هـ) وجهين في رسمها، هما الحذف والإثبات، ونَصَّ على عدم وجود رواية عنده فيها²³⁵، ولذلك خيّر الكاتب في ذلك، وأخبر أن القياس يوجب أن يكتب في مصحف مكة بالحذف، لقراءتهم إياه بالحذف²³⁶.

5. العمل على وجه لم يذكره إلا قليل من علماء الرسم: فمن أمثلة ذلك أنه رسم ﴿ءَايَكُتُّنْ مِنْ رَبِّهِ﴾ [العنكبوت/50] بحذف الألف، وقد علّق الأركاتي (ت

229 نثر المرجان: 1/116. ينظر: مختصر التبيين 2/102، ودليل الحيران، للمارغني التونسي ص180، وسمير الطالبين 1/137.

230 نثر المرجان: 1/136.

231 ينظر: ينظر: مختصر التبيين 2/ 125، ودليل الحيران ص104، وسمير الطالبين 1/229.

232 نثر المرجان: 1/298.

233 ينظر: مختصر التبيين 2/ 276، ومورد الظمان، للخراز (البيت 85)، ودليل الحيران (ص90)، وسمير الطالبين 1/165.

234 ينظر: نثر المرجان 4/853. وهو ما يوافق قراءة أبي عمرو البصري. (ينظر: التيسير ص324).

235 ينظر: مختصر التبيين 4/853.

236 قرأ ابن كثير بجزم الفاء وحذف الألف قبلها: (يخف)، وقرأ الباقر من العشرة برفعها وألف قبلها. ينظر: (التيسير ص324، والنشر 2/322، واتحاف فضلاء البشر 2/257).

1238هـ) على ذلك بقوله: (ولا يُعْلَمُ له وجهٌ سوى انفلات القلم)²³⁷، والحقيقة أنه ليس انفلات قلم لأن الخلاف في رسمها موجودٌ، لأنَّ الشاطبي (ت 590) ذكر ما يُشعرُ بذلك عند قوله:

يُؤْنَسُ الْأَوَّلِينَ اسْتَنْ مُؤْتَمَرًا²³⁸

أي: امثل أمر الاستثناء هنا لأنه هو المحققُ عندنا. قال الجعبري (ت 732هـ): (وإلى هذه الشبهة، أي: شبهة رسمه بحذف الألف، أشار بـ (مؤتمراً): امثل أمر الاستثناء فإنه المحقق عندنا²³⁹. وقال السخاوي (ت 643هـ) إنه رآها في بعض المصاحف العتيقة، وفي المصحف الشامي بغير ألف مما يؤيد وجود خلاف في رسمها، إذا كانت تلك المصاحف من المصاحف العثمانية²⁴⁰. وقال الجعبري (ت 732هـ): (فإن كانت عثمانيةً فزيادة وجه، وإن لم يُحْمَلْ على الدثور)²⁴¹. وربما رسمها ابن الجزري في مصحفه بحذف الألف لهذا السبب. وعلى كُلِّ فالخلاف في رسمها على فرض وجوده خلاف ضعيف، وجُلُّ علماء الرسم على حكاية وجه واحد في رسمهما وهو إثبات الألف، وهي مرسومة بإثبات الألف في المصاحف اليوم²⁴².

الخاتمة

وتتضمن نتائج البحث وتوصيات الباحث، على النحو الآتي:

أولاً: نتائج البحث:

1. ثبت أنَّ لابن الجزري مصحفاً خاصاً كتبه وصحَّحه بيده، وقد كُتِبَتْ عنه نسخةٌ طبق الأصل بطلب من ولده أبي الخير محمد ابن الجزري، وبخط تلميذه النجيب طاهر بن عرب الأصفهاني.

²³⁷ ينظر: نشر المرجان 3/24.

²³⁸ عجز البيت (144) من عقيلة أتراب القصائد.

²³⁹ جميلة أرباب المراصد ص 454.

²⁴⁰ ينظر: الوسيلة ص 287.

²⁴¹ جميلة أرباب المراصد ص 454.

²⁴² ينظر: مصحف ابن الجزري ص 395.

2. مصحف ابن الجزري مصحف تام غير ناقص، وقد التزم فيه سنن العلماء في الرسم والضبط كما جاء في مصادر هذا العلم من مصاحف وكتب ومرويات.
3. كتب ابن الجزري، رحمه الله تعالى، مصحفه خلال المدة الواقعة بعد تأليف رسالته في الرسم وكتابة أجوبته على المسائل التبريزية.
4. كتب ابن الجزري مصحفه في مدينة شيراز التي قضى أواخر حياته فيها، لذا لم نجد له ذكراً في مؤلفاته المبكرة كالتمهيد والتحبير والنشر وغيرها، بل ذكره في أجوبته على المسائل التبريزية، ثم إنَّ النسخة التي نُسخَتْ من مصحفه بخط الحافظ ابن عرب الأصفهاني وهو كان مقيماً في شيراز.
5. اعتمد ابن الجزري في مصحفه على نوعين اثنين من المصادر، هما: المصاحف التي اطلع عليها، ونصوص العلماء في كتبهم.
6. ضبط ابن الجزري مصحفه على ما يوافق قراءة الإمام أبي عمرو بن العلاء لأنها هي القراءة السائدة في القرن التاسع للهجرة في العراق وبلاد فارس وبلاد الشام ومصر، واعتمد أيضاً طريقة البصريين في عدّ آي القرآن، وهو العدد الذي يوافق قراءة أبي عمرو، رحمه الله.
7. استعمل ابن الجزري الألوان في مصحفه للدلالة على معان مقصودة، فالأسود لكتابة كلمات المصحف عامة، والصفرة للدلالة على الحرف المختلف في إثباته وحذفه، والحمرة للدلالة على رسم الحرف المتفق عليه إثباتاً أو حذفاً، واللازورد للدلالة على ما ورد فيه قراءتان. وهو استعمال اصطلاحى خاص بابن الجزري من حيث دلالة هذه الألوان واستعمالها لأنه لم يجر على سنن العلماء السابقين في استعمال الألوان.
8. استعمل ابن الجزري علامات الخليل بن أحمد الفراهيدي، رحمه الله تعالى، وطريقة المشرقين في ضبط المصحف.
9. كتب ابن الجزري أسماء السور، ورؤوس الآيات والأجزاء والأحزاب في مصحفه، ولم يثبت كلمة (أمين) في آخر سورة الفاتحة، لأنها ليست من القرآن بالإجماع.

10. يُعَدُّ مصحف ابن الجزري من أهم مصاحف المشرقين، وهو شاهد قوي على بيان طريقتهم في كتابة المصاحف وضبطها في تلك الحقبة الزمنية (القرن التاسع للهجرة).

11. يُعَدُّ مصحف ابن الجزري مصدراً مهماً من مصادر رسم المصحف، خاصة في المواضع التي سكت عن بيان رسمها الشيخان أو غيرهما من علماء الرسم، وعليه العمدة في هذا العلم بسبب ما لمصححه من مكانة كبيرة في علوم القرآن عامة، وعلوم القراءات والرسم خاصة.

12. كشف هذا المصحف عن موقف ابن الجزري من اختلاف علماء الرسم العثماني المتقدمين ومن جاء بعدهم كالشيخين وغيرهما، فهو يوافقهم في مواضع ويخالفهم في مواضع، وتميز بشخصيته العلمية المستقلة في مباحث الرسم العثماني وظواهره.

13. تضمن هذا المصحف اختيارات ابن الجزري في رسم حروف القرآن الكريم، وقَدَّم بعض الأسس التي اعتمدها في تلك الاختيارات كالنظر في المصاحف العتيقة، ورعاية القراءة التي كُتِبَ المصحف على ما يوافقها، وحمل النظم على نظيره في الرسم. وهذه الأمور الثلاثة المذكورة تعطي خيارات متعددة لعلماء الرسم المعاصرين ولجان كتابة المصاحف لإجراء ما هو أقرب إلى الرسم العثماني وطبيعته في المصاحف التي يصحّحونها ويعدّونها للطباعة والنشر في العالم الإسلامي.

14. لا يزال مصير مصحف ابن الجزري ومكانه مفقودين حتى الساعة، وكذلك النسخة التي نقلت عنه بخط تلميذه الحافظ طاهر بن عرب الأصفهاني، ولعل الأيام القادمة تكشف عن وجوده ومكانه كما كشفت عن خبره وكثير من نصوصه.

ثانياً: توصيات الباحث:

1. التأكيد على أهمية دراسة المصاحف المخطوطة عامة، ومصاحف القراء وعلماء القراءات خاصة لما فيها من مادة علمية غزيرة تدعم الدراسات القرآنية، بسبب تمكن أصحابها من علوم القرآن واللغة وإحاطتهم بها.

2. التأكيد على أهمية دراسة اختيارات ابن الجزري في رسم المصحف، وأسس تلك الاختيارات وتوجيهاتها في ضوء قواعد علم الرسم، بسبب ما تقدمه هذه الاختيارات من إضافات إلى رسم المصحف.

3. التأكيد على أهمية جمع مرويات مصحف ابن الجزري ومقارنتها بالمصاحف القديمة والحديثة والمعاصرة ليتبين بذلك وجه الموافقة والمخالفة لقواعد رسم المصحف في هذه المصاحف قياساً بمصحف ابن الجزري، خاصة في الكلمات التي لم يرد في رسمها شيء عن العلماء السابقين.

4. طباعة ما وصلنا من اختيارات ابن الجزري في مصحفه على حاشية مصحف المدينة النبوية برواية الدوري عن أبي عمرو ليتسنى للباحثين وذوي الاختصاص الاطلاع على اختيارات ابن الجزري ومذهبه في الرسم. وهنا يبدي الباحث استعداداه للقيام بهذا المشروع في حال توفر الإمكانيات المادية والفنية له.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

د. صلاح ساير فرحان العبيدي

أربيل

ليلة عيد الأضحى المبارك 10 ذو الحجة 1439هـ

الموافق 21 آب 2018م

المصادر والمراجع

أولاً: المصاحف:

1. المصحف الشريف المنسوب إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه، نسخة متحف الآثار التركية والإسلامية بإسطنبول، دراسة وتحقيق: د. طيار آلتی قولاج، مركز البحوث الإسلامية، ط1، إسطنبول 1428هـ - 2007م.

2. المصحف الشريف المنسوب إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه، نسخة متحف طوب قايي سرايي، دراسة وتحقيق: د. طيار آلي قولاچ، منظمة المؤتمر الإسلامي: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، ط1، إسطنبول 1428هـ - 2007م.
3. المصحف الشريف المنسوب إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه، نسخة المشهد الحسيني بالقاهرة، دراسة وتحقيق: د. طيار آلي قولاچ، منظمة المؤتمر الإسلامي: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، ط1، إسطنبول 1430هـ - 2009م.
4. مصحف المدينة للنشر الحاسوبي، برواية حفص عن عاصم، الإصدار 1، 2، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1436هـ.
5. مصحف المدينة النبوية برواية الدوري عن أبي عمرو، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1426هـ.

ثانياً: الكتب:

1. أبحاث في رسم المصحف وضبطه، أ.د. غانم قدوري الحمد، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ط1، عمّان، الأردن 1439هـ - 2018م.
2. إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر، أحمد بن محمد البنا الديماطي (ت 1117هـ)، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، ط2، بيروت، لبنان 1428هـ - 2007م.
3. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1426هـ.
4. إرشاد القراء والكاتبين إلى معرفة رسم الكتاب المبين، رضوان بن محمد المخللاتي (ت 1311هـ)، دراسة وتحقيق: عمر المرابطي، مكتبة البخاري.

5. استعمال الألوان في اصطلاحات ضبط المصاحف عند علماء الأندلس والمغرب بين التأصيل الفقهي والتطبيق المنهجي، د. مولاي محمد الإدريسي الطاهري، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، الدار البيضاء، المملكة المغربية 1430هـ - 2009م.
6. أصول الضبط وكيفيته على جهة الاختصار، أبو داود سليمان بن نجاح الأموي (ت 496هـ)، تحقيق: أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1427هـ
7. الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام = نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسيني (ت 1341هـ)، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان 1420هـ - 1999م.
8. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي (ت 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، لبنان 2002م.
9. أنوار التنزيل وأسرار التأويل = تفسير البضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر البضاوي (ت 685هـ)، دار الكتب العلمية، ط6، بيروت، لبنان 1436هـ - 2015م.
10. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي (ت 1399هـ)، غني بتصحيحه وطبعه: محمد شرف الدين بالتقيا، ورفعت بيلكا الكليسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د.ت).
11. بحر الجوامع في شرح القصيدة الطاهرة، محمد بن أحمد بن خليفة (كان حياً سنة 950هـ)، من باب الإدغام الكبير إلى نهاية باب وقف حمزة وهشام، دراسة وتحقيق: أنور هوساوي، إشراف: أ.د. محمد سلامة بن سليمان ربيع، أطروحة دكتوراه، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة 1434هـ.
12. البدر الطالع بمحاسن ما بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ)، مصور عن مطبعة السعادة، مصر 1348هـ.

13. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان (د.ت).
14. البيان في خط مصحف عثمان رضي الله عنه، أبو الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ)، تحقيق: أ.د. غانم قدوري الحمد، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط1، دمشق، سورية 1438هـ - 2017م.
15. التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين أحمد بن محمد ابن الهائم (ت 815هـ)، تحقيق: د. ضاحي عبد الباقي محمد، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان 1423هـ.
16. تلخيص الفوائد وتقريب المتباعد على عقيلة أتراب القصائد، علي بن عثمان بن القاصح (ت 801هـ)، تحقيق: محمد دسوقي كحيلة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، جمهورية مصر العربية 1432هـ - 2011م.
17. تنبيهات الإمام ابن الجزري على أوهام القراء، جمعاً ودراسةً، د. أحمد بن حمود الرويثي، دار ابن الجزري، ط1، المدينة المنورة، شركة البشائر الإسلامية، دمشق، سوريا 1433هـ - 2012م.
18. التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444هـ)، تحقيق: أ.د. حاتم صالح الضامن، مكتبة الرشد- ناشرون، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية 1432هـ - 2011م.
19. جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد، إبراهيم بن عمر الجعبري (ت 732هـ)، دراسة وتحقيق: د. محمد خضير الزوبعي، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط1، دمشق، سورية 1431هـ.
20. خلاصة الرسوم، عثمان بن الحافظ عبد الرحمن الطالقاني، باللغة الفارسية، (268 و). ولدي نسخة مصورة في مكتبتي الخاصة.

21. دليل الحيران على مورد الظمان في فني الرسم والضبط، إبراهيم بن أحمد المارغني التونسي (ت ؟)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر (د.ت).
22. رشف اللمى على كشف العمى، محمد العاقب بن ما يابى الجكني (ت 1312هـ)، تحقيق: د. محمد بن سيدي محمد مولاي، دار إيلاف الدولية، الكويت 1427هـ - 2006م.
23. سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين، علي بن محمد الضباع (ت 1380هـ)، ضمن كتاب سفير العالمين في إيضاح وتحرير وتحرير سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين، د. أشرف محمد فؤاد طلعت، مكتبة الإمام البخاري، ط1، الإسماعيلية، مصر 1429هـ - 2008م.
24. سفير العالمين في إيضاح وتحرير وتحرير سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين، د. أشرف محمد فؤاد طلعت، مكتبة الإمام البخاري، ط1، الإسماعيلية، مصر 1429هـ - 2008م.
25. شرح طيبة النشر في القراءات العشر، أبو القاسم محمد بن محمد النويري (ت 857هـ)، تحقيق: د. مجدي محمد سرور سعد باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2009م.
26. شرح المقدمة الجزرية، أ.د. غانم قدوري الحمد، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط2، دمشق، سورية 1438هـ - 2017م.
27. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري (ت 573هـ)، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري وآخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، دار الفكر، دمشق، سورية 1420هـ - 1999م.
28. شيخ القراء الإمام ابن الجزري (751-833هـ)، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، ط1، دمشق، سورية 1416هـ.

29. الضوء الالامع، محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ)، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، لبنان (د.ت).
30. طبقات الحفاظ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان 1403هـ.
31. طبقات المفسرين، محمد بن علي الداوودي (ت 945هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د.ت).
32. طبقات النحويين واللغويين، محمد بن الحسن الزبيدي (ت 379هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، القاهرة، مصر (د.ت).
33. طبية النشر في القراءات العشر، أبو الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ)، تحقيق وضبط وتعليق: د. أيمن رشدي سويد، مكتبة ابن الجزري، ط1، دمشق، سورية 1433هـ - 2012م.
34. عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد، أبو محمد القاسم بن فيرة الشاطبي (ت 590هـ)، تحقيق وضبط وتعليق: د. أيمن رشدي سويد، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط1، دمشق، سورية 1436هـ - 2015م.
35. علم المصاحف (مجموعة أبحاث)، أ.د. غانم قدوري الحمد، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ط1، عمّان، الأردن 1439هـ - 2018م.
36. غاية النهاية في طبقات القراء، أبو الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ)، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1400هـ.
37. الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن (المصاحف المخطوطة)، (رسم المصاحف)، منشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية - مؤسسة آل البيت، عمّان، الأردن 1406هـ.
38. القصيدة الطاهرة في القراءات العشر، طاهر بن عرب الأصفهاني، تحقيق: يوسف الدليمي، دار المنهاج، ط1، 1435هـ.

39. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل = تفسير الزمخشري، محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 2016م.
40. المباحث المتعلقة برسم المصحف في كتاب النشر لابن الجزري (ت 833هـ)، د. محمد يحيى ولد الشيخ جار الله، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد الرابع عشر، السنة التاسعة.
41. المحكم في علم نطق المصاحف، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444هـ)، تحقيق: أ.د. غانم قدوري الحمد، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط1، دمشق، سورية 1438هـ - 2017م.
42. مختصر التبيين لهجاء التنزيل، أبو داود سليمان بن نجاح الأموي (ت 496هـ)، دراسة وتحقيق: أحمد شرشال، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة 1421هـ.
43. المسائل التبريزية، أبو الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن محمد تميم الزعبي، مكتبة الرياض السعودية العلمية، رقم (878).
44. مصحف ابن الجزري وأثره في علم الرسم العثماني، د. مها بنت عبد الله محمد الهدب، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، العدد (28) لسنة 1438هـ.
45. معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية، عمر رضا كحالة (ت 1408هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان (د.ت.).
46. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة (د.ت.).
47. المقدمة في ما على قارئ القرآن أن يعلمه، أبو الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ)، تحقيق: أ.د. غانم قدوري الحمد، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، معهد الإمام الشاطبي، ط1، جدة 1436هـ - 2015م.

48. المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار مع كتاب النقط، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444هـ)، تحقيق: أ.د. حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية، ط1، دمشق، سورية 1432هـ - 2011م.
49. مورد الظمان في رسم القرآن، محمد بن محمد الخراز (ت 718هـ)، مطبعة الاستقامة، 1365هـ.
50. الميسر في علم رسم المصحف وضبطه، أ.د. غانم قدوري الحمد، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط1، جدة 1433هـ - 2012م.
51. الميسر في علم عدّ آي القرآن، أ.د. أحمد خالد شكري، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط1، جدة 1433هـ - 2012م.
52. نثر المرجان في رسم نظم القرآن، محمد غوث بن ناصر الدين الأركاتي (ت 1238هـ)، مصورة دار الحديث الكتانية، ط1، طنجة، المملكة المغربية 1435هـ - 2014م.
- ونسخة أخرى تضم مقدمة الكتاب وقسم الأصول وفرش الفاتحة وأول البقرة، تحقيق: أ.د. غانم قدوري الحمد، مؤسسة الضحى، بيروت، ومكتبة أمير، كركوك 1435هـ.
53. النشر في القراءات العشر، أبو الخير محمد بن الجزري (ت 833هـ)، تصحيح: محمد علي الضباع (ت 1380هـ)، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر (د.ت.).
- ونسخة أخرى بتحقيق د. خالد حسن أبو الجود، دار المحسن للنشر والتوزيع، الجزائر، دار ابن حزم، ط1، بيروت، لبنان 1437هـ - 2016م.
54. هجاء مصاحف الأمصار، أحمد بن عمار المهدي (ت 440هـ)، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، مكتبة المعارف، محمد سعيد الكمال، منشور ضمن مجموعة الرسائل الكمالية، رقم (1)، في المصاحف والقرآن والتفسير.

55. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح المرصفي، دار الفجر الإسلامية، ط1، المدينة المنورة 1421هـ.
56. الوسيلة إلى كشف العقيلة، علي بن محمد السخاوي (ت 643هـ)، تحقيق: مولاي محمد الإدريسي الطاهري، مكتبة الرشد، ط1، الرياض 1423هـ.

“İBNÜ’L-CEZERÎ MUSHAFI: TASVİR VE TAHLİL MERKEZLİ BİR İNCELEME” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Muhammet ABAY*

MUSHAF İMLASI AÇISINDAN İBNÜ’L-CEZERÎ MUSHAFI

1. GİRİŞ

Peygamber Efendimizin sözlü olarak ashabına tebliğ ettiğı ayet-i kerimelerin ashâb-ı kirâm tarafından yazıya geçirilip bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş hâli “mushaf” olarak adlandırılır. Modern söyleyiş biçimiyle “Mushaf”, Kur’an-ı Kerim’in kağıt üzerinde mürekkeple temsil edilmiş, diğere bir ifadeyle kisve-i tab’a bürünmüş hâlini ifade eder. Daha doğrusu mushaf, Kur’an-ı Kerim’in yazılı biçimidir. Yazı demek, sözün harf denilen bir takım simgelerle temsil edilmesi demektir. Bu da hangi sesin hangi simge ile temsil edileceğı, dolayısıyla imla problemini beraberinde getirir. Asr-ı saadet dönemini anlatan rivayet kaynaklarında, Peygamber Efendimizin ashabına imla ile ilgili bir yönlendirmede bulunduğuna dair bir bilgiye rastlanmaz. Mushafların imlası meselesi daha ziyade Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaflarla birlikte ortaya çıkmış bir mesele olarak kaynaklarda yer almıştır. Gerek Hz. Osman’ın çoğalttırdığı mushafların birbirleriyle olan farkları, gerekse sonraki dönemlerde imla konusunda ortaya konulan esaslara göre farkları “mushaf imlası” olarak adlandırılan bir ilgi alanının ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Hz. Osman Mushaflarının imla özelliklerini bir araya getirmeye uğraşan çok sayıda eser yazılmakla birlikte gerek bu eserler arasındaki tutarsızlıklar, gerekse uygulamada mushaflarda görülen imla farklılıkları, “mushaf imlası” meselesini henüz bütün açıklığı ile ortaya konulamamış bir

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

mesale olarak devam ettirmiştir. Çünkü her ne kadar ulema mushaf imlası ile ilgili eserler yazmış olsalar da bazı hususlarda bir çözüm sunmadıkları gibi bazı hususlarda kendileri de ihtilaf içinde kalmaktadırlar. Öte yandan imla konusunda bir tercih ile yazılmış olma durumundaki mushaflar da, yazıldıktan sonra bu gözle denetimden geçip geçmediği meçhul olduğundan güvenilir bir bilgi kaynağı olmaktan uzaktırlar. İşte böyle bir durumda ulema tarafından “mushaf imlası” ile ilgili esaslar göz önüne alınmak suretiyle oluşturulmuş mushafların, mushaf imlasının nasıl olması gerektiği konusunda belirleyici bir rol üstlenmeleri bakımından önemi büyüktür. Ancak tarih boyunca bu nitelikteki mushafların sayısının çok olduğu söylenemez. Muhtemeldir ki bu tür çalışmalar bir “eser” niteliğinde kabul edilmediğinden ulema biyografilerinde bu tür çalışmaların isimlerine yer verilmemiştir. Nitekim Akşemseddinzade Hamdullah Hamdi Efendi’ye (ö. 909/1513) ait iki ciltlik Kur’an tercümesine kendisi bir isim yazmamış, torunları tarafından nüsha üzerine düşülen nottan eserin yazarının kim olduğu çıkarılabilmektedir.¹ Keza çok sayıda satır arası Kur’an tercümesinin müellifi de bilinmemektedir. Kanatimize göre mushaflar için de benzer durum söz konusu olmuştur. Böyle bir durumda İbnü'l-Cezerî gibi kıraat ilminde dönüm noktası ve köşe taşı konumundaki bir âlimin yazdığı veya yazdırttığı mushafın, mushafla ilgili birçok husus yanında mushaf imlası bakımından da taşıdığı önem izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Bu açıdan İbnü'l-Cezerî Mushafı hakkında değerlendirme yapan Salâh Âbidi’nin bu Mushaf’a dikkatimizi çekmesi önemlidir. Bu vesileyle önce sayın Âbidi’nin çalışması hakkında kısa bir değerlendirme yapmak, sonra da İbnü'l-Cezerî Mushafı etrafında bazı düşüncelerimi arz etmek istiyorum.

2. ÂBİDÎ’NİN İBNÜ’L-CEZERÎ MUSHAFI İLE İLGİLİ ÇALIŞMASI

Salâh Âbidi, İbnü'l-Cezerî Mushafı’nın tanıtım ve tahlili üzerine yaptığı çalışmasında konuyu geniş bir perspektifte ele almış ve ayrıntılı olarak incelemiştir. Konuyla ilgili görülmesi gereken kaynaklara muttali olmuş ve onlardan istifade etmiştir. İbnü'l-Cezerî Mushafı’nı temel alan yeni çalışmalara da işaret ederek konunun ilim camiasının gündeminde kalmaya devam ettiğini ve canlı bir mesele olduğunu göstermiştir.

1 Geniş bilgi için bk. Muhammet Abay, “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2012, Cilt 10, Sayı 19-20, s. 240.

Âbidî, konuyu temellendirmede hem İbnü'l-Cezerî'nin mushaf imlası (resmü'l-mushaf) ile ilgili çalışmalarını ayrıntılı olarak ortaya koymuş, hem de başka müellifler tarafından mushaf imlası ile ilgili ortaya konulan temel meselelere temas etmiştir. Konuyu uzatmamak için diğer müelliflerin mushaf imlası ile ilgili değerlendirmelerine bu çalışmada yer verilmemiş olsaydı bu bir eksiklik sayılmazdı.

Ardından Âbidî, İbnü'l-Cezerî Mushafı'nın özellikleri üzerinde durmuştur. Bunu da önce İbnü'l-Cezerî'nin bu ilim dalındaki konumunu, özellikle de Dâni ile Ebû Dâvûd ile mukayesesini belirterek yapmıştır. Peşinden de İbnü'l-Cezerî'nin tercihlerini zikrederek bunların mushaf imlası meselesi üzerindeki etkilerini ele alarak konuyu tamamlamıştır.

Konuyu tamamen İbnü'l-Cezerî Mushafı'na münhasır kılmak için, İbnü'l-Cezerî'nin mushaf imlası ile ilgili çalışmaları ve bu alandaki konumu gibi hususlara mukaddime kabilinden kısaca yer verilip geçiştirilmesi beklenirdi. Bunun dışında İbnü'l-Cezerî Mushafı ile ilgili hususlar yerinde ve vukufiyetle işlenmiştir. Mesela İbnü'l-Cezerî'nin *el-Beyân* isimli eserinin tanıtımı daha kısa şekilde yapılabilirdi. Burada müellif konuyu mufassal olarak anlatmayı tercih etmiştir. Bu eserde İbnü'l-Cezerî, Kur'an kelimelerinin resmini sadece yazı ile göstermiş, resm farklılığının ne olduğunu açıklamamıştır. Âbidî de bunun sakıncasına temas ederek ilgili kelimelerin hatalı yazılma ihtimalini ifade etmiştir ki bu husus çok önemlidir ve İbnü'l-Cezerî'nin tercihleri konusunda hataya düşme ihtimalini daima akılda tutmak gerektiğini hatırlatmaktadır. Ancak diğer eserlerinden veya Mushafı'yla ilgili rivayetlere dayanarak bu hataları giderme veya münakaşa etme imkânı da bulunmaktadır.

3. MUSHAF TARİHİ AÇISINDAN ULEMA MUSHAFLARININ ÖNEMİ

Ulema mushaflarının mushaf imlası konusundaki belirsizlikleri gidermedeki önemine yukarıda temas etmiştik. Burada konuyu biraz daha ayrıntılı olarak ele almak istiyoruz.

Ulemanın yazdığı mushaflar ile yazdıkları eserler arasında fark yoktur. İster mushaf olsun, ister eser olsun yine müellifi tarafından tashih edilmemiş ise birçok hataları barındırma ihtimali kuvvetlidir ve bu tür metinler müellifin konuyla ilgili nihai kanaatini yansıtmakta yeterli olmayabilirler. Mesela 391/1001 tarihinde tamamlanmış olan İbnü'l-Bevvâb Mushafı'nda çok sayıda hata bulunmaktadır. Bu hataların bir kısmı tashih edilip sayfa kenarına

yazılmıştır.² İnsan mushaf yazarken çok sayıda kelimeyi zihninden yazdığı için bazı kelimeleri mushaf imla esaslarından farklı yazmış olma ihtimali yüksektir. İncelenen her mushafta bu hususun akıldan çıkarılmaması gerekir.

Öte yandan bir âlime ait çok sayıda mushaf olabileceğini ve bunlar arasında farklılıklar bulunabileceğine de dikkat etmek gerekir. Mesela Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) Mushafı diye tek bir mushaftan söz edilemez. Kendisi hem kıraat âlimidir hem mushaf imlasıyla ilgili çalışmaları vardır hem de mushaf yazmakla şöhret bulmuştur. Lakin Ali el-Kârî'nin, yazdığı bütün mushafları aynı imla ile yazıp yazmadığı bilinmemektedir. Kendisine nispet edilen bazı mushaflar bugüne ulaşmıştır. Ayrıca onun mushaflarına dayalı olarak yazıldığı belirtilen ikincil derecede mushaflar da söz konusudur. Mesela Hattat Hafız Osman Efendi'nin (ö. 1110/1698) günümüze ulaşan iki Mushafı'nda Ali el-Kârî Mushafı'nın esas alındığı belirtilmektedir.³ Keza Süleyman Efendi (ö. 1140/1728'den sonra), mushaf imlasıyla ilgili yazdığı bir risalede Ali el-Kârî Mushafı'ndan istifade ettiğini belirtmektedir.⁴ Ancak bu eserlerin hiçbirisinde imla açısından bir bütünlük ve tutarlılık yoktur. Yani aynı kelimenin imlası hepsinde aynı değildir.

Keza Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) talebelerinden İmâmı Ayasofya ismiyle şöhret bulan Yûsuf bin Güvendik isimli âlim de Dâni'nin mushaf imlasıyla ilgili eserini esas alarak imla konusunda örnek olacak bir mushaf yazarak bu mushafı sultana takdim etmiştir.⁵ Onun yazdığı Mushaf'a ulaşamamış olsak da gerek Dâni'yi esas alması, gerekse mushaf imlasıyla ilgili ayrıca bir risale yazmış olması, yazdığı mushaf hakkında bize bir fikir verebilecektir.

Sonuç olarak İbnü'l-Cezerî'den sonra da ulemeden bazıları mushaf yazmakla şöhret bulmuştur. Ancak bunlardan çok azı yazdığı mushafın mushaf imlası konusunda belirleyici olması maksadını gütmüştür.

2 Ayrıntılı bilgi için bk. Betül Özdirek, *İbnü'l-Bevvab Mushafı ve İmla Yapısı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 59-61.

3 Hafız Osman'ın 1094 (1683) tarihli Mushafı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde (AY, nr. 6549), 1097 (1686) tarihli Mushafı ise Türk ve İslam Eserleri Müzesinde (nr. 405) bulunmaktadır.

4 Damadzade Süleyman Efendi, *el-Kelîmâtü'l-Mersûme*, Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Kütüphanesi, nr. 117, vr. 19b (varak numaraları bizim tarafımızdan konulmuştur).

5 İmam-ı Ayasofya Yusuf b. Güvendik, *Keşfü'l-Esrâr fî Resmî'l-Mesâhîf ve'l-Kirâe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 414, vr. 1b-2a.

4. İBNÜ'L-CEZERÎ MUSHAFI İLE İLGİLİ DEĞERLENDİRMELER

1. Mushafın aidiyeti

İbnü'l-Cezerî Mushafı ile ilgili olarak sorgulanması gereken ilk husus mushafın kime ait olduğudur. Acaba söz konusu Mushaf oğul Cezerî'ye mi yoksa baba Cezerî'ye mi aittir. Acaba oğul mushafı yazdırtmış, baba da bizzat tashih mi etmiştir? O hâlde mushaftan mushafa nakillerde hataların olma ihtimalini göz önüne alarak bu Mushaf'ın İbnü'l-Cezerî'nin tercihlerini birebir yansıttığını söylerken ihtiyatlı olmak gerekir. Nitekim Arakâtî'nin Nesru'l-Mercân'da kullandığı İbnü'l-Cezerî Mushafı, Tahir b. Arab tarafından istinsah edilmiştir ve bu nüshanın tashih edilip edilmediği belirtilmemiştir. Öte yandan İbnü'l-Cezerî Mushafı nitelendirmesi de Arakâtî'ye aittir. Şayet Arakâtî, bizzat İbnü'l-Cezerî'nin kendi hattıyla tashih ettiği Mushaf'a ulaşmış olsaydı İbnü'l-Cezerî Mushafı'yla ilgili verdiği bilgiler daha sağlıklı olabilirdi. Dolayısıyla ortada iki tane İbnü'l-Cezerî Mushafı vardır. Birincisi kendi tashihinden geçen nüsha, ikincisi de bu nüshadan çoğaltılan ve Arakâtî'nin aktarımlar yaptığı nüsha. Birincisinin muhtevasını ancak İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinden, ikincisinin muhtevasını da Arakâtî'nin nakillerinden tahmin edebiliriz.

2. Mushafın yazılış zamanı

Bu Mushaf'ın ne zaman yazılmış olabileceği hususunda net bir tarih bilinmemekle beraber Orta Doğu civarlarında herhangi bir nüshasına rastlanmaması; bunun Timur tarafından Orta Asya'ya götürüldüğü, 805'ten sonraki [1402] dönemlerde yazılmış olabileceği izlenimini uyandırır. Arakâtî'nin bu Mushafı kullanması da Hindistan bölgesinde böyle bir Mushaf'a rastlaması nedeniyledir. Hâlbuki İbnü'l-Cezerî Bursa'da da bulunmuştur; ama bu topraklarda böyle bir mushafın varlığı işitilmemiştir. Kıraat ilmine bu kadar emek veren bir zatın böyle bir Mushaf'ının bulunması durumunda talebelerine mutlaka ondan söz etmesi beklenir. 21 Rebiülevvel 820'de [8 Mayıs 1417] telif ettiği bir eserinde bu Mushaf'tan söz etmesi de bu tezi doğrulamaktadır.

3. Mushafın muhtevası

İbnü'l-Cezerî'nin resm konusundaki *el-Beyân* adını taşıyan risalesi⁶ ile bu Mushaf arasında hatırı sayılır miktarda ihtilaf bulunması, gerek bu mus-

6 İbnü'l-Cezerî, "el-Beyân fî Hattî Mushafî Osmân (r.a.) (thk. Gânim Kaddûrî Hamed)", *Mecelletü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye*, 2011-2012, Cilt 7-8, Sayı 11, s. 247-314.

hafların gerekse resmü'l-mushaf eserlerinin güvenilirliğinin sorgulanabilir olduğunu gösterir. Nitekim eliflerin yazılıp yazılmaması konusunda mushaf ile *el-Beyân* arasında farklar bulunduğu ifade edilmektedir. Keza *el-Beyân*'da kendi tercihlerinden söz etmez iken Mushaf'ında tercihleri söz konusudur. Zaten aksi de mümkün olamazdı, çünkü mushafta her bir kelime bulunduğu yerde ancak tek şekilde yazılabilir.

İbnü'l-Cezerî Mushaf'ının muhtevasıyla ilgili bilgiler Arakâtî üzerinden bizlere ulaşmıştır. Arakâtî de doğrudan İbnü'l-Cezerî Mushaf'ını değil, onun oğlu tarafından istinsah ettirilen nüshayı görmüştür. Bu iki nüsha arasında fark olup olmadığı, Arakâtî'nin de birebir nakledip nakledemediği bahse değer konulardır. Arakâtî'nin bu Mushaf'tan aktardığı bilgiler tekrarlarla birlikte iki bine yakındır. Bu da önemli bir yekündür. Ayrıca Mushaf'ın üzerinde yer yer kazıtma ve tashihler de bulunmaktadır. Bu durum söz konusu müdahale ve tashihlerin kim veya kimler tarafından yapıldığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Sayın Âbidî'nin çalışmasında İbnü'l-Cezerî Mushaf'ının yazımında riayet edilen esaslar mufasssal şekilde ele alınmıştır. Bu esaslar bugün de mushaf yazımında uyulması gereken esaslar olarak devam etmektedir. Bunların başında Kur'an metni ile ona sonradan kolaylık olsun diye ilave edilen işaretlerin birbirinden ayrıştırılması gelmektedir. Bunun gerekli olup olmadığı tartışılmalıdır. Çünkü, "Bunun uygulamada bir faydası var mıdır?", "Günümüzde Kur'an'ın Kur'an olmayan ile karışma riski ne orandadır?", "Kaldı ki harekeler ve noktalar da sonradan ilave edilmiş olmasına rağmen bunları yazının iskeletinden ayrıştırmanın herhangi bir faydası söz konusu mudur?" Bu ve benzeri hususlar nedeniyle Kur'an metni ile ilaveleri birbirinden ayrıştırılması meselesi çok önemli bir husus gibi görünmemektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin Mushaf'ı İbn Amir Kiraatî'ne göre yazması, hicri dokuzuncu asırda Irak, Şam ve Mısır civarlarında bu kıraatin yaygın olmasına dayandırılmıştır. Ancak İbnü'l-Cezerî bu Mushaf'ı oluşturduğunda büyük ihtimalle Orta Asya topraklarında yaşıyordu. Bu topraklarda hangi kıraatin yaygın olduğu ayrıca üzerinde durulmalıdır.

Kelimelerin zaptı konusunda İbnü'l-Cezerî'nin geleneksel yöntemlerin yerine kendine mahsus yöntemler benimsemesi dikkati çeken bir husustur. O siyah, kırmızı, sarı ve lacivert renklerinden oluşan bir ayırım uygulamıştır. Siyahı mushaf kelimelerinin yazımında; kırmızıyı ittifakla mahzuf sayılan harflerin yazımında, sarıyı isbat veya hazfinde ihtilaf edilen harflerin yazı-

mında, laciverdi de birden fazla kıraati olan harflerin yazımında kullanmıştır. Dikkat edileceği üzere İbnü'l-Cezerî'nin takip ettiği bu yöntem tamamen kıraat ehline yönelik bir uygulamadır. Umuma hitap edecek bir mushafta bu tarz bir zaptın benimsenmesi hem karışıklığa sebep olacaktır, hem de maksadı anlatmakta güçlük çıkaracaktır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin mushafın kenarına açıklayıcı bazı notlar koymuş olması da bu tarz mushafların umuma teşmil edilmek yerine kendi talimlerinde kaynak olarak kullanılmak üzere hazırlandıklarını göstermektedir.

Ayet sayılarının ve duraklarının gösterilmesinde İbnü'l-Cezerî'nin Ebû Amr Kıraatı'ni tercih etmesi ilginçtir. Mushafı İbn Âmir Kıraatı'ne göre yazıp da ayetlerin tespitini Ebû Amr Kıraatı'ne göre yapmak kendi içinde çelişkili bir durum arz etmektedir. Ancak bu çelişki günümüz mushaflarında da devam etmektedir. Zira bugün matbu mushaflarda Kûfe imamlarının ayet sayımı uygulanmasına rağmen kıraat olarak Basra imamları takip edilmektedir. Aslında bu konuda takip edilmesi gereken yöntem ayet duraklarının kıraat ile uyumlu olmasıdır.

İbnü'l-Cezerî Mushafı'nı meydana getirirken muhtemelen Şam'da bulunan mushaf yanında diğer kadim mushaflardan yararlanmış olabilir. Mushaflar arasında çok sayıda imla farkları bulunduğunu, bunların tashih edilmedikleri sürece resm konusundaki güvenilir olma özelliklerinin tartışmalı olacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun dışında Dâni ile Ebû Dâvûd'dan istifade ettiği düşünülebilir. Ancak kendisi Dâni'nin ismini vermemiş, Ebû Dâvûd'un adını ise bir yerde zikretmiştir.

4. Mushafın günümüz açısından önemi

İbnü'l-Cezerî Mushafı gerçekten önemli midir? Şüphesiz her çalışma önemlidir. Ancak bu Mushaf'tan tarihi değiştirecek sonuçlar beklememek gerekir. Çünkü mushaf tarihi bakımından ele alacak olursak, artık birçok hususun istikrar kazandığı bir dönem olması bakımından elimizde o döneme ışık tutacak çok sayıda mushafa sahibiz. Mushaf imlası açısından ele alacak olursak, elimizde konuyla ilgili bütün kaynaklar mevcuttur. Dolayısıyla abartılı bir beklenti içine girmemek gerektiği açıktır. Nitekim müellifi her ne kadar “umde” olsun diye böyle bir çalışma gerçekleştirmiş olsa da aradan geçen bunca yüzyıla rağmen varlığından yeni haberdar olmamız, eserin bu vasfı kazanamadığını göstermektedir. Bunun anlamı şudur, bu çalışma ya müellifinden kaynaklanan sebeplerle ya da dış etkenler sebebiyle ilim camia-

sında yayılamamış ve tanınamamıştır. Ancak bu mushafın İbnü'l-Cezerî'nin diğer eserlerine göre muahhar olması, konuyla ilgili tespitlerinin daha istikrar bulmuş olabileceğini gösterir. Yine de bu esere nispetle yapılan nakiller müellifin diğer eserleriyle mukayese edilerek değerlendirilmelidir. Öte yandan İbnü'l-Cezerî'nin bu Mushaf'a kaynak olarak kullandığı eserlerin tamamı şayet günümüze ulaşmış ise benzer bir çalışmayı bugün de gerçekleştirmek mümkündür. Hatta günümüzde daha çok sayıda kadim Mushaf'a ulaşabilmek mümkün olduğundan, yine pek çok mushaf imlası eserinin nüshasına ulaşmak mümkün olduğundan daha mükemmel bir çalışma ortaya çıkarmak muhtemeldir. Sayın Âbidî, baba İbnü'l-Cezerî, oğul İbnü'l-Cezerî ve müstensih Tahir b. Arab gibi üç şahsın tashihinden geçmesi, her üçünün de konunun uzmanı olmaları hasebiyle bu Mushaf'ın son derece "mazbut" ve "mütkan" olduğu kanaatinde ki bu çıkarıma katılmamız mümkün değildir. Zira her üçünün de beslendiği kaynaklar aynıdır. Ayrıca bir ilimde derin bilgi sahibi olmak ile titiz çalışma gerçekleştirmek ayrı hususlardır. Yine de bu hususun çalışmaya artı değer kattığı muhakkaktır. Zikredilen diğer artılar ise her mushaf için söz konusu olan hususlardır. Çünkü birçok mushaf yazarında olduğu gibi İbnü'l-Cezerî'nin de kaynakları, ulemanın bu konudaki beyanları ile kadim mushaflar ile sınırlıdır.

5. İbnü'l-Cezerî'nin mushaftaki tercihleri

İbnü'l-Cezerî'nin Dâni ve Ebû Dâvûd ile karşılaştırıldığında onlarla ittifak ettiği noktalar yanında onlardan ayrıldığı noktalar da göze çarpmaktadır. Bu da her üç âlimin verdikleri bilgileri ihtiyatla karşılamak gerektiğini gösterir. İbnü'l-Cezerî'nin, önceki iki âlimin söz etmedikleri hususlarda bazen aslı esas alan tercihlerde bulunması, bazen de aslın dışına çıkması kendisinin diğer iki âlimden daha fazla bilgiye ulaştığını gösterir ki bugün de yeni bilgilere ulaşma ihtimalinin devam ettiğini düşünmek mümkündür. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin bu konularda uyulması gereken bir pozisyonunda bulunduğu hususu tartışmalıdır. Yine de onun bu tercihleri özellikle sonraki mushaflardaki imlayı anlamamız bakımından yardımcı olabilecek hususlar içermektedir. Zira İbnü'l-Cezerî imla konusunda da otorite kabul edildiğinden görüş ve tercihlerinin kıraat âlimlerini etkilediği ve bu sayede mushaflara yansıdığı düşünülebilir. Yine bu husus gösteriyor ki bugünkü Medine Mushafı'nın sonunda ifade edilen "Bu mushafın her bir kelimesi Hz. Osman Mushaflarından birisine mutlaka uygundur." iddiası ilmî bir temele dayanmayan zayıf bir iddiadır. Çünkü bu Mushaf'ın esas aldığı kaynaklar arasında İbnü'l-Cezerî'nin tercihlerini

yansıtacak bir kaynak bulunmamaktadır. Dolayısıyla resmu'l-mushaf konusu aslında rivayete dayalı bir bilgi alanıdır, bu konuda tercihlerin yeri sadece uygulamaya dönüktür. Bunların da Hz. Osman Mushaflarına uygun düşüp düşmeme ihtimali vardır. Öyleyse geçmişteki veya günümüzdeki hiçbir mushafın böyle bir iddiası kabul edilebilir bir iddia değildir. En basitinden, Hz. Osman Mushafi'nda hemze yazılmamıştır, birisi hemze suretinde olan iki elif bir kelimedede peş peşe geldiğinde de sadece bir tane elif yazılmıştır; böyle bir yazılışa şahit olan kişinin birinci elif mi, yoksa ikinci elif mi hazfedilmiştir; bunu yazıdan çıkarması asla mümkün değildir. Böyle bir yerde tercihlerin söz konusu olduğu çok açıktır. Tercihin bulunduğu yerde de zan ve ihtiyat esastır. Ayrıca Ebû Dâvûd ve diğer ulema, bazı kelimelerin yazımında rivayetlerin ihtilaf etmesi sebebiyle katiplerin iki farklı şekilden birini tercih etmekte muhayyer olduklarını belirtmiştir. Böyle bir belirsizlik ortamında yukarıdaki iddia ispatlanabilir olmaktan uzak bir iddia olarak kalmaktadır.

Öte yandan bu âlimlerin hiçbirisi Hz. Osman Mushaflarından herhangi birisini görerek bu eserlerini yazmamıştır. Bu mushafların akıbeti de bilinmemektedir. Hz. Osman Mushafi'nı gördüğünü söyleyenlerin sözleri de ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü bu zevatın gördüğü herhangi bir kadim mushafı Hz. Osman Mushafi olarak nitelendirmesi mümkündür. Çünkü kimse bu mushaflar hakkında uzman değildir. Nitekim bugün Emevîler döneminden kalma bazı mushaflarda Hz. Osman Mushafi ibaresi vardır. Ama yeni araştırmalar bu mushafların Hz. Osman Mushaflarından birisi olmadığını ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Cezerî'nin tek kaldığı tercihler de söz konusudur. Bu tercihlerin kadim kaynaklarda bulunması muhtemeldir. Sayın Âbidî, İbnü'l-Cezerî'nin bu ilim dalında imam olması hasebiyle bu tercihlerin alınması gerektiğini belirtmiştir ki bu gerekçe sağlıklı bir gerekçe olamaz. Çünkü diğerleri de bu konuda imamdır ve bu konuda susmuşlar ise demek ki kaide nasıl yazılmasını gerektiriyor ise öyle yazılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu konudaki sağlıklı yaklaşım, bu tercihlerin dikkate alınıp değerlendirilmesi ve bu tercihleri destekleyecek deliller bulunduğu anda uygulanmasıdır.

Öte yandan İbnü'l-Cezerî'nin gerek Mushafi'ndaki gerekse *el-Beyân*'ındaki tercihlerinin Medine Mushafi ile mukayesesi de faydalı olacaktır. Böylece Medine Mushafi'nın "Bu Mushaf'ın her bir kelimesi Hz. Osman Mushaflarından birisine muvafıktır." iddiasının sağlam bir delili bulunup bulunmadığı da anlaşılacaktır.

6. Sure başlıklarının yazımı

Sure başlıklarının mushaflarda yazılıp yazılmaması hicretin ilk bir iki asrında ihtiyatla karşılanan bir meseledir. Sonraki ulemanın sure başlıklarının boş bırakılması veya doldurulması meselesinde aleyhte bir görüş beyan ettiği görülmemiştir. İbnü'l-Cezerî Mushafı da, sure başlıklarının doldurulup doldurulmaması yönüyle değil de hangi bilgilerle doldurulmuş olduğu açısından önem taşır. Çünkü mushaflarda sure başlıklarında bazı bilgilerin verilmesi artık gelenek hâline gelmiştir ve bu bilgilerin yazılı olmadığı mushaf yoktur. Mesele hangi bilgilere yer verildiğidir. Mesela bugün Türkiye'de basılan mushaflarda sure başlıklarında sure ismi, nüzul dönemi ve ayet adedi bilgilerine yer verilir iken Arap dünyasında basılan mushaflarda sadece sure ismi yazılmaktadır. Bu açıdan İbnü'l-Cezerî Mushafı Türkiye'de basılan mushaflardaki uygulamaya yakın durmaktadır.

Yine ilk asırlarda nokta ve hareke koymanın hoş karşılanmadığı yönünde görüşler vardır. Keza Halil b. Ahmed tarzı hareketler yerine nokta tarzı harekeyi uygun görenler vardır. Lakin bu tür uygulamalar istikrar kazandıktan sonra kimse kelimelerin nokta veya harekesini mushaftan tecrid etmek gerektiği yönünde görüş beyan etmemiş, mushaflarda da böyle bir uygulamaya gidilmemiştir.

SONUÇ

Sonuç olarak ulema mushaflarının hem mushaf tarihi açısından bize sunacağı özellikler yönüyle hem de mushaf imlasının aldığı şekil yönüyle önemi açıktır. Kıraat ilminin 14'üncü yüzyıldaki en önemli ismi olan İbnü'l-Cezerî'nin kişisel Mushafı da bu yönlerden bize ışık tutacak özellikler taşımaktadır. Ne var ki bu Mushaf'ın günümüze ulaşmış ulaşmadığının bilinmemesi bizim açımızdan ciddi bir kayıptır. Öte yandan bu Mushaf'tan kopya edilen ikincil derecedeki bir mushafın Arakâti tarafından görülerek imla özelliklerinin günümüze intikal ettirilmiş olması, bu kaybı bir ölçüde ortadan kaldırmıştır. Mushaf tarihinin Hz. Osman sonrası dönemlerine ait bilgilerin son derece kısıtlı olması, buna karşın kütüphanelerimizde mushaf tarihi açısından incelenmeyi bekleyen binlerce mushafın bulunması akademik camia açısından "Ol mâhîler ki deryâ içredür deryâyı bilmezler." deyişini hatırlatmaktadır.

BEŞİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK

02 KASIM 2018
(16.00 – 18.00)

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN İHTİLAF KONUSU MESELELERİ İNCELEME YÖNTEMİ

Dr. Eymen Rüşdi SUVEYD*

من الواضح أنه توجد في كُلِّ علمٍ مسائلٌ خِلَافِيَّةٌ، والخلافُ فيها يعودُ إلى أسبابٍ كثيرةٍ، منها: عدمُ دِقَّةِ العباراتِ في بعضِ المؤلِّفاتِ، أو غُمُوضُها، أو سهوُ من المصنِّفِ، أو التباسُ مسألةٍ بأخرى، أو غيرُ ذلك.

وحينَ يؤلَّفُ عالمٌ في علمٍ من العلومِ لا بُدَّ له من التعاملِ مع هذه المسائلِ وَفْقَ منهجٍ واضحٍ مُطَرِّدٍ.

ومن خلالِ عملي في كتابِ النَّشْرِ حاولتُ أن أرسِمَ الخطوطَ العريضةَ لَمَنهجِ الإمامِ الجزريِّ في تحقيقِ مسائلِ الخلافِ، ولا شكَّ أنَّ هذا المنهجَ يُعتَبَرُ نِبْرَاساً لنا في تحقيقِ ما يُماثلُ من المسائلِ، وهذه خُلاصَةُ ما رصدتُهُ من ذلك:

1. تصحيحُ ما يُعطيه ظاهرُ عبارةٍ لمصنِّفٍ في أحدِ كتبه، وذلك من خلالِ نَصِّهِ الواضحِ في أحدِ كتبه الأخرى، أو من خلالِ نَصِّ واضحٍ لشيخه في هذا الإسنادِ: قالَ الإمامُ الجزريُّ: «لا يجوزُ مَدُّ: ﴿شَيْءٌ﴾ لحمزةً - حيثُ قُرئَ به - إِلَّا مَعَ السكْتِ: إمَّا على لامِ التعريفِ فقط، أو عليه وعلى المنفصل¹، وظاهرُ التبصرةِ المدُّ على ﴿شَيْءٌ﴾ لخِلَافِ مَعَ عدمِ السكْتِ المطلقِ حيثُ قالَ: وذكرَ أبو الطيّبِ مَدُّ: ﴿شَيْءٌ﴾ في روايتيه، وبه أَخَذَ انتهى².

* Emekli Öğretim Üyesi/Suriye

1 قوله: «وعلى المنفصل» أي: على المفصول، نحو: ﴿مَنْ آمَنَ﴾.

2 التبصرة ص 419.

ولم يتقدّم السكتُ إلّا لخلفٍ وحده في غير: ﴿شَيْءٌ﴾ فعلى هذا يكون مذهبُ أبي الطيّب المدّ عن خلادٍ في ﴿شَيْءٌ﴾ مع عدم السكتِ، وذلك لا يجوز؛ فإنّ أبا الطيّب المذكور هو ابنُ غلبون صاحبُ كتابِ الإرشادِ، ولم يذكُر في كتابه مدّ: ﴿شَيْءٌ﴾ لحمزة إلّا مع السكتِ على لام التعريف، وأيضاً فإنّ مدّ ﴿شَيْءٌ﴾ قائم مقام السكتِ فيه؛ فلا يكون إلّا مع وجه السكتِ، وكذا قرأنا، والله تعالى أعلم» اهـ³.

وقال أيضاً: «ظاهرُ عبارة التيسير في ﴿هُدَايَ﴾ في البقرة [38] وطه [123] ﴿وَمَحْيَايَ﴾ في الأنعام [162] و﴿مَثْوَايَ﴾ في يوسف [23] الفتح لورش من طريق الأزرق؛ وذلك أنّه لمّا نصّ على إمالتها للكسائيّ من رواية الدوريّ عنه في الفصل المختصّ به وأضاف إليه ﴿رُءْيَاكَ﴾⁴ نصّ بعد ذلك على إمالة ﴿رُءْيَاكَ﴾ بينَ بينَ لورش وأبي عمرو دون الباقي، وقد نصّ في باقي كتبه على خلاف ذلك، وصرّح به نصّاً في كتاب الإمامة⁵، وهو الصواب، خلافاً لمن تعلق بظاهر عبارته في التيسير» اهـ⁶.

2. منهجه فيما يذكّره بعض المصنّفين من باب الحكاية، ومنه ما حكاه الداني في التيسير من إمالة أبي عثمان الضرير لـ ﴿يُورِي﴾ و ﴿فَأُورِي﴾ في المائدة الآية 31، وليس من طُرّقه في التيسير:

قال الجزريّ: «وأما ذكر الشاطبيّ - رحمه الله - لـ ﴿يُورِي﴾ و ﴿فَأُورِي﴾ في المائدة [31] فلا أعلم له وجهاً سوى أنّه تبع صاحب التيسير حيث قال: وروى [لي]⁷ الفارسيّ عن أبي طاهر عن أبي عثمان سعيد بن عبد الرحيم الضرير عن أبي عمر عن الكسائيّ أنّه أمال ﴿يُورِي﴾ و ﴿فَأُورِي﴾ في الحرفين في المائدة، ولم يروه غيره [عنه] قال: وبذلك أخذ - يعني أبا طاهر - من هذا الطريق وغيره، ومن طريق ابن مجاهد بالفتح انتهى⁸.

3 النشْرُ الفقرة 1603.

4 يوسف 5.

5 انظر المُوضِح لمذاهبِ الفُراء في الفتح والإمالة للداني ص 350.

6 النشْرُ الفقرة 2025.

7 تكملة من التيسير، وكذا ما بعدها.

8 هكذا عزا الإمام الجزريّ هذا النصّ إلى التيسير، وقد تصوّف فيه، ونصّ التيسير هو قول الداني: «وبذلك أخذ من هذا الطريق، وقرأت من طريق ابن مجاهد بالفتح» اهـ (ص 50) وفي نسخة

وهو حكاية أراد بها الفائدة على عادته، وإلا فأني تعلّق لطريق أبي عثمان الضرير بطرق التيسير؟! ولو أراد ذكر طريق أبي عثمان عن الدوريّ لذكرها في أسانيد» اهـ⁹.

3. منهجه فيمن انفرد بذكر مسألة، وقد أسندها عن أحد الأئمة، ولم ينص عليها ذلك الإمام في كتبه:

قال الإمام الجزري عن قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ﴾ وهو في الأحزاب الآية 53: «وانفرد الحافظ أبو العلاء عن النهراني عن عيسى بن وردان عن أبي جعفر بإماليته بين اللفظين، لم يروه غيره -والله تعالى أعلم- مع أنه لم يسندها إلا عن أبي العزّ، ولم يذكرها أبو العزّ في شيء من كتبه» اهـ¹⁰.

4. منهجه فيما جاء مجملاً في أحد كتابي مصنف، ومفضلاً في كتابه الآخر:

قال الإمام الجزري عما نسب لأبي شعيب الشوسي من إمالة فتحة الراء في ﴿رَاء﴾ فضلاً عن إمالة فتحة الهمزة: «وقول صاحب التيسير: وقد روي عن أبي شعيب مثل حمزة¹¹: لا يدل على ثبوته من طريقه؛ فإنه قد صرح بخلافه في جامع البيان فقال: إنه قرأ على أبي الفتح في رواية الشوسي من غير طريق أبي عمران موسى بن جرير فيما لم يستقبله ساكن وفيما استقبله إمالة فتحة الراء والهمزة معاً¹²» اهـ¹³.

5. تصحيح فهم خاطئ من الشاطبي لكلام الداني، فيما يتعلّق بذكر الخلاف في إمالة الهمزة لشعبة في ﴿رَاء﴾ الذي بعده ساكن، نحو: ﴿رَاءَ أَلْقَمَر﴾:

مخطوطة من التيسير في الظاهرية: «وقرأت من طريق ابن مجاهد بالفتح في الحرفين» اهـ. وفي طبعة التيسير تحقيق أ. د. حاتم الضامن ص 182: «وقد قرأتهما من طريق ابن مجاهد بالفتح» اهـ، يعني: بهما ﴿يُورِي﴾ و ﴿فَأُورِي﴾.

أقول: بمقارنة نص التيسير ونقل ابن الجزري له يتبيّن ما يلي:

1. أن الأخذ بالإمالة لهذين الحرفين من طريق أبي عثمان هو الداني، وليس أبا طاهر.
2. ليس في نص التيسير كلمة «وغيره» فيما عزاه الجزري بقوله: «من هذا الطريق وغيره».
3. أن الأخذ بالفتح لهذين الحرفين من طريق ابن مجاهد هو الداني، والله أعلم.

9 النشر الفقرة 1983.

10 النشر الفقرة 2000.

11 انظر التيسير ص 104.

12 جامع البيان 2/134 (الطبعة التركية).

13 النشر الفقرة 2008.

قال الإمام الجزري: «فأما إمالة الهمزة عن أبي بكر: فإنما رواه خَلَف عن يحيى بن آدم عن أبي بكر حسبما نص عليه¹⁴ في جامعِهِ حيث سَوَى في ذلك بين ما بعده متحرِّكٌ وما بعده ساكنٌ.

ونص في مُجرِّده¹⁵ عن يحيى عن أبي بكر الباب كُلِّه بكسرِ الراءِ، ولم يذكُر الهمزة.

وكان ابنُ مجاهدٍ يأخذُ من طريقِ خَلَفٍ عن يحيى بإمالتِهِما، ونصَّ على ذلك في كتابهِ، وخالفه سائرُ الناس؛ فلم يأخذوا لأبي بكرٍ من جميعِ طُرُقهِ إِلَّا بِإِمَالَةِ الراءِ وفتحِ الهمزة، وقد صحَّحَ أبو عمرو الدانيُّ الإمالةَ فيهِما¹⁶، يعني من طريقِ خَلَفٍ، حسبما نصَّ عليه في التيسيرِ، فحسبَ الشاطبيُّ أنَّ ذلك من طريقِ كتابهِ فحكى فيه خلافاً عنه.

والصوابُ: الإقتصارُ على إمالةِ الراءِ دونَ الهمزة من جميعِ الطُّرُق التي ذكرناها في كتابنا، وهي التي من جُمَلِها طُرُقُ الشاطبيَّةِ والتيسيرِ.

وأما من غيرِ هذه الطُّرُق فإنَّ إمالتَهُما لم تصحَّ عندنا إِلَّا من طريقِ خَلَفٍ حسبما حكاه الدانيُّ وابنُ مجاهدٍ فقط، وإلا فسائرُ مَنْ ذكرَ روايةَ أبي بكرٍ من طريقِ خَلَفٍ عن يحيى لم يذكُرْ غيرَ إمالةِ الراءِ وفتحِ الهمزة، ولم يأخذ بسوى ذلك» اهـ¹⁷.

6. تقييدُ ما أطلقه بعضُ المصنِّفين بما قيَّده الثَّوَاةُ، والرجوعُ إلى ما عليه الجُمهورُ:

14 كُتِبَ في هامش (أ) هنا كلمة: «الداني» وهو خطأ، كما ستعلمه قريباً.

15 هكذا نسب الجزريُّ هنا -تبعاً للداني- كتابي الجامع والمُجرَّد لخلف، إلا أنَّه نسبهما في غايةِ النهاية (2/143) لأبي جعفرٍ محمد بن سَعْدَانَ (ت 231 هـ) ولم يذكُرهما في ترجمةِ خلف، وانظر جامع البيان 131-130/2 (الطبعة التركِيَّة).

أقول: باستقراءِ جامع البيان استنبطتُ أنَّ عبارتي (الجامع) و(المُجرَّد) عندَ الداني ليستا بالضرورة علمين لكتابين معيَّنين، بل كُلُّ كتابٍ فيه عدَّةُ قراءاتٍ فهو عنده (جامع) وكلُّ كتابٍ خُصَّصَ لقراءةٍ واحدةٍ فهو عنده (مُجرَّد) والله أعلم.

16 انظر التيسير ص 104.

17 النشرُ الفقرة 2013.

قال الإمام الجزري: «وَأَجْمَعُوا أَيضًا عَلَى تَقْيِيدِ رُؤُوسِ الْآيِ أَيضًا بِالشُّوْرِ
الإحدى عَشْرَةَ المذكورة، إِلَّا ما انفردَ صاحبُ العُنُونِ بِإِطْلَاقِهِ فِي جَمِيعِ رُؤُوسِ
الْآيِ، وَعَلَى هَذَا يَدْخُلُ ﴿وَزِدْنَهُمْ هُدًى﴾ فِي الْكَهْفِ [13] ﴿وَمَثَّوْنَكُمْ﴾ فِي الْقِتَالِ
[محمّد 19] فِي هَذَا الْإِطْلَاقِ.

وقد كَانَ بَعْضُ شَيْوخِنَا الْمَصْرِئِينَ يَأْخُذُ بِذَلِكَ، وَالصَّوَابُ تَقْيِيدُهُ بِمَا قَيَّدَهُ الرُّوَاةُ،
وَالرَّجُوعُ إِلَى مَا عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ» اهـ¹⁸.

7. لَا يُقَلَّدُ إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ إِذَا تَرَكَ مَا قَرَأَهُ عَلَى الْمَوْثُوقِ بِهِ مِنْ أَئِمَّتِهِ، وَعَدَلَ
عَنهُ إِلَى رِوَايَةٍ غَيْرِهِ، إِمَّا لِقَوَّتِهَا فِي الْعَرَبِيَّةِ، أَوْ لِسَهُولَتِهَا عَلَى اللَّفْظِ، أَوْ لِقُرْبِهَا عَلَى
الْمُتَعَلِّمِ، نَصَّ عَلَى ذَلِكَ الدَّانِيُّ فِي جَامِعِ الْبَيَانِ (820/3) وَنَقَلَهُ الْجَزْرِيُّ عَنْهُ فِي النُّشْرِ
بِقَوْلِهِ: «وَأَمَّا ﴿النَّاسِ﴾¹⁹ فَاخْتَلَفَ فِيهِ عَنْ أَبِي عَمْرٍو مِنْ رِوَايَةِ الدُّورِيِّ.. قَالَ فِي
جَامِعِ الْبَيَانِ: وَاخْتِيَارِي فِي قِرَاءَةِ أَبِي عَمْرٍو مِنْ طَرِيقِ أَهْلِ الْعِرَاقِ الْإِمَالَةَ الْمُحَضَّةُ
.. وَقَدْ كَانَ ابْنُ مُجَاهِدٍ -رَحِمَهُ اللَّهُ- يُقَرِّئُ بِإِخْلَاصِ الْفَتْحِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ،
وَأَظُنُّ ذَلِكَ اخْتِيَارًا مِنْهُ وَاسْتِحْسَانًا فِي مَذْهَبِ أَبِي عَمْرٍو، تَرَكَ لِأَجْلِهِ مَا قَرَأَهُ عَلَى
الْمَوْثُوقِ بِهِ مِنْ أَئِمَّتِهِ؛ إِذْ قَدْ فَعَلَ ذَلِكَ فِي غَيْرِ مَا حَرَفٍ وَتَرَكَ الْمُجْمَعَ فِيهِ عَنِ
الْيَزِيدِيِّ وَمَالَ إِلَى رِوَايَةِ غَيْرِهِ، إِمَّا لِقَوَّتِهَا فِي الْعَرَبِيَّةِ أَوْ لِسَهُولَتِهَا عَلَى اللَّفْظِ، أَوْ
لِقُرْبِهَا عَلَى الْمُتَعَلِّمِ.. فَإِنْ كَانَ فَعَلَ فِي ﴿النَّاسِ﴾ كَذَلِكَ وَسَلَكَ تِلْكَ الطَّرِيقَةَ فِي
إِخْلَاصِ فَتْحِهِ لَمْ يَكُنْ إِقْرَأُوهُ بِإِخْلَاصِ الْفَتْحِ حُجَّةً يَقْطَعُ بِهَا عَلَى صِحَّتِهِ، وَلَا يُدْفَعُ
بِهَا رِوَايَةُ مَنْ خَالَفَهُ» اهـ²⁰.

8. عِنْدَ عَدَمِ النَّصِّ فِي مَسْأَلَةٍ يُلْجَأُ إِلَى الْقِيَاسِ، كَمَا فَعَلَ الْجَزْرِيُّ فِي مَسْأَلَةِ
الْوَقْفِ عَلَى: ﴿فَرَقَةٍ﴾ لِمَنْ أَمَالَ هَاءَ التَّأْنِيثِ، فَأَجَازَ إِجْرَاءَ الْوَجْهَيْنِ فِي الرَّاءِ التَّفْخِيمِ
وَالْتَرْقِيقِ قِيَاسًا عَلَى: ﴿فَرَقٍ﴾ قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ:

18 النُّشْرُ الْفَقْرَةُ 2034.

19 الْبَقْرَةُ 8 وَغَيْرُهَا.

20 النُّشْرُ الْفَقْرَةُ 2074.

«والقياسُ إجراءُ الوجهين في: ﴿فِرْقَةٍ﴾ حالة الوقفِ لِمَنْ أَمَالَ هَاءَ التَّائِيثِ ولا أعلمُ فيها نصًّا» اهـ²¹.

9. لا يُقْلَدُ إِمَامٌ مِنَ الْأُئِمَّةِ إِذَا خَالَفَ مَا عَلَيْهِ مَجْمُوعُ الْأُئِمَّةِ، كَمَذْهَبِ مَكِّي فِي الْوَقْفِ بِالتَّفْخِيمِ إِنْ وَقِفَ بِالسَّكُونِ عَلَى نَحْوِ ﴿النَّارِ﴾ فِي مَوْضِعِ الْخَفْضِ فِي قِرَاءَةِ وَرِشٍ.

قَالَ الْإِمَامُ الْجَزْرِيُّ: «إِذَا وَقِفْتَ عَلَى نَحْوِ: ﴿الدَّارِ﴾²² وَ﴿النَّارِ﴾²³ .. لِأَصْحَابِ الْإِمَالَةِ فِي نَوْعِهَا رَقَّقْتَ الرَّاءَ بِحَسَبِ الْإِمَالَةِ.

وَشَدَّ مَكِّي بِالتَّفْخِيمِ لَوْرِشٍ مَعَ إِمَالَةٍ بَيْنَ بَيْنٍ، فَقَالَ فِي آخِرِ بَابِ الْإِمَالَةِ فِي الْوَقْفِ لَوْرِشٍ - بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ أَنَّهُ يَخْتَارُ لَهُ الرُّومَ - قَالَ مَا نَصُّهُ: إِذَا وَقِفْتَ لَهُ بِالْإِسْكَانِ وَتَرَكْتَ الْإِخْتِيَارَ وَجَبَ أَنْ تُغْلِظَ الرَّاءَ؛ لِأَنَّهَا تَصِيرُ سَاكِنَةً قَبْلَهَا فَتَحَةً. قَالَ: وَيَجُوزُ أَنْ تَقَفَّ بِالتَّرْقِيقِ كَالْوَصْلِ لِأَنَّ الْوَقْفَ عَارِضٌ وَالْكَسْرَ مَنَوِيٌّ²⁴.

وَقَالَ فِي آخِرِ بَابِ الرَّاءِ: فَأَمَّا ﴿النَّارِ﴾ فِي مَوْضِعِ الْخَفْضِ فِي قِرَاءَةِ وَرِشٍ فَتَقَفَّ إِذَا سَكَنْتَ بِالتَّغْلِيظِ، وَالْإِخْتِيَارُ أَنْ تَرُومَ الْحَرَكَةَ فَتُرْقِّقَ إِذَا وَقِفْتَ انْتَهَى²⁵.

وَهُوَ قَوْلٌ لَا يُعَوَّلُ عَلَيْهِ، وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ، بَلِ الصَّوَابُ التَّرْقِيقُ مِنْ أَجْلِ الْإِمَالَةِ سِوَاءَ أَسَكَنْتَ أَمْ رُمْتَ، لَا نَعْلَمُ فِي ذَلِكَ خِلَافًا، وَهُوَ الْقِيَاسُ، وَعَلَيْهِ أَهْلُ الْأَدَاءِ» اهـ²⁶.

10. إِذَا ظَهَرَ لِأَحَدِ الْمُقَرَّرِينَ فَهَمٌّ فِي مَسْأَلَةٍ لَمْ يَقْرَأْ هُوَ بِهَا، وَلَا هِيَ مَنْصُوصَةٌ عَنِ الْأُئِمَّةِ الْمُعْتَبَرِينَ فَلَا اعْتِبَارَ بِذَلِكَ، وَلَا يُقْلَدُ هَذَا الْمُقَرَّرُ فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بِرَأْيِهِ.

قَالَ الْإِمَامُ الْجَزْرِيُّ: «وَقَالَ الْأَسْتَاذُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْوَاسِطِيُّ فِي كِتَابِهِ الْكَنَزِ فِي الْقِرَاءَاتِ الْعَشْرِ: فَإِنْ أَتَى - يَعْنِي اسْمَ ﴿اللَّهِ﴾ - بَعْدَ حَرْفٍ مَرَّقٍ

21 النشْرُ الْفَقْرَةُ 2221.

22 الْأَنْعَامُ 135 وَغَيْرُهَا.

23 الْبَقَرَةُ 39 وَغَيْرُهَا.

24 التَّبَصُّرَةُ ص 401.

25 التَّبَصُّرَةُ ص 414.

26 النشْرُ الْفَقْرَةُ 2232.

لا كسرة فيه نحو: ﴿ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ﴾ في قراءة من رَقَّ فليس إلَّا التفخيم، وإن كان بعد إمالة كقوله تعالى: ﴿حَتَّى نَرَى اللَّهَ﴾²⁷ ففيه وجهان، انتهى²⁸.

وهو ممَّا لا يحتاجُ إلى زيادة التنبيه عليه، وتأكيد الإشارة إليه؛ لظهوره ووضوحه، ولولا أنَّ بعض أهل الأداء من أهل عصرنا بلغنا عنه أنَّه رأى تريقَ اسمِ ﴿اللَّهُ﴾ تعالى بعد الراء المُرقَّقة، وأجرى الراء المُرقَّقة في ذلك مجرى الراء المُمالَّة، وبنى أصله على أنَّ الضمَّة تُمالُ كما تُمالُ الفتحة لأنَّ سببويه - رحمه الله - حكى ذلك في (مذغور) و (السُّمر) و (المنقر) واستدلَّ بإطلاقهم على التريق إمالةً، واستنتج من ذلك تريقَ اللام بعد المُرقَّقة، وقطع بأنَّ ذلك هو القياس الذي لا ينبغي أن يُخالف، مع اعترافه بأنَّه لم يقرأ بذلك على أحدٍ من شيوخه، ولكنَّه شيءٌ ظهر له من جهة النظر فاتَّبَعَه؛ لعدم وجود النصِّ بخلافه على ما ادَّعاه، وذلك كُلُّهُ غيرُ مُسلمٍ له ولا مُوافقٍ عليه.. فالواجبُ الرجوعُ إلى ما عليه إجماعُ الأئمة، وسلفُ الأئمة، والله يوفِّقنا جميعًا لفهم الحقِّ واتِّباعه، وسلوك سبيله بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ» اهـ²⁹.

11. الرجوعُ عن الرأي إلى نصٍّ من يوثقُ بعلمه، كقول الجزري في: باب الوقف على مرسوم الخطِّ، عند كلامه على وقف يعقوب بهاء السكت على النون المُشدَّدة من جمع الإناث: «وقد أطلقه بعضهم، وأحسب أنَّ الصواب تقييده بما كان بعد هاءٍ كما مثَّلوا به، ولم أجِدْ أحدًا مثَّلَ بغير ذلك؛ فإنَّ نصَّ على غيره أحدٌ يوثقُ به رجَّعنا إليه، وإلَّا فالأمرُ كما ظهرَ لنا»³⁰ اهـ³¹.

وكذا قوله في الفقرة (2331) عن وقف يعقوب بهاء السكت على المُشدِّد المبيني نحو: ﴿عَلَيَّ﴾ و﴿إِلَيَّ﴾ حيث قال: «والظاهر أنَّ ذلك مقيدٌ بما كان بالياء كما مثَّلنا به ومثَّل به المُثبتون، فإنَّ ثبتَ غير ذلك صيرَ إليه» اهـ.

12. إذا تبيَّن لتلميذ أنَّ شيخه واهمَّ في مسألة ما، فلا يُقلِّده فيها، كقول ابن الجزري عن إثبات ياءين من ياءات الزوائد: «وانفرد فارس بن أحمد من قراءته

27 البقرة 55.

28 انظر الكنز ص 99 (ط دار الكتب العلميَّة).

29 النشر الفقرات 2269-2267.

30 مثال النون المُشدَّدة غير المسبوقه بهاء: ﴿مِنْكُمْ﴾ و﴿فَذَلِكُنَّ﴾.

31 النشر الفقرة 2330.

على السامري عن ابن مجاهد عن قنبل بإثبات الباء في موضعين آخرين، وهما ﴿فَانِ﴾ في الرحمن [26] و ﴿رَاقٍ﴾ في القيامة [27] فيما ذكره الداني في جامع البيان، وقد خالف فيهما سائر الناس.

وكأن الداني لم يرتضه؛ فإنه لم يُعَوَّل عليه في التيسير ولا في غيره، مع أنه أسند رواية قنبل في هذه المؤلفات من هذه الطريق اهـ³².

13. لا يُنسب لساكِت قول، والنصّ يقدم على كلّ حال، ذكر ذلك الإمام الجزري في: باب الوقف على مَوسوم الخطّ، بقوله: «وكلُّ مَنْ لم ينصّ على شيءٍ ممّا ذكرنا فإنه ساكت، ولا يلزم من سكوتِه ثبوت رواية ولا عدمها، والنصّ يقدم على كلّ حال، لا سيّما وقد عضّدها القياس، وصحّ بها الأداء، فوجب الرجوع إليها» اهـ³³.

14. تصحيح ما ذكره تلميذ في كتابه من خلال كتاب أستاذه إن كان التلميذ لم يقرأ تلك الرواية إلا على هذا الأستاذ:

قال الإمام الجزري: «واختصّ أبو جعفر، والأزرق عن ورش بفتح ياء واحدة، وهي: ﴿إِخْوَتِي إِنَّ﴾ في يوسف [100] .. والعجب من الحافظ أبي العلاء كيف ذكر فتحها من طريق التهرّواني عن الأصبهاني³⁴ وهو لم يقرأ بهذه الطريق إلا على أبي العزّ القلانسي، ولم يذكر الفتح أبو العزّ في كتبه» اهـ³⁵.

15. إذا نسب مُصنّف من المصنّفين إلى أحد القراء حكمًا ما، وهّمه فيه الأئمة فلا يؤخذ به:

قال الإمام الجزري: «وذكر ابن شنبوذ عن ورش من طريق الأزرق الحذف في ﴿دَعَانِ﴾ قال الداني: وهو غلطٌ منه³⁶. قلت: قاله [الهذلي] في الكامل ولا يؤخذ به» اهـ³⁷.

32 النشْرُ الفقرة 2338.

33 النشْرُ الفقرة 2358.

34 انظر غاية الاختصار 1/348.

35 النشْرُ الفقرة 2495.

36 جامع البيان 2/69 (الطبعة التركية).

37 النشْرُ الفقرة 2549.

16. قد يُقْبَلُ من المشهورِ الْمُثْقِنِ ما لا يُقْبَلُ من غيره:

قال الجزري: «أما أبو الفتح ابنُ بْدُهْنٍ فهو من الشهرة والانتقانِ بِمَحَلٍّ، ولولا ذلك لم يُقْبَلِ انفرادُه عن الزَيْنَبِيِّ» اهـ³⁸.

17. منهجُه في نقدِ فهمٍ لأبي عمرو الدانيّ لعبارة ابنِ ذَكْوَانَ في كتابه، ترجمَ بها عن وصلِ همزة: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ﴾ في الصّافَاتِ 123:

قال الإمام الجزري: «وبه [أي بوصلِ الهمزة]

قال: وهو الصحيحُ عن ابنِ ذَكْوَانَ. قال: والوصلُ غيرُ صحيحٍ عنه؛ وذلك أنْ ابنَ ذَكْوَانَ تَرَجَّمَ عن ذلك في كتابه: (بغيرِ همزٍ).. فتأَوَّلَ ذلك عَامَّةُ البَغْدَادِيِّينَ - ابنُ مجاهدٍ والنَّفَّاسُ وأبو طاهرٍ وغيرُهم - أنَّه يعني همزَ أَوَّلِ الاسمِ وسَطَّروا ذلك عنه في كُتُبِهِمْ، وأخذوا به في مذهبِهِمْ على أصحابِهِمْ.

قال: وهو خطأٌ مِنْ تأويلِهِمْ، وَوَهْمٌ مِنْ تقديرِهِمْ، وذلك أنْ ابنَ ذَكْوَانَ أرادَ بقوله: (بغيرِ همزٍ) لا تُهمَزُ الألفُ التي في وَسَطِ هذا الاسمِ كما تُهمَزُ في كثيرٍ من الأسماءِ نحو: (الكأسِ) و﴿الرَّأْسِ﴾³⁹ و﴿أَلْبَاسِ﴾⁴⁰ و(الشَّانِ) وما أشبهه، فقال: (غيرَ مهموزٍ) ليرفع الإشكالَ، ويُزيلَ الالتباسَ، ويدلُّ على مُخالفتِهِ الأسماءَ المذكورةَ التي هي مهموزةٌ، ولم يُردْ أنَّ همزةَ أَوَّلِهِ ساقطةٌ.

قال: والدليلُ على أنَّه لم يُردْ ذلك وأنَّه أرادَ ما قلناه: إجماعُ الآخِذِينَ عنه مِنْ أهلِ بلدِهِ والذين نَقَلُوا القراءةَ عنه وشاهدوه مِنْ لَدُنْ تَصَدُّرِهِ إلى حينِ وفاته وقاموا بالقراءةِ [بُعَيْدَهُ] على تحقيقِ الهمزةِ المُبتدأَةِ في ذلك، وكذلك مَنْ أخذَ عنهم إلى وقتنا هذا⁴¹.

38 النسخُ الفقرة 2804.

39 مريم 4.

40 البقرة 177 وغيرها.

41 جامع البيان 371-370/2 (الطبعة التركية).

أقول: أصلُ هذا الكلام الذي نقله الجزري عن الدانيّ هو لعبيدِ المنعمِ ابنِ غُلبونٍ في كتابهِ الإرشادِ (اللوحة 133/أ) ونُصِّه: «وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ فلا خلافٌ فيه عن القُرَّاءِ أنَّه بهمزة قبل اللام، وإنَّما وَهَمَ مَنْ وَهَمَ في هذا وغلطَ من غلطَ لأنَّه وقعَ في كتابِ ابنِ ذَكْوَانَ:

قلت: وهذا الذي ذكره الحافظ أبو عمرو مُتَّجِهٌ وظاهره مُحْتَمِلٌ لو كانت القراءة تؤخذ من الكُتُبِ دُونَ المُشَافَهَةِ، وإِلَّا إذا كانت القراءة لا بُدَّ فيها من المُشَافَهَةِ والسَّماعِ فَمِنَ البعيدِ تَواطُؤُ مَنْ ذَكَرْنَا مِنَ الأئمَّةِ شرقاً وغرباً على الخطِ في ذلك وتلقِّي الأئمَّةِ ذلك بالقبولِ خلفاً عن سلفٍ من غير أصلٍ.

وأما قوله: إِنَّ إجماعَ الآخِذِينَ عنه مِنْ أَهْلِ بِلَدِهِ على تحقيق هذه الهمزة المُبتدأَةِ؛ فقد قَدَّمْنَا النِّقْلَ عَنْ أئمَّةِ بِلَدِهِ على وَصْلِ الهمزة، والناقلون عنهم ذلك مِمَّنْ أثبت أبو عمرو لهم الحفظَ والضبطَ والإِتقانَ، ووافَقَهُمْ مَنْ ذَكَرَ عَنِ ابْنِ ذَكْوَانَ وهشامٍ جميعاً.

بل ثبتَ عِنْدَنَا ثبوتاً قطعياً أَخَذُ الدانِيّ نَفْسَهُ بهذا الوجهِ، وصَحَّحْتُ عِنْدَنَا قِراءَةَ الإمام⁴² الشاطبيّ - رَحِمَهُ اللهُ - بذلك على أَصْحَابِ أَصْحَابِهِ، وَهُمْ مِنَ الثِّقَةِ والعدالةِ والضبطِ بِمَكَانٍ لا مَزِيدَ عَلَيْهِ، حَتَّى إِنَّ الشاطبيّ سَوَّى بَيْنَ الوجهَيْنِ جَمِيعاً عِنْدَهُ فِي إِطْلَاقِهِ الخِلافَ عَنِ ابْنِ ذَكْوَانَ، وَلَمْ يُشِرْ إِلَى تَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا وَلَا ضَعْفِهِ⁴³ كما هي عَادَتُهُ فيما لَمْ يَبْلُغْ فِي الضَّعْفِ مَبْلَغَ الوَهْمِ والغَلَطِ؛ فَكَيْفَ بِمَا هُوَ خَطَأً مُحَضّاً! وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

والدليلُ على أَنَّ الوَهْمَ مِنَ الدانِيّ فيما فَهَمَهُ: أَنَّ ابْنَ ذَكْوَانَ لو أَرَادَ هَمْزَ الألفِ التي قَبْلَ السِّينِ لَرَفَعَ الإِلْبَاسَ⁴⁴ - كما ذَكَرَهُ - لَمْ يَكُنْ لَذِكْرِ ذَلِكَ والنِّصِّ عَلَيْهِ فِي هَذَا الحَرْفِ - الذي هُوَ فِي سُورَةِ الصَّافَّاتِ - فَائِدَةً؛ بَلْ كَانَ نَصُّهُ عَلَى ذَلِكَ فِي سُورَةِ الأَنْعَامِ عِنْدَ أَوَّلِ وَقُوعِهِ [85] هُوَ الْمُتَعَيِّنُ، كما هي عَادَتُهُ وعَادَةُ غَيْرِهِ مِنَ

(بغير همز) وهو يريد: أَنَّهُ بغيرِ هَمْزٍ بَيْنَ الياءِ والسِّينِ؛ لِثَلَا يَهْمَزُهُ أَحَدٌ كما يَهْمَزُ الأَسْمَاءُ نَحْوَ الكَأْسِ والرَّاسِ وَالْبَاسِ وما كَانَ مِثْلَهُ، فَظَنَّ ابْنُ مُجَاهِدٍ وَغَيْرُهُ أَنَّهُ بغيرِ هَمْزٍ فِيهِ جَمْلَةٌ، وَلَيْسَ كما ظَنُّوا. قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ: وَكَذَلِكَ قَرَأْتُ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ ذَكْوَانَ وَهشامٍ كما يَقْرَأُ الجَماعَةُ مِنَ القُرَّاءِ لا فَرْقَ بَيْنَ قِراءَتِهِ وقِراءَةِ غَيْرِهِ.

قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ: قَالَ لِي أَحْمَدُ بْنُ بِلَالٍ المَقْرئُ: إِنَّهُ كَذَلِكَ قَرَأَ فِي الرَّوَائِثَيْنِ.

قَالَ: وَسَأَلْتُ جَمِيعَ التَّالِينَ بِحَرْفِ الشَّامِثِينَ فَمَا عَرَفُوا غَيْرَ الهمزِ. وَبِالْهمزِ أَخَذُ.

وَلَا يَعْرِفُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ غَيْرَ الهمزِ، وَهُوَ عِنْدَهُمْ لا خِلافَ فِيهِ مِثْلُ الجَماعَةِ» اهـ.

42 «الإمام» من (أ) (ز).

43 فِي (ز) (أ) (ش): وَلَا ضَعْفَهُ.

44 فِي (ظ): إلباس.

الأئمة والقراء، ولَمَّا كان أَخْرَجَهُ إلى الحرف الذي وقع الخلاف في وصلِ همزته الأولى، والله تعالى أعلم» اهـ⁴⁵.

18. منهجه فيما إذا انفرد واحد من طلاب إمام بمسألة لم يذكرها زملاؤه، مثال ذلك انفرد أبي الفتح فارس بن أحمد عن السامري بقصر: ﴿ءَانْفًا﴾ في سورة سيدنا محمد ﷺ الآية 16:

قال الإمام الجزري: «فروى الداني من قراءته على أبي الفتح عن السامري عن أصحابه عن أبي ربيعة⁴⁶ [﴿ءَانْفًا﴾] بقصر الهمزة⁴⁷.

وقد انفرد بذلك أبو الفتح؛ فكل أصحاب السامري لم يذكروا القصر عن البري. وأصحاب السامري - الذين أخذ عنهم من أصحاب أبي ربيعة - هم: محمد بن عبد العزيز بن الصباح، وأحمد بن محمد بن هارون بن بكرة، ومنهم سلامة بن هارون البصري صاحب أبي معمر الجمحي صاحب البري: فلم يأت عن أحد منهم قصر، وعلى تقدير أن يكونوا رَوَوْا القصر فلم يكونوا من طرق التيسير، فلا وجه لإدخال هذا الوجه في طرق الشاطبية والتيسير» اهـ⁴⁸.

19. إذا تبين لراو غلط من هو أعلى منه من الرواة لا يلزمه رواية ذلك عنه إلا على سبيل البيان:

قال الإمام الجزري: «واختلَفَ عن قُنْبُلٍ في: ﴿أَن رَّأَاهُ اسْتَعْنَى﴾ [7]:

فروى ابن مجاهد وابن شبنوذ وأكثر الرواة عنه ﴿رَأَاهُ﴾ بقصر الهمزة من غير ألف⁴⁹ .. إلا أن ابن مجاهد غلط قُنْبُلًا في ذلك⁵⁰ فربما لم يأخذ به، وزعم أن الخُزاعي رواه عن أصحابه بالمد⁵¹.

45 الشُر الفقرتان: 4044، 4043.

46 لم ينتق الجزري من كُتِب الداني طريقًا بهذا الإسناد إلى البري، فهو خارج عن النشر.

47 انظر: التيسير ص 200، وجامع البيان 2/411 (الطبعة التركية) كلاهما للداني.

48 الشُر الفقرة 4222.

49 بزنة: رعه.

50 أي: في القصر، انظر السبعة لابن مجاهد ص 692.

51 الخُزاعي: هو أبو محمد إسحاق بن أحمد، يروي عن عدد من رواة ابن كثير، روى عنه ابن مجاهد، وليس كل ذلك من طرق النشر.

وردَّ الناسُ على ابنِ مجاهدٍ في ذلك بأنَّ الرِّوايةَ إذا ثَبَتَتْ وجِبَ الأخذُ بِها وإنَّ كانتْ حُجَّتُها في العربيَّةِ ضعيفةً - كما تقدَّمَ تقريرُ ذلك - وبأنَّ الخُزاعيَّ لم يذكُرْ هذا الحرفَ في كتابه أصلاً.

قلتُ: وليس ما رُدَّ به على ابنِ مجاهدٍ في هذا لازماً؛ فإنَّ الراويَ إذا ظنَّ غلطَ المرويِّ عنه لا يلزمه روايةُ ذلك عنه إلَّا على سبيلِ البيان، سواءً أكان المرويُّ صحيحاً أم ضعيفاً؛ إذ لا يلزم من غلطِ المرويِّ عنه ضعفُ المرويِّ في نفسه؛ فإنَّ قراءةَ ﴿مُرْدَفِينَ﴾⁵² بفتح الدالِّ صحيحةٌ مقطوعٌ بها⁵³، وقرأ بها ابنُ مجاهدٍ على قُبُلٍ مع نصِّه أنَّه غلطَ في ذلك، ولا شكَّ أنَّ الصوابَ مع ابنِ مجاهدٍ في ذلك⁵⁴.

وأما كونُ الخُزاعيِّ لم يذكُرْ هذا الحرفَ في كتابه فلا يلزم أيضاً، فإنَّه يَحْتَمِلُ أن يكونَ سألَه عن ذلك، فإنَّه أحدُ شيوخه الذين روى عنهم قراءةَ ابنِ كثيرٍ⁵⁵.

52 الأنفال 9.

53 فهي قراءةٌ نافعٌ وأبي جعفرٍ ويعقوبُ المُتواترةُ عنهم، انظرِ الفقرةَ 3169.

54 انظرِ الفقرةَ 3169.

55 النسرُ الفقرةَ 4568.

“İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN İHTİLAF KONUSU MESELELERİ İNCELEME YÖNTEMİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. Kemal KIDDE*

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين..

وبعد فهذا الذي كتبتّه ليس تعقباً لما خطته أنا مل سيدي فضيلة الأستاذ الدكتور أيمن سويد فالشيخ أبدع فيما كتب وليس لي عليه من تعقب، وإنّي أعتبر هذه الصفحات المتواضعات امتداداً لما بدأ به شيخاً فأنا لم آتي بالجديد سوى بعض التوضيحات لما أطلقه شيخنا أو قيده..

فأقول وبالله التوفيق..

إنّ منهج الإمام ابن الجزري - رحمه الله- في تحقيق مسائل الخلاف أكبر من أن يُحصّر في عشرين قاعدة أو مسألة مع أنّ أكثر المسائل التي ذكرها فضيلة الدكتور تتفق فيما بينها ويمكن لذا كان لازماً في نظري لمن أراد أن يكتب عن منهج ابن الجزري أن يذكر القواعد العامة المطّردة التي مشى عليها ابن الجزري في كتابه النشر مع ذكر جلة من الأمثلة لكل قاعدة وإن اختلفت الأمثلة في بعض الجزئيات، من هذه القواعد المهمة:

أولاً: التزام ابن الجزري بشرطه وأخصّ بالذكر شرط الشهرة الذي ألزم به نفسه في كتابه النشر، وهو قوله: ”(وقولنا وصح سندها)..“

* Şehit Hama Üniv. Tefsir Kiraat Fak.

فكلّ ما انفرد به أحد الرواة وإن كان من رجال النشر أو كانت الرواية ثابتة في المصادر النثرية فالأصل في الوجه أن يترك ولا يُعمل به لمظنّة الخطأ من الراوي وإن كان ثقة عدلاً.

ثانياً: أن يكون الوجه ثابتاً من الطرق النثرية، لأنّ كتاب النشر كتاب رواية، وقد حصر فيه ابن الجزري مصادره وطرقه، وقد ردّ الكثير من الأوجه لكونها لم تثبت من طرق الشاطبية أو الطيِّبة وإن ثبتت وصحّت من طرق أخرى.

ثالثاً: اعتماده على النصوص والمصادر التي نُقلت منها الرواية لتوثيق الأداء المنقول،

رابعاً: اعتماده على القياس عند عدم النص وغموض الوجه في الأداء لا سيما إن كانت الضرورة اقتضت ذلك

خامساً: اعتماده على المتابعات والشواهد كقول ابن الجزري في المسألة 18.

سادساً: عدم خروجه عن الإجماع

فهذه بعض القواعد العامة في تعامل ابن الجزري مع مسائل الخلاف، ويمكن حصر هذه القواعد إذا اندرجت تحتها جميع المسائل الخلافية وذلك يحتاج إلى دراسة دقيقة ومتأنية لكتاب النشر.

أما ما ذكره فضيلة شيخنا من قواعد، فمعظمها تشترك في قاعدة من القواعد المذكورة آنفاً، وقد جعل بعضها أصلاً وهي لا ترتقي لأن تكون منهجاً مطرداً لابن الجزري لأنّ استنباطه لتلك القاعدة كان على أساس مسألة جزئية وليس على أساس عدد من المسائل تعامل معها ابن الجزري بنفس الكيفية حتّى نجعلها قاعدة ومنهجاً لابن الجزري في تعامله مع مسائل الخلاف.

وقد لاحظت أنّ فضيلة شيخنا يكتفي بقول ابن الجزري من غير أن يعلّق عليه ويستنبط منه وجه الدلالة، لتتجلى القاعدة لدى القارئ،

هذا إجمالاً..

أبدأ أولاً بالعنوان:

العنوان عام وغير دقيق فمسائل الخلاف إذا أطلقت عمت كل خلاف وشاع ذلك في الخلاف الفقهي

ولم يبين من أي كتاب وفي أي فن، فهو أقرب إلى أن يكون حول منهج ابن الجزري في التعامل مع النقول والنصوص التي وردت في مصادر النشر، ولننظر الأرقام (1-2-6-14-16..). والعنوان الدقيق الذي صورته:

منهج الإمام الجزري في تحقيق مسائل الخلاف في علم القراءات من خلال كتابه النشر في القراءات العشر

ثم أشرع الآن في التعليق على القواعد التي ذكرها فضيلة الدكتور أيمن سويد حفظه الله.

1. تصحيح ما يعطيه ظاهر عبارة لمصنّف في أحد كتبه، وذلك من خلال نصّها الواضح في أحد كتبه الأخرى، أو من خلال نصّ واضح لشيخه في هذا الإسناد:

اكتفى فضيلة شيخنا بنقل قول ابن الجزري في هذه المسألة من غير أن يعلّق عليه، وكان الأحرى عليه أن يبيّن أنّ ابن الجزري اعتمد في هذه المسألة على كتاب الإرشاد لأبي الطيّب لتصحيح ما في كتاب التبصرة لمكي القيسي الذي هو تلميذ أبي الطيّب في الرواية فرجع إلى المصدر لتصحيح ما نقله التلميذ . وهذه المسألة تندرج تحت قاعدة الاعتماد على النصوص والمصادر لتوثيق الأداء.

لو أضاف تعليقاً بسيطاً على المسألة لبيان وجه الدلالة لكان أحسن، وكذا لو نقل كلام الداني في غير التيسير لبيّن الاختلاف في عبارات الداني لكان أحق وأولى.

2. منهجه فيما يذكّره بعض المصنّفين من باب الحكاية،

ما ينقله ابن الجزري حكاية لا يُعدّ من الخلاف في نظري، لأنّ الخلاف المعتبر هو ما ينقل على سبيل الرواية لا الحكاية وعليه أرى أنّ هذه القطعة قد حشرت هنا، وإن كان ولا بد من تصور المنهج من خلال الحكاية فالشيخ حفظه الله نقل لنا ما

لم يقبله ابن الجزري على سبيل الحكاية ولم ينقل ما قبله ابن الجزري على سبيل الحكاية والذي أعلمه أن خروج الإمام الداني عن تيسيره في أكثر من 80 موضعاً هو من الحكاية وقد قبلها ابن الجزري كلها إلا القليل.. والله أعلم.

وأضرب مثالا على ذلك الإدغام الكبير ليعقوب من المصباح وقد حكاه عن الأهوازي من المصباح ولم يسنده له.

3. منهجه في مَنْ انفردَ بذكر مسألة، وقد أسندها عن أحد الأئمة، ولم ينصَّ عليها ذلك الإمام في كتبه:

في هذه المسألة تظهر أهمية اعتماده على النصوص بالرجوع إلى المصادر للثبوت من النقل الصحيح، والتزامه بشرط الشهرة واستبعاد كل ما انفرد به بعض الأئمة لمظنة الخطأ في النقل.

والملاحظ أن الدكتور أيمن حفظه الله ذكر منهجاً لابن الجزري على أساس مثال واحد، وهذا لا يكفي إذ لا بد من تكرار الصنيع حتى يقال عنه بأنه هو المنهج الذي سار عليه ابن الجزري في هذا الجنس من المسائل، فلو أضاف مثالين على الأقل.

4. منهجه فيما جاء مجملاً في أحد كتابي مصنف، ومفصلاً في كتابه الآخر:

يشبه الأول.

ثم هذه مسألة لا تختص بابن الجزري بل هو منهج المحققين قاطبة في كل العلوم وهو مقرر في علم أصول الفقه فالمفضل أو المبين مقدم على المجمل، إذ لا يُعقل أن يؤخذ بالمجمل ويُترك المبين.

5. تصحيح فهم خاطئ من الشاطبي لكلام الداني، فيما يتعلق بذكر الخلاف.

هذا عنوان جزئي.

ويمكن إضافة مثال مشهور وهو قول الشاطبي: {وبعضهم يواخذكم} فكون الداني استثناءه في جامع البيان دون التيسير ظن الشاطبي أن التمكين مختلف فيه من طريق الداني، وهو وهم منه رحمه الله لأن الداني نقل الإجماع على استثناءه.

6. تقييدُ ما أطلقه بعضُ المصنِّفين بما قيَّده الرُّواةُ، والرجوعُ إلى ما عليه

الجمهورُ:

القضية هي في انفراد صاحب العنوان بإطلاق الإمالة في جميع رؤوس الآي من جميع السور، خلافاً لغيره وهو خلاف شرطه الذي ألزم به نفسه في النشر أقصد شرط الشهرة، وعلاقة المسألة بالانفراد والشهرة أقوى وأوجه من علاقتها بتقييد المطلق.

7. لا يُقلَّد إمامٌ من الأئمة إذا تركَ ما قرأه على الموثوق به من أئمَّته، وعدلَ

عنه إلى روايةٍ غيره، إمَّا لقوَّتِها في العربيَّة، أو لسهولتِها على اللفظ، أو لقربها على المُتعلِّم،

كان بإمكان فضيلة شيخنا أن يقول بكل بساطة أنَّ منهج ابن الجزري هو إتباع النصوص وتوثيق الرواية من مصادرها، لأنَّ التقليد المطلق لم يكن منهجاً له.

8. عندَ عدمِ النصِّ في مسألةٍ يُلجأُ إلى القياس.

نفي القياس مع النص والرواية لا يلزم منه نفي القياس عند عدم وجود النص، لأنه لا سبيل إلى الحكم إلا بالقياس.

لكن إذا وجد النص فالقياس المنافي له حينئذ يكون ممنوعاً.

ابن الجزري تكلم في نشره عن القياس الممنوع والمشروع وفضيلة شيخنا لم يفصل.

ثم هذا القياس الذي ساقه الشيخ في هذا المثل مردود لأنَّ الممال يختلف عن المكسور في الدرجة، فالقاف في {فرق} مكسورة، وفي {فرقة} ممال، وسبب الكسر أقوى من سبب الإمالة في التريق، فلا يمكن قياس الممال بالمكسور، هذا من جهة، ولم يكن ثمة ضرورة للأخذ بالقياس لأنَّ الاعتماد على القياس عند عدم النص يكون عند الضرورة والحاجة، ولا ضرورة في المسألة، لأنَّ التفخيم وفقاً في {فرقة} لمن أمال الهاء هو المعمول به قاطبة فلا ضرورة في مخالفة الإجماع،

10. إذا ظهر لأحد المقرئين فهم في مسألة لم يقرأ هو بها، ولا هي منصوبة عن الأئمة المعترين فلا اعتبار بذلك، ولا يُقلد هذا المقرئ فيما ذهب إليه برأيه.

قريب من مما سبق في رقم 9 بل هو نفسه.

12- إذا تبين لتلميذ أن شيخه واهم في مسألة ما، فلا يُقلد فيها

هذا ليس منهجاً خاصاً بابن الجزري بل هو منهج كل المحققين قاطبة في جميع العلوم الشرعية وغير شرعية بل هو أساس العلوم كلها.

15- إذا نسب مُصنّف من المصنّفين إلى أحد القراء حكماً ما، ووهّمه فيه الأئمة فلا يُؤخذ به:

هو نفسه ما سبق من مخالفة الإجماع وإنما هو اختلاف عبارة فقط.

وهذه المسألة تدخل في الانفراد، فما كان من ابن الجزري إلا تطبيق شرط الشهرة الذي التزم به في نشره، فكان الحذف خروجاً عن شرطه لا أكثر ولا أقل.

16- قد يُقبل من المشهور المُتّقن ما لا يُقبل من غيره:

هذا من ضوابط الانفرادات وأين تحليل النص ؟

17- منهجه في نقد فهم لأبي عمرو الداني لعبارة ابن ذكوان في كتابه،

لم يبين الباحث منهج ابن الجزري في المسألة سوى نقل كلامه، وهذا نص طويل غير محلل ولم يبين ما هي القواعد المعتمدة في نقده.

وكان الأحرى أن يبين منهجه في تعامله مع المسائل التي هي من نفس الجنس لا أن ينقل المسألة كما نقلت في النشر، ولو كنت في مكان فضيلة شيخنا لقلت: "عدم اعتبار ابن الجزري بقول من خطأ وجهها مشهوراً ومعمولاً به"

18- منهجه فيما إذا انفرد واحد من طلاب إمام بمسألة لم يذكرها زملاؤه،

أين المنهج وما هي قواعده؟

19 - إذا تبين لراو غلط من هو أعلى منه من الرواة لا يلزمه رواية ذلك عنه

إلا على سبيل البيان:

وهذا أيضا سبق في عدم إتباع أوهام القراء وشدوذهم وليس ثم تحليل أو مناقشة للنص.

ولا شك أنّ هذا الصنيع هو صنيع المحققين قاطبة فإن ظهر لهم خطأ الراوي أخذوا بغيره وإن رووا عنه ذلك يَبَيّنوا خطأه، فكل خطأ ذكره ابن الجزري في نشره بيّنه وبيّن قائله مع بيان الصواب فلا تحتاج المسألة إلى مثال قد يصعب استيعابه. والملاحظ بشكل عام أن أكثر هذا البحث غلب عليه النقل يفتقر إلى التحليل والشرح والمناقشة.

جل ما ذكر متداخل ومكرر وهو من اختلاف العبارة ، ولعل جزء معتبرا مما نقله فضيلة شيخنا يتعلق بنقد أوهام القراء وليس بمسائل الخلاف وكيفية تعامل ابن الجزري معها.

ولم يتم فيه بيان منهج الإمام بدقة وهي أمثلة متفرقة لا تعكس منهجا متكامل الحلقات.

العديد من الأمثلة التي استشهد بها فضيلة شيخنا عن منهج ابن الجزري في تحقيق مسائل الخلاف هي أقرب إلى التصحيح لا يمكن أن تكون قاعدة تدرج تحتها العديد من الجزئيات .

كل ما ذكرت من تعقبات لا تزيد البحث إلا جمالا على ما هو عليه من جمال.. وفق الله شيخنا ونفع بعلمه.

تلميذ الشيخ الدكتور أيمن سويد/ كمال قدة الجزائري

XV. YÜZYILDA KIRAAT İLMİNDE İBNÜ'L-CEZERÎ ETKİSİ -KIRAAT VE TEFSİR ESERLERİ BAĞLAMINDA-

Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR*

I. GİRİŞ

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), XIV. yüzyılın son yarısı ile XV. yüzyılın yarısına yakın bir zaman diliminde yaşamış ve ortaya koyduğu eserlerle kıraat ilmi tarihine damgasını vurmuş önemli bir âlimdir. Özellikle kıraat-i seb'â yerine kıraat-i 'aşere sistemini yerleştirmesi, kıraat ilmi için bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. İlim yolculuğunu daha çok Suriye, Mısır, Hicaz, Anadolu, Mâverâünnehîr ve İran coğrafyasında devam ettiren İbnü'l-Cezerî, eserleriyle hem muasır olan ilim erbabı üzerinde etkili olmuş hem de kendisinden sonra günümüze kadar, özellikle kıraat sahasında eser telif edenlere ilham kaynağı olmuştur.

Biz tebliğimizde, İbnü'l-Cezerî'nin XV. yüzyıldaki, yani Bursa'ya gelişinden vefatına kadar ve vefatından sonra yetmiş yılı kapsayan dönemdeki etkisi üzerinde duracağız. İlerleyen asırlarda bu etkinin katlanarak arttığı izahıtan varestedir. Malumdur ki, kendisinden sonraki asırları etkileyen fikirlere sahip büyük müelliflerin, kendi asrındaki etkilerinin ortaya çıkarılması, sonraki asırlara ne derecede etkide bulunduğu ölçülebilmesi açısından önemlidir. Bundan dolayı tebliğimizin, İbnü'l-Cezerî'nin etkisinin ilk hissedildiği XV. yüzyıl ile sınırlandırılmasının, bu çalışmayı daha anlamlı kılacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda çalışmamızda, İbnü'l-Cezerî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine kısaca değinilecek daha sonra kıraat ve tefsir kaynakları üzerinden söz konusu zaman dilimindeki tesiri irdelenecektir.

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı.

II. İBNÜ'L-CEZERİ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında bilgiye, başta kendi eserleri olan *Câmi'u'l-esânid* ve *Gâyetü'n-nihâye* olmak üzere birçok çalışmada rastlamak mümkündür. Bu vesileyle tebliğimizin sınırlarını aşmamak için Cezerî'nin hayatı hakkında bazı önemli noktalara temas etmekle yetinmeyi tercih ettik. Zira, seksen yılı aşkın ömrünün yaklaşık kırk üç yıllık bölümünü Suriye ve Mısır; yedi yıllık bölümünü Anadolu; üç yıllık bölümünü Semerkand; yirmi beş yıllık bölümünü İran; birkaç yılını da Hicaz coğrafyasında geçiren ve birçok âlimden istifade eden İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında özet de olsa bazı kesitlerin sunulması, onun kıraat ilmine olan etkisini tespit etme noktasında son derece önem arz etmektedir.

Asıl adı Muhammed olan İbnü'l-Cezerî'nin künye, ünvan ve nisbesiyle birlikte tam adı, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî şeklindedir.¹ Bunların dışında çeşitli ünvan ve nisbeleri bulunan İbnü'l-Cezerî'nin en yaygın nisbesi Cezerî'dir. Çeşitli görüşler olmakla birlikte bu nisbenin, Şırnak ilinin Cizre ilçesine dayandığı da belirtilmektedir.²

751/1350 yılında, Ramazan ayının 25'inde Şam'da dünyaya gelen İmam Cezerî, ilk Kur'an derslerini babasından almıştır. On üç yaşında hafızlığını tamamlayan Cezerî, tahsil amacıyla 769/1368 tarihinde Mısır'a gidinceye kadar Şam'da bulunan çeşitli âlimlerden hadis ve kıraat dersleri almıştır. Bu süre zarfında döneminin üstatlarından kıraat-i seb'a'ya dair *et-Teyşîr* ve *eş-Şâtıbiyye* kitaplarını okumuş, farklı kıraat imamlarının okuyuşuna göre infirâd³ yöntemiyle Kur'an-ı Kerim'i hatmetmiş; bu yöntemin çok zaman

1 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2: 217; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 147.

2 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 149; Recep Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", *Diyanet Dergisi* 26/4 (1990): 4; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 20: 551.

3 Her kıraatin ve rivayetin müstakil olarak ele alınması ve her birisi için ayrı ayrı hatim yapılması usulüdür. Bu usul, hicri beşinci asra kadar devam etmiştir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırraati'l 'aşr*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Lübnan, 2002), 2: 149; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 100.

alması hasebiyle yine çeşitli hocalardan indirâc⁴ usulüyle kıraat okumaya devam etmiştir. 768/1367 yılında tüccar olan babasıyla beraber hacca giden Cezerî, Mescid-i Nebevî'nin imamı Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlih'ten (ö. 785/1383) kıraat okumuş, bir yıl burada kaldıktan sonra Ramazan ayı başında Mısır'a ilk seyahatini gerçekleştirmiştir. Burada da farklı hocalardan cem' usulüyle kıraat-i seb'a'ya dair dersler almış ve henüz on sekiz yaşında iken ilk eseri olan *et-Tembid fi 'ilmi'Tecvid*⁵ yazmaya muvaffak olduktan sonra 770/1368 yılı başında tekrar Şam'a dönmüştür.⁶

Şam'da bir taraftan Emeviyye Camii'nde kıraat dersleri vermeye başlayan İmam Cezerî, tahsilini ilerletmek için bir yıl sonra ikinci kez Mısır'a gitmiş, İbnü's-Sâîğ'den (ö. 776/1374) 'aşere; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Bağdâdî'den (ö. 781/1379) ise 'aşere yanında İbn Muhaysin (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) kıraatlerini okumuştur. Bu esnada hadis ve fıkıh alanında çeşitli âlimlerden istifade eden Cezerî, kendi ifadesiyle çok bereketli olan bu ikinci Mısır seyahatini tamamlayarak Şam'a dönmüştür.⁷

Emeviyye Camii'ndeki tedris faaliyetlerine tekrar başlayan Cezerî, Şam'daki birçok âlimden çeşitli ilimlere dair icâzet almış ve kendisine fetva yetkisi verilmiştir. Buradaki ilmî faaliyetlerine yedi yıl kadar devam eden İmam Cezerî, üçüncü kez Mısır seyahatine çıkmış, bu seyahatinde kıraat ve hadis ilimlerinin yanında fıkıh, Arap dili ve edebiyatı gibi konulara ağırlık vermiştir. Mısır seyahatinden Şam'a dönen Cezerî, Emeviyye Camii Kubbetün-Nasr'ın altında tekrar ilm-i kıraat tedrisine başlamıştır.⁸

Şam'da uzun yıllar ilmî faaliyetlerini devam ettiren İbnü'l-Cezerî'den istifade edenlerin sayısı hayli fazladır. Kıraat şeyhliği ve müderrislik başta

4 Bütün kıraatlerin ve rivayetlerin cem' edilerek tek bir hatimde toplanmasını ifade eden usuldür. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 149; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 101.

5 Cezerî söz konusu eserini, Kahire'de, 769 yılı Zilhicce ayının beşinde tamamladığını eserinin sonunda ifade etmektedir. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *et-Tembid fi 'ilmi't-Tecvid*, thk. Fargalı Seyyid Arabâvî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 285.

6 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 217.; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânid*, thk. Ahmed b. Hümeyyid er-Rüveysî (Mısır: Dâru'l-Me'sûr, 2010), 111.

7 İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânid*, 112; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 217-218.

8 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 218; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, 20: 552.

olmak üzere çeşitli ilmî ve idari görevlere getirilen Cezerî, Şam ve Mısır arasında âdeta mekik dokumuş ve onun bu parlak dönemi, Mısır sultanı Kutlubeg ile aralarında cereyan eden mali bir meseleden dolayı 798/1396 tarihinde Kahire'den ayrılıp İskenderiye'ye gitmek zorunda kalana kadar devam etmiştir.⁹ Aynı yıl Antakya üzerinden Bursa'ya ulaşan Cezerî, Yıldırım Bayezid'in (ö. 805/1403) iltifatına mazhar olmuş ve hemen tedris faaliyetlerine başlamıştır. *Nihâyetü'l-berere fi'l-kıraati's-selâs ez-zâide 'ale'l-aşere* isimli eseriyle Anadolu'daki ilk kitabını kaleme alan İbnü'l-Cezerî, 798/1396 yılının sonunda, Sultan Bayezid'in yanında İstanbul Kuşatması ve Niğbolu Savaşı'na katılmış, bir yıl sonra Bursa'ya dönüp önce *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr* adlı eserini, hemen ardından bu eserin manzum hâli olan *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr* adlı eserini telif etmiştir.¹⁰

805/1402'deki Ankara Savaşı'na katılan Cezerî'nin Timur'a (ö. 807/1405) esir düşmesiyle Mâverâünnehîr dönemi başlamıştır. Keş'te medresede görevlendirilen İmam Cezerî, Timur'un ölümü üzerine 807/1405'te Semerkant'tan Buhara'ya, buradan da sırasıyla Herat, Yezd, İsfahan ve nihayetinde 808/1406'da Şiraz'a ulaşmıştır. Her uğradığı şehirde kıraat ve hadis üzerine ilim halkaları oluşturan Cezerî, başta isteksiz olmasına rağmen Şiraz'da ikamet etmiş ve yaptırdığı Dârü'l-Kur'an'da kıraat derslerine devam etmiştir.¹¹

822/1419'da çıktığı hac yolculuğu esnasında bedevi Arapların saldırısına uğrayan Cezerî, Necd bölgesinde Uneyze denilen bir beldeye sığınmış ve burada bir müddet kalarak *ed-Dürre fi kıraati's-selâseti'l-mütemmîme li'l-aşere* isimli manzum eserini yazmıştır. O yıl hacca yetişemeyen ve sonraki yıl haccını ifa eden Cezerî, hac yolculuğu esnasında her vesileyle kıraat derslerini devam ettirmiş ve Şiraz'a dönmüştür.¹² 827/1424 yılında Dımaşk'a, buradan da yıllar önce ayrıldığı Kahire'ye giden Cezerî, burada saygıyla karşılanmış ve talebelerin yoğun ilgisi üzerine onlara kıraat başta olmak üzere çeşitli dersler okutmuştur. Aynı yıl hacca giden Cezerî, hacdan sonra Yemen'e gitmiş ve

9 İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânîd*, 117-118; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 218; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 156-158; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20: 552.

10 İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânîd*, 119-124; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 162-167; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20: 552; Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 94.

11 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 219; İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânîd*, 125-129; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, 20: 552; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 169-172.

12 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 219-220; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, 20: 551-552; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 174-175; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 95.

burada bazı dersler verdikten sonra 828/1425'te tekrar Mekke'ye dönmüş ve son haccını ifa ederek Kahire'ye; ardından da Dımaşk ve Basra üzerinden Şiraz'a ulaşmıştır. Hem yaşadığı dönemde hem de sonraki dönemlerde kıraat ilminde otorite olarak kabul edilen İmam Cezerî, 833/1429 yılında Şiraz'da vefat etmiş ve kendi yaptırdığı Dârü'l-Kur'ân'da defnedilmiştir.¹³

III. İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ETKİSİ

İbnü'l-Cezerî, ilmî seyahatlerle geçen ömründe, kırktan fazla hocadan ders almış,¹⁴ kendinden önceki müellefattan alabildiğine istifade etmiş,¹⁵ bir hayli talebe yetiştirmiş, telif ettiği yüze yakın eserle¹⁶ daha hayattayken etkisini hissettirmiş ve kıraat-i 'aşere'nin sistemleşmesinde son noktayı koymuş müstesna bir şahsiyettir. Tebliğimizin bundan sonraki kısmında, gerek Cezerî'nin kendi eserleri hakkında yapılan çalışmalar üzerinden, gerekse XV. yüzyılda telif edilmiş diğer eserler üzerinden hareketle bu etki ortaya konmaya çalışılacaktır.

A. XV. Yüzyılda İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

1. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*

İbnü'l-Cezerî'nin on kıraate dair en hacimli ve önemli eseri, 799/1397 yılında Bursa'da kaleme aldığı *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*'dir. O, bu eserle yedi kıraatin dışında kalan üç kıraatin de sahih olduğunu ispatlamanın yanında, halk nazarında *et-Teyşir* ve *eş-Şâtıbiyye* dışında yer alan kıraatlerin Kur'an'dan sayılmaması yönündeki algıyı da yıkmıştır.¹⁷ Söz konusu eserin 804/1401 yılında Bursa'da yine Cezerî tarafından *Takribü'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-'aşr* ismiyle ihtisar edilmesinden sonra bu kitap üzerinde ikinci çalışma çağdaşı olan Ebü'l-Fazl İbnüş-Şihne el-Halebî (ö. 833/1429) tarafından yapılmıştır.¹⁸

¹³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 220; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20: 553; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 176-177.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî ilim tahsil ettiği hocalarına dair kırk altı kişilik bir liste verir. İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânîd*, 115-119.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 55-84; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 88.

¹⁶ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 201-203.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 52.

¹⁸ el-Halebî'nin matbu olmayan bu ihtisar çalışması hakkındaki bilgi, en-Nüveyrî'nin *Tayyibe* şerhinde yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nü-

Cezerî henüz hayatta iken eseri üzerinde bir ihtisar çalışmasının yapılması, söz konusu eserin ilmî çevrelerde ne denli etkili olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

2. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kıraati'l-âşr*

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'deki bilgilerin talebeler tarafından kolay ezberlenebilmesi ve 'aşere sistemin kıraat eğitiminde yaygınlaşması için mezkûr eserindeki temel bilgileri manzum hâle getirerek *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-âşr* adlı eserini meydana getirmiştir. 432 beyti usule dair olan 1015 beyitlik bu eser, Cezerî'nin ifadesiyle daha yazıldığı ilk yıllardan itibaren kalabalık bir cemaat tarafından okunmuş ve ezberlenmiştir.¹⁹

Tayyibe üzerine ilk şerh çalışması, 827/1424 yılında henüz Cezerî hayatta iken oğlu Ebû Bekir Ahmed (ö. 859/1454) tarafından yapılmış²⁰ ve Ebû Bekir Ahmed bu vesileyle babasının iltifatına mazhar olmuştur.²¹ İkinci şerh çalışması ise, Mekke'de 828/1424 yılında İbnü'l-Cezerî'den bir müddet kıraat dersi alan Ebu'l-Kâsım Muhammed b. en-Nüveyrî'ye (ö. 857/1453) aittir. Tayyibe tariki ile bir cüz Kur'an okuduktan sonra Cezerî'den icâzet alan Nüveyrî, Kudüs üzerinden Gazze şehrine gelir ki o dönemde *Tayyibetü'n-Neşr*'in bu bölgedeki medreselerde temel kıraat kitabı olarak okutulduğu görülmektedir. Kendisinden talep edilmesi üzerine Nüveyrî, 830/1426-832/1428 yılları arasında mezkur eseri şerh etmeye muvaffak olur.²² Anlaşılan o ki *Tayyibetü'n-Neşr*, henüz İbnü'l-Cezerî hayatta iken ders kitabı olarak okutulacak kadar ilmî çevrelerce tutulmuş ve muasır âlimlerin ilgisine mazhar olmuştur. Kaldı ki hayatı boyunca ilim merkezi olmuş şehirlere defalarca seyahat eden ve her gittiği yerde ders halkaları oluşturan İbnü'l-Cezerî için bu ilgi, yadırganacak bir durum değildir. Bir dönem İbnü'l-Cezerî'den kıraat dersleri alan Mısırlı âlim ve şair Nevâcî'nin (ö. 859/1455) Cezerî ve eserleri hakkında söyledikleri bu tespiti destekler mahiyettedir: "Ey kıraatler üzerine doğan ilim güneşi! Hakkındı da senin, Allah seni Mısır'a lütfetti.

veyrî, *Şerhu Tayyibnetü'n-Neşr fi'l-kıraati'l-âşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1: 15; Abdülhamit Birışık, *en-Neşr, DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33: 20.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânîd*, 124.

²⁰ Ebû Bekir Ahmed, *Şerhu Tayyibnetü'n-Neşr fi'l-kıraati'l-âşr*, thk. Enes Mihre (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000).

²¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1: 119.

²² en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr*, 1: 28-32.

İşte *Takribü'n-Neşr* de senden doğup bir köle olarak (Kur'an'ın hizmetine) boyun büktü. Ve işte *Tayyibetü'n-Neşr*'in ki, kuşluk vaktinin aydınlığı gibi (kıraat ilmi dünyasını) nurlara boğdu.”²³

3. *el-Mukaddime*

el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye, *Mukaddime fimâ yecibü 'ale'l-Kâri'i en ya'le-mehû* veya *Mukaddime fi't-Tecvid* gibi isimlerle bilinen, İbnü'l-Cezerî'nin manzum eseridir. Telif edildiği dönemden itibaren öğrenciler tarafından ezberlenen ve on yedi bâbdan oluşan bu eser tecvid konularını ihtiva etmektedir. Çeşitli kütüphanelerde yüzlerce yazma nüshası bulunan eser üzerinde XV. yüzyıldan itibaren çeşitli şerh, haşiye ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekir Ahmed tarafından 806/1404'te tamamlanan ve yazma nüshalarından birisi Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Kitaplığı nr. 60'da bulunan, *el-Havâşî'l-Müfvehhime fi şerhi'l-Mukaddime* adlı eser bu çalışmaların ilkidir.²⁴

XV. yüzyılda *Mukaddime* üzerine yapılan çalışmaların ikincisi Hâlid b. Abdullah el-Ezherî'nin (ö. 905/1499), *el-Havâşî'l-Ezheriyye fi halli elfâzi'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı şerhidir ki birçok yazma nüshası bulunan eserin yazmalarından birisi Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi nr. 81'de mevcuttur. Diğer çalışma ise Zeynuddîn Abdu'd-Dâim b. Ali el-Cedîdî (ö. 870/1465) tarafından yapılan şerh ve haşiye çalışmasıdır.²⁵

4. *ed-Dürre*

İbnü'l-Cezerî'nin, hac yolculuklarından biri esnasında *ed-Dürre fi kıraati's-selâseti'l-mütemmîme li'l-aşere* adlı eserini kaleme aldığına yukarıda değinilmişti. 823/1420 yılında tamamlanan ve 240 beyitten ibaret manzum bir eser olan *ed-Dürre* ile Cezerî, nasıl ki Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teyşîr*'ini üç imam daha ilave ederek *Tabbîrû't-Teyşîr* adıyla on imama tamamladıysa, aynı şekilde Şâtıbî'nin *Hirzû'l-Emânî*'indeki yedi kıraati de aynı usul ile on kıraate tamamlamış, bu şekilde *et-Tabbîr* ve *ed-Dürre*'yi okuyanların *et-Teyşîr*

²³ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 242; en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibetü'n-Neşr*, 1: 36; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 2: 1799.

²⁴ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 213-214; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, 20: 555; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1799.

²⁵ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 214-215; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1800.

ve *Hirzül-Emânî*'yi de ihmal etmemelerini hedeflemiştir.²⁶ Böylelikle kıraat-i seb'a yerine kıraat-i 'aşere'yi yerleştirmeye yönelik *en-Neşr* ile başlayan ve *Tayyibetün Neşr* ile devam eden süreçte yukarıda adı geçen eserlerle önemli bir aşama kat edildiği, kıraat eğitiminde günümüze dek sürecek olan 'aşere sisteminin temellerinin de atıldığı söylenebilir.

ed-Dürre üzerine XV. yüzyılda bazı şerh çalışmaları yapılmıştır. Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) kaydına göre bu şerhlerden biri henüz Cezerî hayatta iken 828/1424 yılında bazı öğrencileri tarafından yapılmıştır. Diğer şerh çalışması ise *İkdüd-Dürretü'l-Mudiyye* adıyla kaleme alınmış hacimli bir eser olup devrin padişahı Fâtih Sultan Mehmed Hân'a (ö. 886/1481) takdim edilmiştir.²⁷ İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekir Ahmed'in de *ed-Dürre* şârihleri arasında olduğu kaydedilmektedir. Yine Nüveyrî'nin *Şerhüd-Dürreti'l-mudiyye fi kıraati's-selâseti'l-merdiyye* isimli çalışması ile Şihâbuddîn Ahmed b. Abdullatif'e (ö. 892/1486) ait bir şerhin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur.²⁸

5. *el-Elğâzü'l-Cezeriyye* (*Erba'üne mes'ele mine'l-mesâili'l-müşkile fi'l-kıraat*)

İbnü'l-Cezerî'nin, kıraate dair kırk müşkil meseleyi ele aldığı kırk üç beyitlik eseridir. Yine kendisi tarafından *İkdüs-semîn* adıyla şerh edilen eserin kütüphanelerde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁹ Cezerî'nin talebelerinden İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâî (ö. 885/1480) tarafından 869/1465 yılında *el-Ecvibetüs-seriyye 'ani'l-elğâzi'l-cezeriyye* adıyla şerh edilen ve iki yazma nüshası Ezheriyye Kütüphanesinde bulunan eser, 2005 yılında tahkikli olarak yine Mısır'da neşredilmiştir.³⁰

6. *Nihâyetü'l-berere fi'l-kıraati's-selâs ez-zâide 'ale'l-'aşere*

798/1396 yılında Bursa'da tamamlanan eser, *Gâyetü'l-meherre fi'z-ziyâdeti 'ale'l-'aşere* ve *el-Kıraatüş-şâzze* isimleriyle de bilinmektedir. Kütüphanelerde

26 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-kıraati's-selâseti'l-mütemmeme li'l-'aşere*, thk. Muhammed Temim Mustafa Âsım ez-Za'bi (Medine: Dârul-Huda, 1993), 14; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetün-Neşr*, 205; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 96.

27 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 743.

28 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetün-Neşr*, 209; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, 20: 555.

29 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 150; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, 20: 555.

30 İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *el-Ecvibetüs-seriyye 'ani'l-elğâzi'l-cezeriyye*, thk. Cemâl b. es-Seyyid Rifâî eş-Şâyib (Mısır, 2005), 8, 19, 23.

birçok yazma nüshası bulunan ve 450 beyitten oluşan bu manzum eserde, meşhur on kıraatin yanında İbn Muhaysin (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) kıraatlerine de yer verilmiştir.³¹

Eser, Fâtih'in hocası Molla Gürânî (ö. 893/1488) tarafından 890/1485 yılında *Keşfu'l-esrâr 'an kıraati'l-eimmeti'l-ahyâr* ismiyle şerh edilmiştir.³² Molla Gürânî, vefatından üç yıl önce kaleme aldığı bu son eserini Sultan II. Bayezid'e (ö. 918/1512) ithâf etmiştir.³³ Şerhinin girişinde Molla Gürânî, İbnü'l-Cezerî'nin ismini zikrederek onun, İbn Muhaysin, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini de içine alan anlaşılması güç bir eser nazmettiğinden bahsetmektedir. Cezerî'nin eserinin ismini zikretmeyen Gürânî, onu şerhe koyulduğunu ve *Keşfu'l-esrâr..* şeklinde isimlendirdiğini ifade etmektedir.³⁴ Gürânî'nin, kaleme aldığı bu şerhte, Cezerî'nin eserinin ismi yerine farklı bir eser ismi kullanması dikkat çekicidir. Bundan daha dikkat çekici olanı, 867/1463'te, yani Cezerî'den yaklaşık otuz yıl sonra tamamladığı *Gâyetü'l-Emânî* adlı tefsirinde, kıraat rivayetlerine yer verdiği hâlde Cezerî ve eserlerine atıfta bulunmamış olmasıdır. Kaldı ki Molla Gürânî'nin, Cezerî gibi bir âlimden ve eserlerinden haberdar olmaması mümkün değildir. Kanaatimizce bunun iki sebebi olabilir; birincisi, Gürânî'nin, tefsirinde kıraat-i seb'a'yı merkeze almasıdır ki tefsirinin telifi aşamasında *Hirzül-Emânî*'nin şerhi olan *Kenzül-Me'ânî*'ye şerh yazması³⁵ ve hâlihazırda kıraat-i seb'a'nın etkin olması Molla Gürânî'nin kıraat-i seb'a'yı incelemesinde belirleyici olmuştur. Diğer ise, eserlerinde kıraatlere yer verdiği hâlde kaynak belirtmeyen müfessirlere tabi olarak kaynak gösterme ihtiyacı hissetmemesidir.³⁶ Her hâlükârda, tefsirinde kıraat-i seb'a'nın etkisini gördüğümüz Molla Gürânî'nin, tefsirinin telifinden yirmi üç yıl sonra vefatına yakın bir zamanda, Cezerî'nin on üç kıraat imamına dair eserini şerh etmesi, Cezerî ve eserlerinin süreç içerisinde aynı müellifin iki farklı telifi üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

31 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 209-210; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20: 555.

32 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1486; Sakıp Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri* (İstanbul: Sahafılar Kitap Sarayı, ts.), 116.

33 Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, 116.

34 Molla Gürânî, *Keşfu'l-esrâr 'an kıraati'l-eimmeti'l-ahyâr*, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, nr. 84, 2a-2b.

35 Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, 113-114.

36 Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, 168.

B. XV. Yüzyılda Telif Edilen Eserlerde İbnü'l- Cezerî Etkisi

1. *Kıraat-Ulûmu'l-Kur'ân Eserleri*

a. *Risâle-i Münciye*

Candaroğulları beylerinden İsmail Bey'in (ö. 883/1479) emriyle Ömer b. Ahmed tarafından Türkçe olarak kaleme alınan bu eser kıraat/tecvid konularını ihtiva etmektedir. Türkçe telif edilmiş en eski tecvid kaynaklarından biri olma özelliğini taşıyan eserin telif tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Fakat İsmail Bey'in 1443-1461 yılları arasındaki hükümdarlık süresi dikkate alınırsa eserin XV. yüzyılın ortalarında telif edildiği söylenebilir.³⁷

Müellif nüshası mevcut olmayan eserin Topkapı, Süleymaniye ve Millet Kütüphanelerinde bulunan üç nüshasını tespit edebildik.³⁸ Ömer b. Ahmed, eserinin giriş kısmında İsmail Bey'in emriyle bu eseri kaleme aldığını, çalışmasını muteber ve makbul kıraat kaynaklarından istifade ederek, kıraat-i seb'â ve özellikle Âsım Kıraatı'nı dikkate alarak on beş bâb altında hazırladığını ve *Risâle-i Münciye* diye isimlendirdiğini ifade etmektedir.³⁹

İbnü'l-Cezerî'nin vefatından yaklaşık yirmi yıl sonra telif edilen eserin en önemli kaynaklarından birisi de Cezerî'nin *Mukaddime*'sidir. Harflerin mahreçleri, sıfatları ve tecvid ilminin önemi gibi, eserin bazı bölümleri neredeyse *Mukaddime*'nin şerhi gibidir.⁴⁰ Örneğin, Ömer b. Ahmed, tecvid ilminin önemini izah ettiği bölümde Cezerî'nin *Mukaddime*'sinde, “وَالْأَخْذُ بِالتَّجْوِيدِ حَتَّمٌ لَّازِمٌ * مَنْ لَمْ يُجَوِّدِ الْقُرْآنَ أَثِمَ”⁴¹ diye yer alan ve devam

37 Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Gelenegi*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 72; Yaşar Yücel, “Candaroğulları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 7: 149.

38 Söz konusu yazma nüshaların tahkiki ve kitap olarak neşredilme çalışması tarafımızca devam etmektedir.

39 Ömer b. Ahmed, *Risâle-i Münciye*, Topkapı Sarayı Müzesi, Koğuşlar Kitaplığı, nr. 543, 1b-2a.

40 Özellikle harflerin mahreçleri ve sıfatları bâbı ile tecvid ilmini bilmenin önemini izah edildiği satırlar sanki *Mukaddime*'nin şerhi gibidir. Bâli b. Hızır tarafından 947/1541 tarihinde istinsah edilen Millet kütüphanesindeki yazma nüshanın kenarındaki notların bir *Mukaddime* şerhine ait olması da bu durumu desteklemektedir.

41 “Tecvidi öğrenmek kesin bir farzdır. Kim, Kur'an'ı tecvidsiz okursa günahkâr olur.” Beyitlerin tamamı için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-Mukaddime fî mâ yecibü 'ale'l-kâri'i en ya'lemehü* (ys.: Dâru'l-muğni, 2001), 17.

eden beyitleri aktarmış, konuyu bu beyitler etrafında izah etmiştir.⁴² Bununla beraber *Risâle-i Münciye*'de İbnü'l-Cezerî'nin ismi, Şeyh Cezerî veya Hazreti Şeyh olmak üzere altı defa kullanılmaktadır. Bu bilgiler ışığında *Mukaddime*'nin ilk yıllardan itibaren Anadolu coğrafyasında etkili olduğunu ve kıraat kaynakları arasında önemli bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

b. el-İtkân

XV. asrın son çeyreğinde Celâleddîn es-Süyûtî (911/1505) tarafından telif edilen⁴³ ve Ulûmu'l-Kur'ân'a dair konuların seksen başlık altında izah edildiği *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân* adlı eser, yazıldığı asırdan itibaren bu sahada çalışanlar için vazgeçilmez kaynak olma özelliğini koruyagelmıştır.⁴⁴

Süyûtî'nin *el-İtkân*'ındaki en belirgin kıraat kaynakları arasında Ale-müddîn es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *Cemâlü'l-kurrâ* ve *kemâlü'l-ikrâ'sı* ile İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kıtaati'l-âşr*'ı ile onun ihtisârı olan *Takribü'n-neşr* adlı eserleri yer almaktadır.⁴⁵

Eserindeki seksen başlıktan on beşini⁴⁶ kıraatle ilgili konulara ayıran Süyûtî, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine dair çeşitli rivayetleri naklederken,⁴⁷ kıraatlerle ilgili senedler hakkında bilgi verirken,⁴⁸ kıraatlerin sıhhatini açıklarken,⁴⁹ vakıf-ibtida,⁵⁰ imale-fetih,⁵¹ idğam- izhar-ihfa,⁵²

⁴² Ömer b. Ahmed, *Risâle-i Münciye*, 8b-9a.

⁴³ Eserin telif tarihi hakkında Süyûtî'nin verdiği herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Talebelerinden Dâvûdî'nin istinsâh ettiği nüshanın sonundaki 878/ 1473 tarihinden hareketle eserin telif tarihi hakkında bir sonuca ulaşmak mümkündür. Bk. Harun Bekiroğlu, *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 134; Sakkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik, *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi* (İstanbul: Madve Yayınları, 2016), 1: Mütercimin ön sözü, 11.

⁴⁴ Mehmet Ali Sarı, "el-İtkân", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23: 464; Yıldız - Çelik, *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, 1: Mütercimin ön sözü, 10.

⁴⁵ Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Mütevellî Mansûr (Kâhire: Dârü't-Türâs, 2009), 75.

⁴⁶ Bu başlıklar; 16, 20, 21, 22-28, 30-32, 34 ve 35. başlıklardır.

⁴⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 164-165, 171.

⁴⁸ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 224-226.

⁴⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 227-228, 230-232, 237, 239.

⁵⁰ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 244, 247, 249-252, 255.

⁵¹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 261-262.

⁵² es-Süyûtî, *el-İtkân*, 266-267, 269.

med-kasır gibi tecvide dair konuları izah ederken;⁵³ Kur'an'ın ezberlenmesi, öğretimi ve tilavet adabına dair meselelere değinirken⁵⁴ Cezeri'nin mezkur eserlerine müracaat etmektedir. Ayrıca Kur'an'ı ilk ezberleyenler ve rivayet edenler konusunu işlerken, kurrâ ile ilgili zikrettiği tabakat kitapları arasında Cezeri'nin *Gâyetün-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ* adlı eserine de işaret etmektedir.⁵⁵

İbnü'l-Cezeri'nin en önemli eserlerinden olan *en-Neşr*'in, XV. asrın sonlarına doğru yazılan *el-İtkân* gibi bir eserin temel kıraat kaynakları arasında yer alması, Cezeri'nin kıraat ilmindeki otoritesine ve eserlerinin ilmî değerine işaret etmesi açısından kayda değerdir.

2. Tefsir Eserleri

a. *Aynü'l-A'yân*

Fâtîha suresinin tefsirine dair, Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî (834/1431) tarafından 805/1403 yılından sonra Karaman'da telif edilip Karamanoğlu hükümdarına takdim edilen *Aynü'l-a'yân*, *Tefsîru Sûreti'l-fâtîha* olarak da bilinmektedir.⁵⁶

Molla Fenârî, tefsir usulü konularını genişçe işlediği mukaddimesinin "Kur'an'ın Küllî Hükümleri" başlığı altında kıraat konularını ele almıştır. Bu bağlamda yedi harf ile ilgili görüşleri nakleden Molla Fenârî, aynı bölümün devamında tevatür olgusu, yedi kıraat imamının senedleri, râvi ve tarikleri, kıraat imamlarının ona tamamlanması gibi hususları izah etmiştir.⁵⁷ Kıraat imamları ile ilgili naklettiği bilgileri daha çok Muhyissünne el-Begavî'ye (ö. 516/1122) dayandıran Molla Fenârî, kurrânın görüşleri ile ilgili olarak idğam, imale, med, tahfif, hemze, yâ'nın hazfî, izafet yâ'sı ve bunun gibi usul konuları için Şâtıbî'nin *Hirzül-Emânî'si* ile İbnü'l-Cezeri'nin *Kasîde'sine* yani *Tayyibetü'n-Neşr*'ine müracaat edilmesine işaret etmiştir.⁵⁸

⁵³ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 274,275.

⁵⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 280, 282, 284, 286-287, 293, 295, 303.

⁵⁵ es-Süyûtî, *el-İtkân*, 223.

⁵⁶ Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî, *'Aynü'l-a'yân* (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1325), 3; Kâtib Çelebi, *Keşfüz-zunûn*, 1: 455; Zülfikâr Durmuş, *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-a'yân Adlı Tefsirinin Tablîli* (Erciyes Üniversitesi, 1992), 37; İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30: 245-246.

⁵⁷ Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, 49-54.

⁵⁸ Fenârî, *'Aynü'l-a'yân*, 54.

Molla Fenârî'nin, Şâtıbî ve İbnü'l-Cezerî'nin eserlerini kaynak gösterdiği yerde Şâtıbî için “Rahimehullah/Allah ona rahmet etsin.”, Cezerî için ise “Selleme hullâh/Allah ona selamet versin.” ifadelerine yer verdiği görülmektedir.⁵⁹ *Aynü'l-a'yân*'ın yazıldığı tarihte Cezerî'nin hayatta olduğuna dikkat çeken bu ifade tarihî vakiya da uygundur. Kaldı ki aynı yılda dünyaya gelen bu iki zattan Molla Fenârî, İbnü'l-Cezerî'den bir yıl sonra vefat etmiştir. Ayrıca kaynaklar, İbnü'l-Cezerî'nin 798/1396-805/1402 tarihlerini kapsayan Bursa yıllarında, Fenârî'nin de Bursa kadılığı yaptığını kaydetmektedir.⁶⁰

İbnü'l-Cezerî'nin, *Tayyibetü'n-Neşr*'i 799/1397 yılında nazmettiği dikkate alınırsa,⁶¹ bu tarihten yaklaşık altı-yedi yıl sonra yazılan *Aynü'l-a'yân*'da Cezerî'nin isminin geçmesi ve eserinin kaynak olarak gösterilmesi, *Tayyibe*'nin ilk yıllardan itibaren ezberlenip kıraat tedrisine dâhil edilmesinin ve ilm-i kıraat sahasında muteber kaynaklardan kabul edilmesinin doğal bir sonucu olsa gerektir. Aynı zamanda bu durum, Cezerî'nin, değil sonraki dönem âlimleri, muasır âlimler üzerindeki etkisini ortaya koyması bakımından da oldukça dikkat çekicidir.

b. Nazmü'd-Dürrer / Mesâ'idü'n-Nazar

İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâî'nin (ö. 885/1480), İbnü'l-Cezerî'nin eseri, *Elğâzül-cezeriyye*'nin şârihi olduğuna yukarıda değinilmişti. 827/1423 tarihinde Şam'da Cezerî'den kıraat-ı aşere okuyup icâzet alan⁶² Bikâî'nin tefsir ilmine dair telif ettiği *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver*, adından da anlaşılacağı üzere ayetler ve sureler arasındaki münasebet ile surelerin ana fikirlerine dair bilgi veren bir eserdir.⁶³

861/1456 yılında tefsirini yazmaya başlayan Bikâî, tefsirdeki yöntemine getirilen eleştiriler üzerine, yarısını yazmış olduğu tefsirine ara verir ve sureler arasındaki münasebeti ortaya koyma noktasında haklılığını ispat

⁵⁹ Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 54.

⁶⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâül-ğumr bi ebnâi'l-umr*, thk. Muhammed Abdülmüid Han (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 8: 244; Aydın, “Molla Fenârî”, 30: 245; Muhammed b. Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-banefiyye*, thk. Muhammed Bedreddin Ebü Firâs en-Nâsânî (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 166.

⁶¹ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 168.

⁶² Necati Kara, *Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirdeki Metodu* (Atatürk Üniversitesi, 1981), 5, 9.

⁶³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1961-1962; Kara, *Bikâî ve Tefsirdeki Metodu*, 94.

için *Mesâ'idü'n-Nazar li'l-İsrâfi'alâ makâsidi's-süver* isimli eserini kaleme alır. 870/1465'te başlayıp bir yıl sonra tamamladığı bu eserde her surenin konusunu, ismi ile münasebetini açıklar ve surelerin faziletine dair hadisleri zikrettikten sonra yarıda bıraktığı *Nazmü'd-dürr*'ini 875/1470'te tamamlar.⁶⁴

Bikâî'nin, her iki eserinde de kıraat ilmiye alakalı bilgileri naklederken İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ine müracaat ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Bikâî, *Nazmü'd-dürr* adlı tefsirinde, Bakara suresinin başında yedi harf konusuna değindiği yerde;⁶⁵ Âl-i İmrân suresi 119. ayetinde “ها اتم” kelimesindeki hemze'nin izahı sadedinde⁶⁶ ve Kamer suresi 6. ayette yer alan “يدعو” kelimesindeki “vâv” harfinin okunuşuyla ilgili olarak⁶⁷ *en-Neşr*'e âtıfta bulunmaktadır. Yine Bikâî, *Mesâ'idü'n-nazar* adlı eserinde, yedi harf;⁶⁸ Kur'an-ı Kerim okumanın fazileti⁶⁹ ve isti'âze⁷⁰ konusu bağlamında Cezerî'nin *en-Neşr*'ini referans olarak göstermektedir.

SONUÇ

İbn Mücâhid'in (ö. 324/935) kıraatleri yedi ile sınırlamasından yaklaşık beş asır sonra kıraatlerin ona tamamlanma girişimlerine son noktayı koyan İbnü'l-Cezerî, telif ettiği eserlerle ilk günden itibaren etkisini hissettirmiş, kıraat ilmi tedrisinde yeni bir çığır açmıştır.

XV. asırdan itibaren eserleri üzerinde yüzlerce çalışma yapılan İmam Cezerî, günümüzde dahi araştırmacıların ilgi odağı olma özelliğini devam ettirmektedir. İmam Cezerî'yi anlama adına düzenlenen bu sempozyum bile bu ilginin bir tezahürüdür. Bu vesileyle, Cezerî'nin yaşadığı asırdaki etkisini irdelediğimiz tebliğimizde ulaştığımız sonuçları şöyle özetlememiz mümkündür:

64 İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *Nazmü'd-dürr fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 8: 620; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1962; Kara, *Bikâî ve Tefsirdeki Metodu*, 81, 94.

65 el-Bikâî, *Nazmü'd-dürr*, 1: 26.

66 el-Bikâî, *Nazmü'd-dürr*, 2: 111.

67 el-Bikâî, *Nazmü'd-dürr*, 7: 347.

68 İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-Nazar li'l-İsrâfi'alâ makâsidi's-süver* (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1987), 1: 370.

69 el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-Nazar li'l-İsrâfi'alâ makâsidi's-süver*, 1: 275.

70 el-Bikâî, *Mesâ'idü'n-Nazar li'l-İsrâfi'alâ makâsidi's-süver*, 1: 455.

1. İmam Cezerî ilim merkezlerinden olan Şam'da dünyaya gelmiş ve çeşitli vesilelerle ilme beşiklik eden şehirlere birçok defa ilmî seyahatler yapmıştır. Bunun yanında ilk tahsilini babasından yapan Cezerî, döneminin önde gelen âlimlerinden istifade ettiği gibi kendinden önceki müellefattan da alabildiğine yararlanmıştır. Bu durum şüphesiz Cezerî'nin yetişmesinde ve etkin bir konuma gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.

2. İmam Cezerî, ilmî kudretiyle yöneticilerin de dikkatini çekmiş ve çeşitli idârî görevlere getirilmiştir. Her gittiği şehirde kendisine itibar edilmiş, sultanların iltifatına mazhar olmuştur. Bu da, şöhretinin kısa sürede yayılmasında etkili olmuştur.

3. *en-Neşr* ile kıraat-i 'aşere'yi ortaya koymuş, *Takribü'n-neşr* ile özetlemiş ve *Tayyibe* ile ezberlenmesini sağlayıp kıraat tedrisine dâhil etmiştir. Bunu yaparken *et-Teyisr* ve *Hizül-emânî* gibi kıraat-i seb'a'nın temel eserlerini ihmal etmemiş, *et-Tabbir* ve *ed-Dürre* ile onları da harmanlamıştır. Bu sistematik adımlarla on kıraatin yerleşmesine zemin hazırlamıştır.

4. Yaptığı seyahatleri âdeta bir ilmî yolculuğa dönüştürmüş, gittiği her yerde kısa süreli de olsa ilim halkaları oluşturmuş, on kıraate dair yazmış olduğu eserlerini okutup birçok talebesine icâzet vermiştir.

5. Kıraat ilmindeki yetkinliği neticesinde daha hayattayken eserleri ezberlenmiş, medreselerde okutulmuş ve üzerlerinde çalışmalar yapılmıştır. Devrinin önde gelen âlimleri yazdıkları eserlerinde kendisini referans göstermiş ve kıraat ilmindeki otoritesine dikkat çekmişlerdir.

6. XV. yüzyılda, İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı altı eser üzerinde on üç adet çalışma yapılmış olup bu çalışmalardan altı tanesi İbnü'l-Cezerî henüz hayatta iken gerçekleştirilmiştir.

Kıraat ilmi tarihinde müstesna bir yere sahip olan İbnü'l-Cezerî ve eserleri, İslâm dünyasında araştırmacıların ilgisine mazhar olmaya devam etmektedir. Maalesef ülkemizde bu ilginin yeterli seviyede olduğunu söyleyemeyiz. Bu tür sempozyum çalışmalarının bu alandaki eksikliği giderme noktasında büyük ve etkili bir adım olacağını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Akakuş, Recep. "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa". *Diyanet Dergisi* 26/4 (1990).

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 551-557. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî". *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Bekiroğlu, Harun. *Tefsir Metodolojisi Açısından el-Burhân ve el-İtkân*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-. *el-Ecvibetüs-seriyye 'ani'l-elğâzîl-cezeriyye*. Thk. Cemâl b. es-Seyyid Rifâî eş-Şâyib. Mısır, 2005.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-. *Mesâ'idü'n-Nazar li'l-ışrâfî'alâ makâsidüs-süver*. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1987.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-. *Nazmü'd-dürrer fî tenâsübî'l-âyâtî ve's-süver*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Birişik, Abdülhamit. "en-Neşr". *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Durmuş, Zülfikâr. *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-a'yan Adlı Tefsirinin Tablîli*. Erciyes Üniversitesi, 1992.
- Ebü Bekir Ahmed. *Şerhu Tayyibnetü'n-Neşr fî'l-kıraatî'l-aşr*. Thk. Enes Mihre. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Fenârî, Şemseddîn Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-a'yân*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1325.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *İnbâü'l-ğumr bi ebnâî'l-umr*. Thk. Muhammed Abdülmüid Han. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Câmi'u'l-esânîd*. Thk. Ahmed b. Hümeyyid er-Rüveysî. Mısır: Dâru'l-Me'sûr, 2010.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *ed-Dürretü'l-Mudiyye fî'l-kıraatî's-selâseti'l-mütemmîme li'l-aşere*. Thk. Muhammed Temîm Mustafa Âsım ez-Za'bi. Medine: Dâru'l-Huda, 1993.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed
b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*. Thk. Cemâlüddin Muhammed Şeref.
2 Cilt. Lübnan, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed
b. Ali b. Yusuf. *et-Temhid fi ilmi't-Tecvid*. Thk. Farğali Seyyid Arabâvî. Lübnan:
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed
b. Ali b. Yusuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâtî'l-kurrâ*. Thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt.
Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed
b. Ali b. Yusuf. *Manzûmetü'l-Mukaddime fima yecibü 'ale'l-kârî'i en ya'lemehû*.
ys.: Dâru'l-muğnî, 2001.
- Kara, Necati. *Burbânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâi ve Tefsirdeki Metodu*. Atatürk
Üniversitesi, 1981.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: Milli Eğitim
Basımevi, 1971.
- Leknevî, Muhammed b. Abdülhayy el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*.
Thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Nâsânî. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto
Yayınları, 2016.
- Molla Gürânî, *Keşfu'l-esrâr 'an kıraati'l-eimmeti'l-abyâr*, Nuruosmaniye Koleksiyonu,
84: 123, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Ali en-. *Şerhu Tayyibne-
tü'n-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*. Thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Bâslûm. Beyrût:
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Ömer b. Ahmed. *Risâle-i Müniciye*. Koğuşlar Kitaplığı, 543: 34. Topkapı Sarayı Müzesi.
Sarı, Mehmet Ali. “el-İtkân”. *DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân es-. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-kur'ân*. Thk. Muhammed
Mütevelli Mansûr. Kâhire: Dâru't-Türâs, 2009.
- Yıldız, Sakıp. *Molla Gürânî ve Tefsiri*. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, ts.
- Yıldız, Sakıp - Çelik, Hüseyin Avni. *Kur'ân İlimleri Ansiklopedisi*. İstanbul: Madve
Yayınları, 2016.



Yücel, Yaşar. “Candarogulları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 146-149. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

“XV. YÜZYILDA KIRAAT İLMİNDE İBNÜ’L-CEZERÎ ETKİSİ” -KIRAAT VE TEFSİR ESERLERİ BAĞLAMINDA-” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ*

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin ÖZ”

Sayın Başkanım, Değerli Hocalarım ve Kıymetli Dinleyenler! Hepinizi saygı ve muhabbetle selamlıyorum. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi olarak ecdat yadigârı güzel şehrimiz Bursa’ya teşriflerinizden ötürü hepinize hoş geldiniz diyorum. Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı uhdesinde tertiplenen bu Sempozyum sebebiyle Dr. Hafız Osman Şahin Beyefendi’nin şahsında organizasyonda emeği geçenlere teşekkürlerimi arz ediyorum. Dr. Öğretim Üyesi Kadir Taşpınar Beyefendi’ye de bu güzel çalışmasından ötürü teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Merhum İbn Cezerî ile ilgili ülkemizde çok yoğun bir teveccüh olmasına rağmen İSAM’ın makaleler veri tabanına baktığımızda, bunun maalesef bilimsel ve akademik yazı olarak tezahürünü hak ettiği ölçüde görememekteyiz. Bu bağlamda bu Sempozyumun değeri daha iyi anlaşılmış olmaktadır.

Kadir Taşpınar Hocamızın çalışması “Giriş”, “İbn Cezerî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği” ile “İbn Cezerî’nin Etkisi” ana başlıklarından oluşmaktadır. Tebliğ kısa bir giriş ve İbn Cezerî’nin biyografisi verildikten sonra, XV. yüzyılda “Kıraat Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar” ve “İbn Cezerî’den İstifade Edilen Çalışmalar” olarak iki alt başlıklara ayrılmıştır. Birinci kısımda onun 5 eserine yapılan ihtisar ve haşiye çalışmalarına temas edilmiş; ikinci

* Bu müzakere metni, Sempozyum öncesi tarafımıza gönderilen tebliğin ilk hâli dikkate alınarak hazırlanmıştır. Sempozyum sonrasında tebliğ sahibi Dr. Öğretim Üyesi Kadir Taşpınar Bey, çalışmayı gözden geçirip yeniden tanzim ederek tarafımıza gönderdiği için kendilerine müteşekkirimiz.

** Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

kısımda ise, önce “Kıraat-Ulûmu'l-Kur'ân Eserleri” olarak başlıklandırılan *Risâle-i Münciye* ve *el-İtkân* isimli eserlerdeki İbn Cezerî'den alıntılar çok muhtasar bir şekilde verilmiştir. Daha sonra Tefsir Eserleri başlığı altında Molla Fenârî'nin *Aynü'l-A'yân'ı* ile İbn Cezerî'nin öğrencisi el-Bikâî'nin *Nazmü'd-Dürer*'ine yine özet bir şekilde temas edilmiştir.

Bir tebliğin ancak sınırlı bir çerçevesi olabileceği dikkate alınarak çalışma okunduğunda, ilmi ve akademik bakımdan yeterli, gayet sade ve anlaşılabilir bir üslupla hazırlanmış, kıymetli ve başarılı bir tebliğ olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber çalışmanın okuyucular açısından daha verimli olabilmesi için katkı mahiyetinde *üslup* ve *muhteva* açısından eleştirilerimiz olacaktır.

KATKI VE ELEŞTİRİLER

Öncelikle tebliğ sahibinin XV. yüzyılı tercih etmesine kısaca temas etmesi uygun olurdu. Dikkatli bir okuyucu gayri ihtiyari olarak bu dönemi İbn Cezerî'den en çok etkilenen dönem olarak değerlendirebilecektir. Bu doğru mudur ya da İbn Cezerî üzerine en çok çalışma bu dönemde mi yapılmıştır? Veya tebliğ sahibinin bu döneme olan vukufiyeti sebebiyle mi XV. yüzyıl seçilmiştir? Bu soruları izale etmek adına bir cümle ile de olsa bu konuya temas edilmesinde fayda görüyoruz.

ÜSLUP

Tebliğin başlığı dâhil, İbn Cezerî'nin isminin yazımına dair bir standarda gidilmesi uygun olurdu. İbn Cezerî, İbn-i Cezerî ya da İbnü'l-Cezerî kullanımları yerinde ve uygun olmakla beraber özellikle tebliğin başlığında sadece Cezerî şeklinde yazılmasının doğru olup olmadığı hususu yeniden değerlendirilebilir.

Çalışmada müphem bırakılan bazı ifadeler yer almaktadır: Mesela tebliğin 2. sayfasında “Cezerî, Mescid-i Nebevî'nin imamından kıraat okumuş...” ifadesinde söz konusu imam kimdir? 3. sayfada “Mısır Sultanı ile aralarında cereyan eden mali bir meseleden dolayı...” cümlesinde Mısır Sultanı kimdir? İbn Cezerî'nin *el-Elğâzû'l-Cezeriyye* isimli eseri tanıtılırken “Kıraate dair müşkil meseleleri ele aldığı kırk üç beyitlik eserdir.” ibaresinde bu müşkil meselelerin mahiyetine ilişkin tek cümle ile bile olsa kısa bir bilgi verilmesi, okuyucu için daha verimli olabilir kanısındayız. Bununla birlikte tebliğin geneline baktığımızda üslubun gayet sade ve anlaşılabilir olduğunu müşahede ediyoruz.

MUHTEVA

Çalışmada İbn Cezerî'nin XV. yüzyıldaki etkisi, sebep-sonuç ilişkisi bağlamında biraz daha fazla işlenmesi tebliğin çok daha akademik ve bilimsel olmasına katkı sağlayacaktır. Sonuç olarak düşündüğümüz etkilenme hakikati, çeşitli yönleriyle güzel bir şekilde işlenmiş olmakla birlikte, bu etkilenmenin sebepleri ve hangi yönleriyle olduğu konusu yeterince işlenmemiştir. Okuyucu İbn Cezerî'ye olan yoğun ilgiyi kolayca anlayabilmekte; ancak bu ilginin ve etkilenmelerin sebeplerine ilişkin yeterince fikir edinememektedir. Yani İbn Cezerî'nin bu kadar rağbet görmesi; kendinden önceki bilgileri, kıraat ve rivayetleri derleyip toplamasıyla mı ilgili, sistematize etmesiyle mi ilgili yoksa sadece Kıraat-ı Seb'ayı, Kırâat-i 'Aşere şeklinde genişletip çok daha geniş bir coğrafyada yaygınlaştırmasıyla mı ilgilidir? Öte yandan Endülüs'ün o dönemde artık bir işgal ve çöküş sürecine girmiş olmasının bir tesiri var mıdır? Nitekim İbn Cezerî'nin yaşadığı dönemde, Kıraat ilminin doğudan ziyade Endülüs coğrafyasında daha ciddi tezahürlerini görebilmekteyiz. Etkinin sebep ve keyfiyetine ilişkin biraz daha bilgi verilmesi çalışmanın daha nitelikli olmasını sağlayacaktır. Örneğin; İbn Cezerî'nin kırktan fazla hocadan ders alması, 36 ana kaynak olmak üzere 100 civarında kaynaktan istifade etmesi, isnâd sistemini dinin bir rüknü olarak görmesi ki, bu sebeple hem *en-Neşr* hem de *Câmiu'l-Esânid* isimli eserinde detaylı bir şekilde isnatlara yer vermesi, Kıraat-ı Seb'anın Kırâat-i 'Aşere şeklinde tedrisatının çok daha geniş ölçüde kabul görüp yayılması ve bunu o dönemde en yaygın eğitim metodu olarak uygulanan manzum biçimde yazarak kolaylaştırması, dolayısıyla Kıraat tedrisinde seksen tarik üzerinden yeni bir sistem kurması, yüzlerce eser bırakmış olması ve buna binaen ilmî usullere göre yazılmış büyük bir literatürün oluşmasına katkı sağlaması, ilmî seyahatleri ve bu seyahatlerde yüzlerce öğrenci yetiştirmesi, oğlunun da Kıraat ilmine ilgisi sebebiyle İbn Cezerî'nin eserlerine şerh ve haşiyeler yazarak katkı sağlaması, döneminin üst düzey idarecileriyle yakınlığının olması vb. sebepler, çalışmanın Roma rakamıyla üçüncü başlığı olan "İbnü'l-Cezerî'nin Etkisi" kısmında bir giriş olarak kısaca ama topluca verilmesi, okuyucu üzerinde onun etkisine dair daha güçlü bir iz bırakabilirdi. Fakat bütün bu sebepler arasında en temel sebebin ne olduğuna ilişkin bir değerlendirme yapılmış olsaydı, kanaatimizce tebliği çok daha bilimsel ve akademik bir hâle getirirdi.

"İbn Cezerî'nin Kıraat Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar" başlığı altında üçüncü eser olarak zikredilen *ed-Dürre* isimli eserin şerhlerine girilmeden önce bu eserle ilgili verilmiş bilgiler kanaatimizce oldukça önemli

somut bilgi ve tespitlerdir. Bu kısımda *ed-Dürre* ve *et-Tabbir* isimli eserlerle “önemli bir aşama kat edildiği, kıraat eğitiminde günümüze dek sürececek olan onlu sistemin de temellerinin atıldığı” konusuna ilişkin açıklamalar çalışmayı değerli kılan hususlar arasında yer almaktadır.

Aynı başlık altında beşinci eser olarak sıralanan *Nihâyetü'l-Berere* isimli eserin Molla Gürânî'ye ait şerhi ile ilgili yine önemli tespitler yer almaktadır. Tebliğde verilen bilgiye göre Molla Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî* adlı tefsirinde kıraat rivayetlerine yer verdiği hâlde İbn Cezerî ve eserlerine atıfta bulunmamıştır. Buna rağmen Gürânî, vefatından üç yıl önce *Keşfü'l-Esrâr* isimli eseriyle İbn Cezerî'nin mezkur kitabına şerh yazmıştır. Kadir Taşpınar Hocamız bu durumu muhtemel gerekçeleriyle izah edip İbn Cezerî ve eserlerinin süreç içerisinde Gürânî'nin iki farklı çalışması üzerindeki etkisini güzel bir şekilde ortaya koymuştur. Biz bu değerlendirmeleri de çalışmayı kıymetli kılan orijinal tespitler olarak görmekteyiz. Bununla beraber Molla Gürânî'nin, yazmış olduğu şerhte İbn Cezerî'nin eserinin ismini zikretmemesi hatta farklı bir eser ismi kullanmasını dikkat çekici olarak bulan tebliğ sahibi, bu durumu izaha muhtaç bırakmıştır.

Müellifin de ifade ettiği gibi bu sahada çalışanlar için vazgeçilemez bir kaynak olan Suyûtî'nin *el-İtkân* isimli eserindeki İbn Cezerî'den alıntılar, tebliğde konularına göre sıralanarak dipnotlarda gösterilmiş ancak hiçbir şekilde bu iktibasların keyfiyetine dair bir değerlendirme yapılmamıştır. 34 yerde geçen söz konusu iktibaslara yönelik en azından birkaç örnek vermek suretiyle bunların mahiyet ve keyfiyetine ilişkin bilgi verilmesi; varsa, İbn Cezerî'ye ait orijinal yaklaşımların tebliğ metninde kısaca ifade edilmesi, okuyucunun zihninde İbn Cezerî'nin sonraki döneme etkisi bağlamında çok daha ciddi bir izlenim bırakmış olacaktır.

SONUÇ

Netice olarak “XV. yüzyılda Kıraat İlminde İbn Cezerî Etkisi” başlıklı bu çalışma; gayet sade, akıcı ve anlaşılabilir bir üslupla yazıldığı için istifade edilebilir ve başarılı bir tebliğ olmakla beraber; sebep ve gerekçeleriyle birlikte ve ihtiva ettiği konulara dair bazı örneklerle desteklenmesi hâlinde, çok daha nitelikli, bilimsel ve akademik bir çalışma olacağı kanaatindeyiz. Merhum İbn Cezerî Hazretlerini anmaya, anlamaya ve anlatmaya çalıştığımız bu Sempozyum'un hayırlara vesile olması temennisiyle başta tebliğ sahibi Dr. Öğretim Üyesi Kadir Taşpınar Beyefendi'ye ve beni sabırla dinlediğiniz için sizlere tekrar çok teşekkür ediyor saygılar sunuyorum.

EN-NEŞR BAĞLAMINDA İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAATLERİ DELİLLENDİRME VE DEĞERLENDİRME METODU

Dr. Mehdi DEHÎM*

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يضلّل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

فيطيب لي أن أشارك الأساتذة العلماء والقراء النجباء في هذه الندوة العلمية المباركة- الندوة الدولية حول الإمام الحافظ ابن الجزري-رحمه الله تعالى- بمدينة بورصا التي تقيمها هيئة تدقيق المصاحف والقراءة برئاسة الشؤون الدينية بمداخلة بعنوان (منهج الحافظ ابن الجزري في التوجيه والاحتجاج).

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.

ويكمن سبب اختيار الموضوع فيما يأتي:

- يعتبر علم القراءات من العلوم الأساسية لفهم الآيات القرآنية وبيان معانيها.
- تمثل القراءات مصدرا مهما من مصادر الاحتجاج للغة، يستشهد بها في تقعيد القواعد وتأصيل المسائل.

* Cezayir Üniversitesi İslami İlimler Fak.

- عناية الحافظ ابن الجزري بعلم التوجيه والاحتجاج فهو عالم مقرئ نحوي لغوي.
- محاولة الكشف عن منهج الحافظ ابن الجزري في توجيهه للقراءات القرآنية.
- معرفة اللغة العربية وعلومها؛ سبب لبيان وجه قراءة كل قارئ، والدفاع عن القراءات القرآنية، ورد شبه المتأولين والمستشرقين.
- للقراءة القرآنية أثر واضح في معرفة القواعد الصرفية واللغوية.
- تعدد أوجه القراءة في الكلمة القرآنية يضيف عليها روضة من المعاني والدلالات الجديدة.

وقد قسمت المداخلة إلى ثلاثة محاور:

المحور الأول: أهمية التوجيه والاحتجاج في العلوم الشرعية.

المحور الثاني: تعريف علم التوجيه والاحتجاج مع بيان الدوافع والأسباب للتأليف فيه.

المحور الثالث: ترجمة مختصرة عن الإمام الحافظ ابن الجزري -رحمه الله-.

المحور الرابع: منهج الحافظ ابن الجزري في التوجيه والاحتجاج للقراءات.

الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج المداخلة.

المحور الأول: أهمية التوجيه والاحتجاج في العلوم الشرعية.

لقد كان علم القراءات ومازال اهتمام رواد كتاب الله تعالى ويعتبر رافدا من روافد علوم الشريعة، فهذا علم التفسير والفقه وأصوله، وعلم النحو والصرف وعلم البلاغة وكتب المعاجم اللغوية يُشكل القرآن بقراءاته أصلا أصيلا وركنا ركينا فيها، فالنص القرآني هو النص الصحيح المجمع على الاحتجاج به في اللغة، والنحو، والصرف، وعلوم البلاغة، وقراءاته جميعا الواصلة إلينا بالسند الصحيح حجة لا تضاهيها حجة، أما طرقه المختلفة في الأداء فهي كذلك؛ إذ أنها مروية عن الصحابة وقراء التابعين وهم جميعا ممن يحتج بكلامهم لأخذهم القراءة التي تحروا ضبطها

من النبي ﷺ، وقد جرى عرف العلماء على الاحتجاج بروايات القرآن سواء أكانت متواترة أم روايات آحاد أم شاذة¹.

ولهذا العلم أهمية كبيرة في بيان مأخذ كل قراءة ووجهها في العربية، ويُعين على فهم معاني القراءات، ولما في تعلمه من وصول إلى استنباط الأحكام الفقهية، وتأسيس القواعد النحوية، والدفاع عن القرآن الكريم وقراءاته مما قد يثيره الملحدون في آيات الله من شبهات، وتوجيه القراءات المتواترة قد أبرز جانباً مهماً من جوانب الإعجاز القرآني؛ إذ أنه وضح أن كثرة الاختلاف وتنوعه في القراءات لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض ولا تخالف، بل كله يصدق بعضها بعضاً، ويبين بعضه بعضاً على نمط واحد وأسلوب واحد، وما ذاك إلا آية بالغة وبرهان قاطع على صدق ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.

وتوجيه القراءات قد أثرى اللغة العربية ووثقها، فالقراءات مصدر لتقنين النحو وضبط قواعده؛ لما توافر لها من الضبط والوثوق والدقة والتحري، وذلك شيء لم يتوافر بعضه لأوثق شواهد النحو، وقد طبّق هذا المنهج إمام النحاة ابن مالك حينما قال: (وَحُجَّتِي قِراءَةُ ابن عامر وكم لها من عاضِدٍ وَناصِرٍ) فقد اكتفى بالقراءة المتواترة في إثبات جواز الفصل بين المضافين في اللغة، بينما ردّ كثير من النحاة هذه القراءة لمخالفتها قواعدهم التي بنوها على أساس بيت مجهول القائل أو عبارة قالها عربي في البادية.

المحور الثاني: تعريف علم التوجيه والاحتجاج مع بيان الدوافع والأسباب للتأليف فيه.

التوجيه في اللغة: أصله الوجه، وله عدة معانٍ في الأصل اللغوي، جاء في كتاب العين: «الوجه مستقبل كل شيء، والجهة: النحو، أخذتُ جهة كذا أي نحوه». وفي اللسان: «الوجه معروف... ووجه البلد: أشرافه... ووجه الكلام: السبيل الذي تقصده به»².

1 ينظر: أصول النحو لابن السراج: ص 2928

2 (1) ينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن (وجه): ص 551-550.

اصطلاحاً:

هو تعليل الوجه المختار، وبيان وجهه من حيث اللغة والإعراب، أو هو علم يُبحث فيه عن معاني القراءات والكشف عن وجوها في العربية.

وهناك مصطلحات أُخر استخدمها العلماء قديماً منها: (علل القراءات) كما جاء في تسمية بعض كتب القدماء من ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر (القراءات بعلمها) و(السبعة بعلمها الكبير) كلاهما للإمام محمد بن الحسن النقاش (ت 351هـ) - وهما في حكم المفقود، و (علل القراءات) للإمام أبي منصور الأزهري (ت 370هـ)، و (إعراب القراءات السبع وعلمها) لابن خالويه (ت 370هـ).

ومن هذه المصطلحات أيضاً (الانتصار للقراءات) ومنها كتاب الإمام محمد بن مقسم العطار (ت 354هـ)، وعنوانه: (الانتصار لقراء الأمصار)، ومن المصطلحات أيضاً (الفصل بين القراءات) ومنه كتاب شيخ المفسرين ابن جرير الطبري (ت 311هـ) وسماه (الفصل بين القراءة) رآه الشيخ ياقوت الحموي ووصفه بقوله: (ذكر فيه القراءة ووجوها وتأويلها، والدلالة على ما ذهب إليه كل قارئ لها).

ومنها معاني القراءات (معاني القراءات، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري)، وإعراب القراءات (لإسماعيل بن خلف الرعيني)، وتوجيه القراءات (الجمع والتوجيه لما انفرد به يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري، لأبي الحسن شريح بن محمد الرعيني³).

أسباب التأليف في التوجيه أو الاحتجاج.

1. الدفاع عن القراءات بالكشف عن وجهها، وبيان صحتها وسلامتها، والدفع على ما يثيره من ألحد ممن قصد التشكيك في القراءات ليصل بذلك إلى الطعن في القرآن الكريم.

3 ينظر: بحث نماذج من توجيه الإمام الشاطبي للقراءات في منظومته حرز الأماني ووجه التهاني للأستاذ الدكتور: السالم محمد محمود الجكني ص: 51-52، مجلة الحجة تصدر عن مركز الإمام أبي عمرو الداني للدراسات والبحوث القرآنية المتخصصة التابع للرابطة المحمدية للعلماء - العدد الأول - يناير 2015م.

2. توضيح الأركان الثلاثة التي وضعها العلماء لصحة القراءة.
3. بيان معنى الآية التي قُرئت بأكثر من وجه وتفسيرها، فيكون الباعث على ذلك هو توضيح والإفهام.
4. من أنواع التأليف في العلم أن يعتمد اللاحق إلى كتاب من كتب المتقدمين يفتقر إلى بيان وإيضاح، أو اختصار، أو تبسيط أو تذييل، كما حصل مع أبي بكر بن مجاهد (ت 324هـ)، وقد كان كتابه عارياً عن الاحتجاج، فرأى جماعة من العلماء النحويين كأبي بكر بن السري السراج (ت 316هـ) أن يضمَّ إلى هذا الكتاب الذي جمعت فيه قراءات السبعة علل تلك القراءات والحجة فيها، فشرع في ذلك ولم يتمَّ سورة البقرة، ثم جاء أبو علي الفارسي (ت 377هـ)، ونقل ما ذكره ابن السراج وزاد عليه، وأتمَّه إلى آخره جاعلاً كلام ابن مجاهد متناً، والاحتجاج للقراءات كالشرح عليه.

لَمَّا كان للقراءات علاقة قوية باللغة العربية لا سيما النحو أراد كثير من علمائها، على اختلافهم أن يتأيد بقراءة ما، ويحتجُّ لها، كما فعل كثير من نحاة البصرة، أو يقف منها موقفاً آخر مبيناً أنَّ احتجاج خصمه بتلك القراءة غير مستقيم.

5. الجهل بلغة العرب، وعدمُ استقراء أساليبهم في الكلام هو السبب الرئيس الذي أدَّى إلى اضطراب آراء بعض النحويين واللغويين -بل وبعض أهل القراءات- في القراءات فنزوها تارة بالضعف، وأخرى باللحن، وثالثة بالخطأ.

ولمَّا ظهر هذا المنهج عند بعض العلماء، سارع الأئمة المحققون الذين جمعوا بين علم القراءات رواية ومذهب أهل العربية درايةً، رفعوا راية الدفاع عن القراءات بنفس سلاح المنكرين لها؛ وهو لسان العرب فنشأ التوجيه والاحتجاج للقراءات⁴.

4 ينظر: توجيه مشكل القراءات العشرية الفرشبية لغة وتفسيراً وإعراباً للدكتور عبد العزيز الحربي: 1/66-67، بحث الاحتجاج للقراءات للدكتور عبد الفتاح شلبي: ص 71، مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، جامعة أم القرى-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-مكة المكرمة-العدد الرابع 1401هـ، وكتاب الموضح في وجوه القراءات وعللها: 1/19-20، وبحث نماذج من توجيه الإمام الشاطبي للقراءات في منظومته حرز الأماني ووجه التهاني للأستاذ الدكتور: السالم محمد محمود الجكني ص: 51-52، مجلة الحجة (مجلة علمية محكمة) تصدر عن مركز الإمام أبي عمرو الداني للدراسات والبحوث القرآنية المتخصصة التابع للرابطة المحمدية للعلماء-العدد الأول-يناير 2015م.

المحور الثالث: ترجمة مختصرة عن الإمام الحافظ ابن الجزري -رحمه الله-⁵.

فهذه ترجمة مختصرة لهذا الإمام العلم، توضح ملامح حياته على وجه الإجمال، وإلا فإن كتابة ترجمة موسعة له تحتاج إلى مجلد كبير، لوفرة المعلومات عنه، ويمكن إعداد رسالة علمية عن حياته وجهوده في القراءات.

اسمه ومولده:

هو أبو الخير شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف العمري الدمشقي، المعروف بابن الجزري، نسبة إلى جزيرة ابن عمر قرب الموصل⁶. ولد في دمشق ليلة السبت بعد صلاة التراويح في الخامس والعشرين من رمضان المبارك سنة 751هـ داخل خط القصّاعين بمحلة بين السّورين.

ووهم السخاوي في الضوء اللامع⁷ فقال: «إن والد ابن الجزري مكث أربعين سنة لا ولد له ولما حج شرب زمزم بنية أن يرزقه الله ولداً عالماً فولد له ابنه محمد بن الجزري سنة 751هـ»⁸.

نشأته:

كان أبوه تاجراً حريصاً على العلم، يعظم كتاب الله، ويتلقاه عن الشيوخ الأجلة، وقد ذكر ابن الجزري ذلك في ترجمة شيخه السروجي (ت 764هـ) فقال: شيخي وشيخ والدي رحمه الله، لقّن والدي القرآن.

5 ترجم الشارح له ص (26)، مصادر ترجمته: غاية النهاية: 2/247 إنباء الغمر: 8/245 الضوء اللامع 9/255 شذرات الذهب: 7/204 معجم المؤلفين: 11/291 مقدمة منجد المقرئين: 40 - 7 النشر في القراءات العشر، جامع الأسانيد(خ)

6 اختلف في اسم الرجل الذي نسبت إليه هذه المدينة فذكر ابن خلكان نقلاً عن الواقدي أن بانيها على الصواب عبد العزيز بن عمر، رجل من أهل برقيع من أعمال الموصل (تركيا في قضاء زاخو على الحدود العراقية التركية). انظر: أعلام التاريخ والجغرافيا 3/62.

7 ج 9/ص 255، الغاية ص 8.

8 والصحيح كما في جامع الأسانيد لابن الجزري خ/22 أن والده أخبره: أنه وُلد سنة 725 هـ وحج سنة 748هـ، وشرب ماء زمزم بنية أن يرزقه الله ولداً يكون من أهل القرآن، وقال له: تزوجت بوالدتك سنة 750هـ فولدت لي في الخامس والعشرين من رمضان سنة 751هـ.

فلقد حضر على العلماء في سنّ مبكرة بعد أن حفظ القرآن سنة 764هـ، وله ثلاث عشرة سنة، وصلى به إماماً سنة 765هـ، كما سمع الحديث النبوي من الكبار، كأصحاب الفخر ابن البخاري، وغيرهم بدمشق، واستجاز من كبار شيوخه كخال جده المُعَمَّر محمد بن إسماعيل الخباز.

ثم بدأ بجمع القراءات على شيوخ القراء بالشام، كأبي محمد عبد الوهاب بن السلار، وأحمد الطحان، وأحمد بن رجب، وأتم الجمع للسبعة على الشيخ المجود إبراهيم الحموي، ثم أتمّ الجمع على الشيخ أبي المعالي بن اللبان.

رحلاته:

تاقت نفس الإمام ابن الجزري إلى الرحلة في طلب العلم حرصاً على علو الإسناد وزيادة الإتقان، فقصّد البلاد المقدسة في الحجاز سنة 768هـ، واتّصل بخطيب المدينة المنورة وإمامها، الشيخ محمد بن عبد الله الخطيب فتلقى عنه القراءات بمضمن كتاب (الكافي) و(التيسير)، فلما تم له ذلك رجع إلى دمشق، ثم إنه رغب في الرحلة إلى الأندلس ليأخذ عن الشيخ محمد بن يوسف الأندلسي فمنعه والده، وقصد الرحلة إلى الكرك فلم يتفق له ذلك، ثم قصد القاهرة سنة 769هـ، فأخذ عن كبار قُرّائها، وتلقى القراءات جمعاً على محمد بن الصائغ، وعبد الرحمن بن البغدادي، وأبي بكر بن الجندي واستجاز هذا الأخير فأجازه، ثم رحل إلى دمشق، وقصد القاهرة مرة ثانية سنة 771هـ ليجمع مرة أخرى على ابن الصائغ، وابن البغدادي بمضمن عدد من الكتب في القراءات، وليتلقى الحديث الشريف على من بقى من أصحاب الدميّاطي، والأبرقوهي، وغيرهما وليتفقه على مذهب الإمام الشافعي في حلقة الشيخ عبد الرحيم الإسنوي وغيره.

ولم يلبث أن رجع إلى القاهرة سنة 778هـ، وقرأ على الضياء القزويني، وغيره في الأصول والمعاني والبيان، ورحل أيضاً إلى الإسكندرية ليقرأ القراءات جمعاً على الشيخ عبد الوهاب القروي الإسكندري، فعاد إلى دمشق علامة في علوم شتى على رأسها القراءات والحديث والفقه.

شيوخه:⁹

نذكر من شيوخه الذين أسند إليهم القراءات العشر:

1. أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد بن علي بن المبارك البغدادي يقال له الواسطي المصري المولد والدار والوفاة (702هـ-781هـ)¹⁰.
2. أبو العباس أحمد بن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن سليمان بن فزارة الحنفي بدمشق (691هـ-770هـ)¹¹.
3. أبو المعالي محمد بن أحمد بن علي بن اللبان الدمشقي (715هـ-776هـ)¹².
4. أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن عبد الرحمن بن يحيى بن أسد القروي الإسكندري (702هـ-788هـ)¹³.
5. أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي الحسن الحنفي ابن الصائغ (704هـ-776هـ)¹⁴.
6. أبو بكر أيد غدي بن عبد الله الشمسي الشهير بابن الجندي ويسمى عبد الله (699هـ-769هـ)¹⁵.

تلاميذه:

أخذ عن ابن الجزري الكثيرون، وتلقوا عنه القراءات، والحديث في بلدان شتى، فأينما حل كان له تلاميذ، ولم يكن في عصره من هو أعلى سنداً منه في القراءات، والحديث؛ ولذا فقد تسابق الطلبة للأخذ عنه.

9 ذكر ابن الجزري في كتابه جامع الأسانيد ما يربو على خمس وأربعين شيخاً وقال: «فهؤلاء الذين أعلمني أخذت عنهم القرآن العظيم، وشيئاً من رواياته وأجازوني... وأما الذين رأيته من مشايخ القراء المتصدرين للإقراء ممن لم أخذ عنهم، ولا أجازني أحد منهم فجماعة كثيرون» خ/ق 65 جامع الأسانيد.

10 غاية النهاية ج 1/ص 364.

11 غاية النهاية ج 1/ص 49، 48.

12 غاية النهاية ج 2/ص 72.

13 غاية النهاية ج 1/ص 482.

14 غاية النهاية ج 2/ص 171.

15 غاية النهاية ج 1/ص 181.

ومن أشهر تلاميذه:

1. أبو النعيم رضوان بن محمد بن يوسف العقبي.
 2. الزين طاهر بن محمد بن علي بن محمد بن عمر النويري المالكي.
 3. أحمد بن أسد بن عبد الواحد أبو العباس بن أسد الأميوطي.
 4. أبو العباس أحمد بن أبي بكر بن يوسف القلقيلي.
- فهؤلاء الأربعة هم الذين تسند إليهم القراءات العشر غالباً.

آثاره ومؤلفاته:

بعد ما تعلّم العلم وعلا نجمه وذاع صيته، فقد أذن له شيخه ابن كثير بالإفتاء سنة 774هـ، وجلس للإقراء تحت قبة النسر بالجامع الأموي سنين، ولي مشيخة الإقراء بالمدرسة العادلية، ثم مشيخة دار الحديث الأشرفية الكبرى، ثم مشيخة الإقراء الكبرى بتربة أم الصالح، بعد وفاة شيخه ابن السلار سنة 782هـ، عمّر بدمشق داراً للقرآن، وأصبح شيخاً لها، كما ولي التدريس في المدرسة الصلاحية بعد الشيخ نجم الدين ابن جماعة، وأقام بها نحو سنة واحدة، كما ولي قضاء مدينة شيراز سنة 808هـ، وولي خطابة جامع التوبة بدمشق.

مؤلفاته:

- المقدمة الجزرية (المقدمة فيما على قارئ القرآن أن يعلمه) وسيأتي الكلام عليها. (ط)

- طيبة النشر في القراءات العشر. (ط)

- منجد المقرئين. (ط)

- التمهيد في علم التجويد. (ط)

- الدرة في القراءات المتممة للعشر. (ط)

- تحبير التيسير. (ط)

- أصول القراءات.

الاهتداء في الوقف والابتداء.

البيان في خط عثمان.

أغاز أو أربعون مسألة من المسائل المشكلة في القراءات. وغيرها من الكتب التي تبلغ أكثر من ثمانين كتاباً.

وفاته:

توفي بشيراز يوم الجمعة في الخامس من ربيع الأول سنة 833هـ، ودُفن بدار القرآن التي أنشأها بشيراز. تغمدته الله برحمته وأسكنه فسيح جناته.

المحور الرابع: منهج الحافظ ابن الجزري في التوجيه والاحتجاج للقراءات.

يتبين منهج الحافظ ابن الجزري في الاحتجاج للقراءات من خلال العدد غير القليل من القراءات التي وجهها واحتج لها، حيث ربت على ست وخمسين، ما بين أصول وفرش، وأيضاً في الطريقة التي سلكها في هذا الاحتجاج، ويتجلى هذا المنهج في النقاط الآتية:

- أن المؤلف لم يلتزم توجيه كل قراءة، بل ترك كثيراً، ولا يصح أن يفهم من صنيعه هذا أنه اقتصر على القراءات التي للنحويين وغيرهم طعن فيها، بدليل أن ما ترك الاحتجاج له فيه طعن وتضعيف، بل وتخطئة منهم، فلم يوجه قراءة حمزة في قوله تعالى (والأرحام) في سورة النساء بالخفض، وفيها كلام كثير عند النحويين والمفسرين.
- أنه في القراءات التي احتج لها لم يسر على وتيرة واحدة في الاحتجاج فنراه أحياناً يكتفي بقوله: «وهي لغة»، وبقوله: «وهي لغة لبعض العرب» بينما نراه في قراءات أخرى يطيل النفس في الاحتجاج لها، كما فعل عند قراءة ابن عامر (وكذلك زين لكثير من المشركين).
- تعدد جوانب الاحتجاج عند المؤلف، وعدم اقتصره على نوع واحد فيها، وهذه الجوانب هي:

- الاحتجاج التفسيري:

ومنه قوله بعد ما ذكر القراءات في (تجري تحتها) [التوبة:100]: «واتفقوا على إثبات (من) قبل (تحتها) [البقرة:25] في سائر القرآن، فيحتمل أنه إنما لم يكتب (من) في هذا الموضع؛ لأنَّ المعنى: ينبع الماء من تحت أشجارها، لا أنه يأتي من موضع وتجري من تحت هذه الأشجار، وأما في سائر القرآن فالمعنى أنها تأتي من موضع وتجري تحت هذه الأشجار، فلاختلاف المعنى خولف في الخط، وتكون هذه الجنات معدة لمن ذكر تعظيماً لأمرهم وتنوياً بفضلهم، وإظهاراً لمنزلتهم؛ لمبادرتهم لتصديق هذا النبي الكريم عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل التسليم، ولمن تبعهم بالإحسان والتكريم، والله تعالى أعلم».

ومنه قوله عند بيان القراءات في قوله تعالى: (فعميت عليكم)...، «واتفقوا على الفتح والتخفيف من قوله تعالى في القصص:66: (فعميت عليهم الأنبياء)؛ لأنها في أمر الآخرة، ففرقوا بينها وبين أمر الدنيا، فإنَّ الشبهات تزول في الآخرة، والمعنى: ضلت عنهم حججهم وخفيت محججهم، والله أعلم».

ومنه قوله عند بيان الكلمة القرائية في قوله تعالى: (ويتوب الله) بسورة التوبة:15، «...وانفرد ابن العلاف عن النخاس عن رويس في (ويتوب الله) بنصب الباء على أنه جواب الأمر من حيث إنه داخل فيه من جهة المعنى، قال ابن عطية: يعني أن قتل الكفار والجهاد في سبيل الله توبة لكم أيها المؤمنون، وقال غيره: (يحتمل أن يكون ذلك بالنسبة إلى الكفار؛ لأن قتال الكفار وغلبة المسلمين عليهم ينشأ عنها إسلام كثير من الناس). النشر 1721

- الاحتجاج الفقهي:

ومنه قوله تعالى: «واتفقوا على (مساكين) [المائدة:] أن ه بالجمع؛ لأنه لا يطعم في قتل الصيد مسكين واحد، بل جماعة مساكين، وإنما اختلف في الذي في البقرة؛ لأنَّ التوحيد يراد به عن كل يوم، والجمع يراد به عن أيام كثيرة».

- الاحتجاج البلاغي:

ومنه قوله: «وَاتَّفَقُوا عَلَى (وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ) [البقرة: 217] أَنَّهُ بَدَالَيْنِ؛ لِإِجْمَاعِ الْمُصَاحِفِ عَلَيْهِ كَذَلِكَ، وَلِأَنَّ طَوْلَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ يَقْتَضِي الْإِطْنَابَ، وَزِيَادَةَ الْحَرْفِ مِنْ ذَلِكَ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَمَنْ يَشَاقِقِ اللَّهَ) [الأنفال: 13] كَيْفَ أَجْمَعَ عَلَى فِكِّ إِدْغَامِهِ، وَقَوْلِهِ: (وَمَنْ يَشَاقِقِ اللَّهَ) [الحشر: 4] كَيْفَ أَجْمَعَ عَلَى إِدْغَامِهِ، وَذَلِكَ لِتَقَارُبِ الْمَقَامَيْنِ مِنَ الْإِطْنَابِ وَالْإِجَازِ».

- الاحتجاج اللغوي:

ومنه قوله عند ما ذكر القراءات في (هَيْتَ) [يوسف: 23]: «وَالصَّوَابُ أَنَّ هَذِهِ السَّبْعَ الْقُرْآنَاتِ كُلَّهَا لُغَاتٌ فِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ، وَهِيَ اسْمُ فِعْلٍ بِمَعْنَى (هَلَمَّ)، وَلَيْسَتْ فِي شَيْءٍ مِنْهَا فِعْلاً، وَلَا التَّاءُ فِيهَا ضَمِيرٌ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مُخَاطَبٌ».

- الاحتجاج النحوي:

ومنه لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ يَقْرَأُ (وَيُخْرِجُ لَهُ) [الإسراء: 13] وَأَنَّ يَعْقُوبَ يَقْرَأُ (وَيُخْرِجُ) وَالْبَاقِينَ يَقْرَءُونَ (وَيُخْرِجُ) قَالَ: «وَاتَّفَقُوا عَلَى نَصْبِ (كِتَابًا) [الإسراء: 13]، وَوَجْهَ نَصْبِهِ عَلَى قِرَاءَةِ أَبِي جَعْفَرٍ (وَيُخْرِجُ) مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ، قِيلَ: إِنَّ الْجَارَ وَالْمَجْرُورَ وَهُوَ (لَهُ) قَامَ مَقَامَ الْفَاعِلِ، وَقِيلَ: الْمَصْدَرُ، عَلَى حَدِّ قَوْلِ اللَّهِ (لِيُجْزَى قَوْمًا) [البجائية: 14] فَهُوَ مَفْعُولٌ بِهِ، وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَكُونَ حَالًا، أَيْ: وَيُخْرِجُ الطَّائِرُ كِتَابًا، وَكَذَا وَجْهُ النِّصْبِ عَلَى قِرَاءَةِ يَعْقُوبَ، فَتَتَّفَقُ الْقُرْآنَتَانِ فِي التَّوْجِيهِ، عَلَى الصَّحِيحِ الْفَصِيحِ الَّذِي لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ».

- الاحتجاج الصرفي:

ومنه ما ذكره في قراءة أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَلَا يَتَأَلَّ) [النور: 22] قَالَ: «هِيَ مِنَ الْأَلْيَةِ عَلَى وَزْنِ (فَعِيلَةٍ) مِنَ (الْأَلْوَةِ) بَفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَضَمِّهَا وَكُسْرُهَا، وَهُوَ الْحَلْفُ... الْخ».

- إِنَّ الْمَعْوَلَ عَلَيْهِ عِنْدَهُ فِي الْإِحْتِجَاجِ هُوَ صِحَّةُ الرِّوَايَةِ، وَمُوَافَقَتُهَا لِلشَّرْطِ الثَّلَاثَةِ السَّابِقَةِ، فَإِذَا لَمْ تَصَحَّ لَا يَصَحُّ الْإِحْتِجَاجُ، وَيُظْهِرُ هَذَا مِنْ خِلَالِ تَعَقُّبِهِ

الجعبري عند ما أجاز تحريك التنوين بالكسر في (ناراً تلظى) [اليل: 14] فقال المؤلف ردّاً عليه: «هذا لا نعلم أحداً تقدّم الجعبري إليه، ولا دلّ عليه كلامه، ولا عرّج عليه من أئمة القراءة قاطبة، ولا نقل عن أحد منهم، قال: وهذا إن جاز عند أهل العربية في الكلام، فإنه غير جائز عند القراء، في كلام الملك العلّام؛ إذ القراءة سنّة يأخذها الآخر عن الأول».

- احتجّاه للقراءة-أحياناً- بحديث رسول الله ﷺ ومنه ما ذكره عند رواية رويس في قوله تعالى (فليفرحوا) [يونس: 58] قال: «روى رويس بالخطاب، وهي قراءة أبيّ، ورويناها مسندة عن النبي ﷺ قال: وهي لغة لبعض العرب، وفي الصحيح عن النبي ﷺ: (لتأخذوا مصافكم)».
 - ردّه على المنكرين والطاعنين في بعض القراءات، وبيان عدم قبول كلامهم في ذلك، كما في عبارته: «ولا التفات إلى قول الزجاج، ولا إلى قول الزمخشري»، ولمّا ذكر طعن المبرّد على قراءة (بارئكم) [البقرة: 54] بالإسكان قال: «ذلك مردودٌ على قائله».
 - استشهاده بالشعر، وهذا كثير في الكتاب، على اعتبار أنّه في القراءات، وليس موضوعاً لتوجيهها.
 - معلوم أنّ كتب القراءات وتوجيهها إنّما ألفت لمناقشة القراءات المختلف فيها بين القراء، لكن يلاحظ الباحث أنّ المؤلف هنا زاد على ذلك ذكر وتوجيه القراءات المتفق عليها بين القراء، وهي كلها في قسم الفرش، فكان بعد أن يذكر القراءة المختلف فيها يقول: واتفقوا على كذا، مثال ذلك:
- لمّا ذكر خلاف القراء في قوله تعالى: (فروحٌ وريحانٌ) [الواقعة: 89] وتوجيه الكلمة قال: «واتفقوا على قوله تعالى: (ولا تأيسوا من روح الله إنه لا يائس من روح الله) [يوسف: 87] أنّه بالفتح؛ لأنّ المراد به الفرج والرحمة، وليس المراد به الحياة الدائمة».

وقد بلغ عدد هذه القراءات المتفق عليها ووجهها المؤلف خمسين قراءة¹⁶.

الخاتمة وفيها أهم النتائج:

- يعتبر الحافظ ابن الجزري من المدافعين عن القراء وما تواتر من القراءة، ولا يرى ترجيح إحداهما على الأخرى.
 - عني الحافظ ابن الجزري بالتوجيه النحوي والبلاغي والتفسيري وغيرهما، وكان دائم الحرص على تجلية المعاني المتعلقة به، كما حرص على إزالة الإشكال في كثير من القراءات مظهراً قوتها في العربية وفصاحتها.
 - يعترف الحافظ ابن الجزري من بحور اللغة كل ما يراه معينا على توجيه قراءة، أو حل مشكلة، أو ترجيح قول، سواء كان ذلك شعراً أم نثراً، وكذلك في الإعراب وغيره.
- فهذا ما يسر الله لي جمعه وترتيبه، وصلى الله على سيدنا وحبيبنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

¹⁶ ينظر: منهج الحافظ ابن الجزري في الاحتجاج للقراءات، مقدمة دراسة وتحقيق كتاب النشر في القراءات العشر: 1/143-151.

“EN-NEŞR BAĞLAMINDA İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN KIRAATLERİ DELİLLENDİRME VE DEĞERLENDİRME METODU” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ*

Sayın Başkan, Değerli Hocalarım, Kıymetli Misafirler! Hepinizi hürmet ve muhabbetle selamlarım.

Öncelikle hazırlamış olduğı tebliğinden dolayı Mehdi Dehim’e teşekkürlerimi arz ediyorum. Başlığında da belirtildiğı gibi tebliğ, kıraat ilminin önemli alanlarından, alt bilim dallarından biri olan “İhticac’l-Kıraat/Hüccetu’l-Kıraat” konusunu İbn Cezerî veya *en-Neşr* isimli eseri özelinde ele almakta ve incelemektedir. Çalışma, ilk olarak ihticac olgusunun misyon, gaye ve hedeflerini maddeler hâlinde sıralamakta; bunların konunun seçilme sebepleri/gerekçeleri olduğunu belirtmektedir. Sonra şer’i ilimlerde ihticac ve tevcihin öneminden bahsetmekte ve burada tebliğın başlığında belirtildiğı gibi kıraatlerin tevcihi ve hüccetini (ihticac li’l-kıraat) değil, tam aksine kıraatlerin diğer disiplinlerde hüccet olarak (ihticac bi’l-kıraat) kullanılmasından bahsetmektedir. İhticac ve tevcih ilminin tarifi başlığında sadece tevcih kelimesinin leksiyolojik ve terminolojik manası üzerinde durmakta; kitap isimlerinden hareketle diğer kullanımlara yer vermekte ve ihticac eserlerinin telif sebeplerini sıralamaktadır. Daha sonra konuyla çok alakasını kuramadığım İbn Cezerî’nin biyografisini anlatan başlık gelmekte ve konu uzun uzun anlatılmaktadır. Dört sayfa gibi bir dar alana sıkıştırılan esas konu İbn Cezerî’nin tefsir, fıkıh, belagat, nahiv ve sarf ihticac örnekleriyle son bulmaktadır.

Başlığın ağırlığına uygun bir içerik ve muhtevanın bulunmadığını; tebliğın metinsel kurgu, sistematik, tematik, içerik ve kaynakların kullanımı

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bakımından birçok kusurla mualllel olduğunu üzümlere ifade etmek istiyorum. Üzüldüğün diğer bir husus, bu çalışmanın oldukça özensiz hazırlanması ve konuyla alakalı olan kısımların birebir es-Salim Muhammed Mahmud Ahmet eş-Şenkîti tarafından hazırlanan “Menhecu İbnî'l-Cezerî fî kitabihî en-Neşr me'a Tahkiki Kısımî'l-Usul”¹ doktora tezinden alınmasıdır. Tebliğ, çalışmanın esaslı olan *en-Neşr* üzerinden değil, Şenkîti'nin söz konusu doktora çalışmasının “Menhecuhu fî'l-İhticaci li'l-Kıraat”² başlığı üzerinden hazırlanmıştır.

Birçok disiplinde olduğu gibi kıraat ilminde de önemli kırılma noktaları vardır. Bunlardan biri Hz. Osman'ın temel gerekçesi kıraat düzenlemesi olan Mushaf istinsahı; diğer birçok gerekçeye bağlı olarak İbn Mücahid'in yedili sistemi belirlemesi ve bir diğeri de kıraat geleneğinde yedili sisteme karşı onlu sistemin yerleşik hâle getirilmesi ve yaygınlaştırılmasıdır ki, o günden bu güne sürekli gelişerek devam eden bu gelenek İbn Cezerî ile birlikte başlamıştır. Bu dönem İbn Cezerî'nin bilimsel mantalite ve çabalarıyla kıraat eğitim öğretiminin Daru'l-Kurralarla ihtisas düzeyinde kurumsal bir yapıya kavuşmasıyla; kıraat usulünün sistematik olarak tamamlanması, kıraat tarihi, tabakat ve biyografi kaynaklarının artarak devam etmesiyle aynı zamanda kıraat ilminin açılım dönemi olmuştur.

Kıraat tarihinde önemli bir dönüm noktası olan İbn Cezerî'nin bu alandaki birikimini ve yöntemini doğru anlamak ve tespit etmek için kendisinden önceki dönemi iyi bilmek ve tespit etmek gerekir. Örneğin, kıraat ve tecvid ilminde İbn Cezerî'yi iyi anlamak temel kaynakları olan Endülüs kıraat ve tecvid geleneğini iyi araştırmakla mümkündür. Onun ihticac mantığını ve yöntemini tespitinde de aynı metodolojinin uygulanması gerekir ki maalesef tebliğde bu konuların hiçbirisi yer almamaktadır.

İHTİCAC OLGUSUNUN TARİHİ SÜRECİ

İhticac olgusu tercih ve tarihsel şartlara bağlı olarak gelişen bir olgu olduğu ve sahabe döneminde başladığı görülür. Hz. Peygamber'den duymadığı veya öğrenmediği bir okuma ile karşılaştığında bir sahabe kendi okuduğu ve tercih ettiği kıraati öncelediği ve bu kıraatin değişik argümanlarla ihticacını yaptığı dikkati çeker. Mesela Hz. Aişe, Mâide 112. ayette yer alan “يَسْتَطِيعُ” kelimesinin

1 Şenkîti, *Menhecu İbnî'l-Cezerî fî kitabihî en-Neşr me'a Tahkiki Kısımî'l-Usul*, el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Su'ûd, Riyad, 200.

2 Şenkîti, I, 106.

kıraatini, muhatap kalıbı ile “تستطيع” şeklinde tercih etmiş; bir önceki ayette yer alan ‘havarilerin inanmış kimseler olduğu’ ifadesiyle gerekçelendirmiş; ayeti ise “*Rabbinden bize gökten bir sofrı indirmesi hususunda niyazda bulunabilir misin?*” şeklinde anlamlandırmıştır.³ Yine İbn Abbâs, Bakara 259. ayette yer alan “ننشرها” kelimesini “نشرها” şeklinde okumakta ve bu okuyuşunu da Abese suresinde yer alan “ثم اذا شاء انشره” ayeti ile delillendirmektedir.⁴ Kaynaklarda bu örnekler dışında birçok örneğine rastladığımız sahabenin bu ihticac eylemi genel itibariyle öteki kıraati hedef almadan sadece kendi kıraatini temellendirme şeklinde gerçekleşiyordu. Sahabe dönemindeki bu ihticac biçimi, kıraatlerin sıhhat sorunu yaşamaması sebebiyle tercih ihticacı olarak kendini göstermektedir.

Tabiun döneminde ise İslam toplumunun gerek siyasi ve gerekse kültürel anlamda gelişim ve değişim yaşaması, bütün İslami ilimlere etki ettiği gibi kıraat alanına da etki etmiştir. Buna bağlı olarak ihticac olgusu da dönem içerisinde, önceki dönemden farklı bir yapıya bürünmüştür. Farklı kültür-lere ve dillere sahip insanların İslam’ı tercihleri ile başlayan lahn olayları, Mushaf’ın harekesiz ve noktasız yapısı Kur’an’ın tilavetinde birçok sorunun yaşanmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte lahn olayları ile başlayan dil bilim çalışmaları, kıraatlere de yansımış ve farklı okumaların dilbilim açısından referansları araştırılmaya başlanmıştır. Birbirine bağlı olan Mushaf’ın harekesiz yapısı, lahn olgusu, dil bilim çalışmaları konuları dönem içerisinde kıraat alanında ciddi sorunlar üretmiştir. Mushaf merkezinde ise, önceki dönemde işlevini yerine getiren noktasız harekesiz Mushaf, bu şekliyle sorunlar çıkarmaya başlamış; kıraate vakıf olmayanlar tarafından hatalı okumalar; kötü niyetli kimseler tarafından ise kasti uydurmalar ortaya çıkmıştır. Bu karmaşık ortamda, sahihler sakimlere karışmış olduğundan, ihticac eylemi çatalanmıştır: Öncelikle karmaşık ortamda sahih kıraatlerin sakimlerinden ayrıştırılması söz konusudur. Dolayısıyla ihticac temelde tespite odaklanmıştır; ama tercihe yönelik ihticac da devam etmektedir. Tespite yönelik ihticacda, en temel hüccet olarak isnada başvurulmuştur. Resm-i Mushaf ise senedi destekleyen ikinci hüccet olarak görev üstlenmiştir. Özellikle lahn olgusuna

3 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülûsî, *el-Babru’l-Muhit*, Riyad, ts., IV, 410. Öteki kıraate göre anlam, “*Rabbın bize gökten bir sofrı indirebilir mi?*” şeklindedir.

4 İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzzî’l-Kırâât ve’l-İzâhi Minhâ*, Tah: Ali Necdî Nâsîf, Abdulhâlim Neccâr, Abdulfettâh İsmail Şelebî, Sezgin Neşriyat, İstanbul, 1986, I, 8.

karşı da Arap dili ile hüccetlendirme yoluna gidilmiştir. Bu saydıklarımız tespiti yönelik hüccetler kategorisini oluşturmuştur. Bunlar aynı zamanda daha sonra sahih kıraat kriterlerinin de esas ilkeleri olmuştur. Tespite yönelik hüccetlendirme olgusu, bu dönemde tamamlanmıştır. Bunun yanında tercihe yönelik ihticac da devam etmektedir. Bu alan İbn Mücahid'e kadar özellikle nahiv ve tefsir eserlerinde yoğun bir şekilde devam etmiştir.

İbn Mücahid ile birlikte kıraat alanı ikinci kırılma dönemini yaşamış, saha kıraatler yedi ile sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma hareketi ile sahih-şâz ayrımı kategorize edilmiş ve şâz kavramı renk değiştirerek artık bu dönemde yedi kıraatin dışındaki sahih okumalarla doldurulmuştur. İbn Mücahid sonrası, ihticac olgusu nahiv eserlerinden soyutlanmış; hatta genel kıraat kitaplarından da ayrılmıştır. Pratik tefsir literatüründe ihticac kendi mantığı içerisinde devam etmekle beraber ihticac artık müstakilleşmeye başlamıştır. Müstakilleşme yolundaki ihticac, kendine üç alan seçmiştir. Bunlardan ilki “yedi kıraatin ihticacı”dır. İlk olarak İbn Mücahid'in Kıraat-i Seb'asıyla başlayan bu alan, daha sonra İbn Haleveyh ile eser ekolünü ve Ebû Ali el-Fârisî ile kıyas ekolünü ihdas etmiş; ve nihayet eser ve kıyas ekolünü cem eden Mekkî ile karma ekol tesis edilmiş; Mehdevî, İbn Zencele ve İbn Meryem ile bu ekol geliştirilmiştir. Bu üç ekole göre bunların dışında birçok telif eser yazılmıştır. İhticacın ikinci alanı ise “kıraat-i şâzze”ye odaklanmıştır. Bunun da ilkinin yine İbn Mücahid başlatmış; talebesi İbn Cinnî ile devam ettirilmiş; sonraki dönemlerde çalışmalar İbn Cinnî'nin eseri üzerinde şerh ve ihtisar şeklinde gelişmişse de Ukberî ve Kadi Abdülfettah ile halkaya zincir eklenmiştir. İhticacın üçüncü alanı ise “kıraat-i aşere”dir. Tıpkı normal kıraat-i aşere eserlerinin çok fazla tutulmaması, bir anlamda kıraat-i seb'a'nın gölgesinde kalması gibi, bu alanda yazılan ihticac kitapları da tutunamamıştır. Bu alanda Kahandezi, Nefri ve Karrab ile başlayan on kıraatin ihticacı, başka eserlerle devam etmiştir.

Bu süreçte kıraatlerin temellendirme alanları ile ilgili iki kavram ortaya çıkmakta biri tespit diğeri de tercihtir. Temellendirme olgusuyla ilgili kullanılan birincil kavramlar ihticac/hüccet; ikincil kavramlar ta'lil/illet, tevcih, delil; üçüncül kavramlar ise me'ani, irab gibi kavramlardır. Yine bu süreçte ihticac olgusu, tiplene açısından iki çeşit olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, *ihiticac li'l-kıraat*; diğeri ise *ihiticac bi'l-kıraat*tır. Birincisi, kıraat farklılıklarının isnad, Resm-i Mushaf, ayet, hadis, dil gibi başka unsurlarla

temellendirilmesini; ikincisi ise bir başka bilim dalının bir meselesinin kıraat vechinin kullanılarak temellendirilmesini ifade etmektedir.

Bütün bu çabadan sonra ihticac eyleminin amaç ve gayesine yönelik iki ana değerlendirme ortaya çıkmaktadır. Tespite yönelik ihticac sahih kıraatleri sağlama alma ve onları sahih olmayanlardan ayırma işlemidir. Tercihe yönelik ihticac ise sahih olan kıraatler arasından tercih edilen kıraati farklı gerekçelerle önelemektir. Bunun sebebi salt hüccetlendirme olabileceği gibi soru veya bir tartışmadan kaynaklı da olabilir. Yani burada amaç tercih edilenin gerekçelerinin ortaya konulmasıdır, yoksa vahiyliğini tespit etmek değildir.

İBN CEZERÎ VE İHTİCAC

Şimdi kendisinden önce kavramsal alanını, yöntemini ve literatürünü oluşturmuş bir alan karşısında İbn Cezerî'nin konumu, duruşu, bakışı ve yaklaşımı nedir? Diğer alanlarda olduğu gibi ihticac alanında da yeni bir perspektif ortaya koymuş mudur, farklı bir yöntem izlemiş midir? Yoksa kendisinden önce oluşturulan ciddi birikimin metodolojisini ve pratiklerini mi kullanmıştır? Kullanmışsa bu tarihsel konseptin gereği midir yoksa sadece öncekilerin birikimini tekrar mıdır? Kendisinden önce oluşan ihticac alanlarından hangisini önelemiştir, ihticac tiplerinin tamamını kullanmış mıdır? Tüm bu soruların cevabı, kıraat alanının birçok problematiğine dokunmasına rağmen ihticac alanına nazari olarak değinmemiş ve yine birçok eser kaleme almasına rağmen bu alanda herhangi bir eser telif etmemiş olan İbn Cezerî'nin *en-Neşr* eserinin gerek teknik ve teorik kısmının ve gerekse usul ve ferş bölümlerinin ciddi anlamda incelenmesiyle ortaya çıkacaktır. Zira bu eser ihticacın temel argümanları olan gerek isnat konusunu ve gerekse imamların okuma tercihlerini ele alan bir çalışmadır.

İbn Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserine ve kıraatlerle ilgili yaklaşımına bakıldığında onun tek bir amacının olduğu dikkati çeker. O da kendisinden önce yedili sisteme tepki olarak üç kıraatin ilavesiyle oluşturulan kıraat-i aşereyi temellendirmek ve yaymaktır. Zira o, yedi kıraatin otoritesini aşamayan bu kıraatlerin en az onlar kadar sağlam olduğunu düşünmektedir. İbn Cezerî'nin bu hedefini gerçekleştirmek için ilk dönemde tarihsel şartların zorladığı ihticacın tespite yönelik alanını kullandığı görülmektedir. Sahih okumalarla alakalı ilk dönemlerdeki benzer bir problematiğin olduğunu Mehdevî'den naklen kendisi şöyle ifade etmektedir: “.....Kıraatlerin bu imamlara hasredilmesi, onların daha veciz ve daha meşhur olmalarıyla açıklanmıştır. Oysa toplumun

büyük bir kesimi yedi kıraatle okumayı farz olarak algılamış, bunlar dışında kalan ve belki de bunlardan daha meşhur olan kıraatleri hata ve küfür olarak kabul etmiştir. Alana ait bilgi ve birikimi az olan bazı insanlar da imamlara ait sadece iki râvinin olduğunu sanmışlar ve belki de onlardan daha meşhur olan râvilerin kıraatlerini batıl saymışlardır.” Kendisi de bu görüşe katılarak İbn Mücâhid’in yedi sınırlamasını eleştirmekte ve bu eylemiyle insanların diğer kıraatleri yok saydığını; içinde çok az kıraat bulunan *Şâtıbi* ve *Teysir*’in içindeki kıraatlerden başka kıraat tanımadıklarını söylemektedir. Bu tarihsel duruma bağlı olarak bu üç kıraatin sahihliğini ortaya koymayı hedefleyen İbn Cezerî tespite yönelik ihticacın en temel hücceti/delili olan isnadı kullanmak suretiyle bu imamların okumalarını temellendirmeye çalışmaktadır. Her imamın birçok tarikini vermekle birlikte en az iki râvi, her râviden de iki tarik vermektedir. Her tarikten de Mağrib ve Maşrik, Mısır ve Irak olmak üzere iki tarik daha aldığını ifade etmektedir.⁵ İbn Cezerî bu okumaların sahihliğini ortaya koymaya çalışırken temel referans/kaynak olan isnadın yanında farklı olarak bu kıraatlerin tespitine yönelik önceki âlimlerin konu ile ilgili yaklaşımlarını ve ilgili rivayetleri de kullanmaktadır. Dâni, Ebu’l-Kasım el-Hüzeli, Ebubekr İbnü’l-Arabî, Beğavi, Hemedani vb. birçok âlimin bu üç kıraatin senet ve Resm-i Mushaf’a uygunluk konusunda diğer kıraatlerden farklı olmadığı ortak paydasında bulunduğu dair benzer rivayetleri vermek suretiyle bu kıraatleri temellendirmeye çalışmaktadır.⁶ Söz konusu tebliğ bakıldığında *en-Neşr*’deki tespite yönelik bu ihticac türünden ve çabasından hiç bahsedilmemektedir. Aslında tebliğin, ihticac eserlerinin telif sebepleri kısmında yer alan bir maddede, “kıraatlerin sahihliğini ve doğruluğunu ortaya koyma” ifadesiyle bu konuya yer vermesine rağmen *en-Neşr*’deki bu çabayı pas geçmiştir. Zira yukarda da bahsettiğim gibi çalışma *en-Neşr* üzerinden hazırlanmamıştır.

İbn Cezerî’nin tercihe yönelik ihticac uygulamasında ise kendisinden önce oluşmuş ihticac birikimini ve pratiğini kullandığı görülmektedir. Bunu yaparken de belli bir sistem ve yöntem takip etmediği görülmektedir. Eseri bir hüccet kitabı olmadığı ve amacının da her bir kıraatin tevcihini yapmak olmadığı için karmaşık bir yapı arz etmektedir. Her kıraatin hüccetine yer vermeyen İbn Cezerî, daha çok kendisinden önce oluşmuş literatürden

5 İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırââtî’l-Aşr*, Tah: Ali Muhammed Dabbağ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ts. I, 54.

6 İbn Cezerî, *Neşr*, I, 37-40.

faydalanmaktadır. Birçok yerde isim zikretmemekle birlikte daha çok yedili sistemin ihticacını yapan Ebû Ali el-Farisi ile onlu sistemin ihticacını yaptığı söylenen İbrahim el-Karrab'dan nakilde bulunduğu görülmektedir. İhticac tiplerinden hem *ihṭicac li'l-kıraatı* hem de *ihṭicac bi'l-kıraatı* kullanmaktadır. Özellikle tefsir ve fıkıhla alakalı meselelerde kıraatleri referans olarak değerlendirmektedir. Dil bilimiyle alakalı yerlerde ise bazen kıraatlerle dil kaidesini temellendirmekte bazen de kıraatlerin dilsel dayanağını vermektedir. Tebliğde de, sadece İbn Cezerî'nin tercihe yönelik ihticac örneklerine yoğunlaşıldığı görülmektedir. Sondajlama usulüyle belirlenen örnekler kategorize edilmeden verilmekte ve kıraatlerin hüccetinin mi verildiği veya kıraatlerle delillendirme mi yapıldığı oldukça karmaşıktır. Bu nedenle *en-Neşr*'in ihticac bağlamında tüm örnek ve uygulamalarının ortaya konulması ve bunların hangi tarz bir kullanıma tabi tutulduğunun sistematize edilmesi gerekirdi. Bu karmaşık ilk bakışta hemen kendini göstermektedir. Tebliğde kıraatlerin ihticacı veya tevcihi başlığında (الاحتجاج التفسيري) ve (الاحتجاج الفقهي) yani kıraatlerin tefsiri ihticacı ve fıkhi ihticacı başlığı görülmektedir. Bu başlık kıraatlerin tefsiri ve fıkhi argümanlarla temellendirilmesini ifade etmektedir. Oysa bu iki alanın kıraatlerin temellendirilmesi için kullanılması mümkün değildir. Literatürde bu tür hüccet çeşitleri bulunmadığı gibi bu iki alanın kıraatlerin hüccetlendirilmesinde kullanılması da ciddi bir sorundur. Buna göre şu hükümlerden dolayı veya şu anlamlardan dolayı bu kıraatler okunmuştur şeklinde bir sonuç ortaya çıkar ki, bu da kıraatlerin yapısı ve kaynağı ile alakalı sübjektif değerlendirmeleri beraberinde getirir. Dolayısıyla tefsir ve fıkıh başlığında verilen farklılıklar, kıraatlerin tefsir ve fıkıh için delil olarak kullanılmasına örnektir. Mesela tefsir başlığında Tevbe suresi 100. ayette geçen (تجري تحتها) ifadesi hem (من) ile hem de (من) ilavesi olmaksızın okunmaktadır. Bu okumalardan hareketle İbn Cezerî ayete iki farklı yorum getirmekte ve (من) ilavesi olmadan okunan kıraatin “suyun bizatihi ağaçların altından doğduğunu veya menbainin bizzat ağaçların altı olduğu”; (من) ilaveli kıraatin ise “suyun bir yerden gelip ağaçların altından akması” anlamına geldiğini söylemektedir. Bu açıklamalar böyle bir anlamaya veya yorumlamaya kıraatlerin sebep olduğunu, diğer bir ifadeyle bu yorumların dayanağının kıraatler olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Çalışma *en-Neşr* üzerinden yapılmadığı için kıraatlerin asıl hüccetleri görülmemiştir. Zira *en-Neşr*'e bakıldığında tefsir için verilen bu örnek kıraatlere, İbn Cezerî'nin kendi bölgelerindeki Mushafları delil olarak kullandığı açıkça görülmektedir.

Bu temellendirmeden sonra İbn Cezerî, bu iki kıraatten kaynaklanan anlam zenginliğine değinmektedir. Hatta bu anlamlandırmayı sadece kıraatler üzerinden değil, aynı kelimenin farklı okunmayanları üzerinden de yapmaktadır. Dolayısıyla bu sıkıntı müellifin maalesef yukarıda da bahsedildiği gibi çalışmayı esas kaynak üzerinden değil de ikincil kaynak üzerinden yapmasından kaynaklanmaktadır. Bu sıkıntıya bağlı olarak müellif, ikincil kaynaktan olmamasından dolayı Mushaf temellendirmesini görmemiş ve İbn Cezerî'nin değinmiş olduğu anlam inceliğini kıraatler için kaynak sunan ikincil kaynağın düştüğü hataya düşmüştür. Aynı durum fıkıh başlığı için de geçerlidir.

Tercihe yönelik ihticac kısmında, daha titiz ve ciddi araştırılması gereken hususlardan biri de İbn Cezerî'nin ilave üç kıraati önceleyip öncelemediği meselesidir. Acaba İbn Cezerî sahihliğini ortaya oymak için çaba gösterdiği bu okumaların aynı zamanda gerek dilsel ve gerekse diğer referansları bakımından yedili sistemden geri kalmadığını belirlemek için özel bir çaba göstermekte midir? Bazı örneklerle bakıldığında İmam Ebû Cafer'in, Yakub'un ismini daha çok zikrederek onların kıraatleri üzerinden bir hüccetlendirme çabası içine girdiği dikkati çekmektedir. Bunun daha net bir şekilde ortaya konulması için tabii ki *en-Neşr*'in baştan sona ciddi tetkik edilmesi gerekir. Aslında bu tebliğ sadece bu konuya bile yoğunlaşılsaydı farklı sonuçlar ortaya çıkabilirdi.

Disiplinleri oluşturan en önemli unsurlardan biri kavramsal alandır. İhticacın da kendisine ait kavramları vardır. İbn Cezerî'nin bu kavramları kullanıp kullanmadığının, kullandıysa hangilerini kullandığının tespiti onun bu alanla ilgisini ortaya koyma bakımından önem arz etmektedir. *En-Neşr*'e bakıldığında kavramlar konusunda bir homojenliğin söz konusu olmadığı görülür. En çok kullandığı kelimelerden biri hüccettir. Genelde âlimlerin sıfatı olarak kullandığı hüccet kelimesini üç yerde de ihticac bi'l-kıraat/kıraatlerin kaynak olarak kullanılması bağlamında kullanılmaktadır. İhticac kelimesi ise bir yerde şâz kıraatle namaz kılanların verdiği haberlerle ihticac yapılamayacağı konusunda geçmektedir.⁷ Bunun dışında vucuh ve vech, kelimeleri yoğun olarak kullanılırken tevcih kelimesi oldukça azdır. Yine ikincil kavramlardan delil kelimesi de kıraatler için çok az yerde kullanılmaktadır. Tebliğde kavramsal alanla ilgili başlık ihticac ve tevcihin anlamı şeklinde olmasına rağmen birincil karam olan ihticac veya hüccet kelimesine hiç yer

7 İbn Cezerî, *en-Neşr*, I, 15.

verilmemekte sadece tevcih kelimesi değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bununla birlikte tanım sadece dil açısından kıraatlerin temellendirilmesine ve kıraatlerin manalarının araştırılmasına teksif edilmiştir. Oysa, “*Kıraat farklılıklarının sahibini sakiminden ayırarak sahib kıraatleri tespitite; sahib kategorisi içerisinde bir veci tercihte kıraatin isnad, Resm-i Mushafyanında öteki nakli ve dilsel tüm hüccetleriyle temellendiren ilimdir.*” şeklinde dilin dışındaki unsurları da içine alacak bir tanım olması gerekir. Kendisi de zaten dilin dışında kıraatlerin hadisile, şiirle temellendirildiği dair örnekler sunmaktadır.

Netice itibarıyla İbn Cezeri'nin ihticac alanıyla özel ilgilenmediği ve ihtiyacı olduğu kadar bu alanın pratiklerini kullandığı görülmektedir. Özellikle üç kıraatin sahihliğini ortaya koyma hususunda tespiti hüccetin temel unsuru olan isnadı ciddi anlamda değerlendirdiği ve tüm yönleriyle isnada yer verdiği müşahade edilmektedir. Tercihi hüccetle alakalı ise daha çok önceki birikimi nakletmekle yetindiği ve tespitini yapmaya çalıştığı ilave üç kıraatin de dilsel ve diğer argümanlarla desteklemede öncelik verdiği hissedilmektedir. Dolayısıyla İbn Cezeri'nin, tebliğin başlığında belirtildiği gibi bu alanla ilgili bir metodolojisinin/yönteminin olmadığı; yeni bir perspektif ortaya koymadığı ve bunun için bir çaba da göstermediği vurgulanmalıdır. Bununla birlikte yukarıda bahsi geçen hususlar çerçevesinde İbn Cezeri'nin ihticac mantığı ve algısı ile ilgili orijinal tespitler ortaya konabilir, bu birikime karşı tavrı, kullanım biçimi daha kategorik bir tarzda belirlenebilirdi. Bu teklifler çerçevesinde konunun daha da geliştirileceği özellikle tespiti ve tercihi temellendirmelerde ilave üç kıraati öncelediği hususunun bilimsel, tarihsel ve duygusal arka planının ortaya konulacağı kanaatindeyim.

ALTINCI OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Yaşar KURT

03 KASIM 2018
(09.00 – 11.00)

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN TEBRİZ'DE YÖNELTİLEN SORULARA VERDİĞİ CEVAPLARINDAKİ YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Arş. Gör. Abdulaziz ez-ZU'BI*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جمع بديع حكمته أشات العلوم بأوجز كتاب، وفتح مُقَفَّلَاتِ
الفُهوْم بأفصح خطاب، والصلاة والسلام على سيد العباد، صلاة طيبة النشر مُوصلةً
إلى يوم الحشر والمعاد، وعلى آله وصحبه الفائزين بتجريد نفوسهم للتذكرة
والتبصرة والإرشاد، وبعد:

فقد تَشَرَّفْتُ بِخِدْمَةِ رِسَالَةٍ مِنْ رَسَائِلِ إِمَامِ الْقُرَاءِ وَالْحِفَافِ الْإِمَامِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ
-رحمه الله- المعروفة باسم (المسائل التبريزية)، وعشتُ مع هذه الرسالة ما يُقَارِبُ
السَّتين، فَفَتَحَ اللهُ عَلَيَّ مِنَ الْعَنَاءِ بِهَا، فَأَشْرْتُ إِلَى بَعْضِ مِنْ ذَلِكَ فِي حَاشِيَتِهَا،
وَأَقْتَصَرْتُ فِيهِ عَلَى الْقَلِيلِ مِنَ الشَّرْحِ وَالتَّعْلِيقِ تَجَنُّباً لِلْإِطْنَابِ، وَحَتَّى لَا أُخْرِجَ عَنْ
ضَلْبِ مَوْضُوعِ الْمَسَائِلِ.

فَهِيَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ صِغَرِ حَجْمِهَا، حَوَتْ عِلْماً كَثِيراً، وَاشْتَهَرَتْ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ،
وَنَقَلَ عَنْهَا أُمَّةٌ أَعْلَامٌ يُشَارُ إِلَيْهِمْ بِالْبَنَانِ، كَالشَّيْخِ سُلْطَانِ الْمَزَاحِي، وَالشَّيْخِ عَلِيِّ
الْمَنْصُورِيِّ، وَالشَّيْخِ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْأَسْقَاطِيِّ -رحمهم الله جميعاً-.

وَمَا أَنَا أَفْرَدُ فِي هَذِهِ الْوَرِيقَاتِ مَنَهْجَ الْإِمَامِ ابْنِ الْجَزَرِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ،
إِضَافَةً إِلَى مَصَادِرِهِ فِيهَا، فَأَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ:

* Medine İslam Üniv. Kur'an Fakültesi Kıraat Bölümü

وقبل ذكر منهجه -رحمه الله- لابد من معرفة أن المسائل التبريزية هي: عبارة عن أجوبة على مسائل رُفعت إلى الإمام ابن الجزري من بلدة تبريز، فلم يُقصد بها التأليف حيث جاء في بداية الرسالة قول السائل: "... أتيت بلدة تبريز لأمر عسى أن لا يخفى على خاطركم الوقاد"، ثم بدأ السائل بسرد الأسئلة بقوله: "فأول ذلك" ثم قوله: "الثاني" وهكذا إلى أن وصل إلى قوله: "الحادي والأربعون"، وكان تركيز السائل في أسئلته على ما حوته مؤلفات الإمام ابن الجزري في القراءات والتجويد من كتاب النشر، وتقريبه، وطبقة النشر، والمقدمة وعلوم القرآن مثل قوله في أول سؤال: "ما المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن كما أشرتم إليه في كتاب النشر..." وكذلك في السؤال الثاني: "قولكم في الطبقة..." وكذلك في الثالث، والرابع.

كما حوت الأسئلة مسائل في الشاطبية وأصولها وشروحها، وأخيراً اشتمل السؤال الأخير الحادي والأربعون على مسألة في كتاب عقيلة أتراب القصائد في رسم المصاحف، وأضاف إليه مسألة من ناظمة الزهر في عد الآي.

وبعد ذكر ما سبق أوجز منهج الإمام ابن الجزري في أجوبته على تلك المسائل، في عدة نقاط:

أولاً: كان ابن الجزري -رحمه الله- يُجيب على بعض المسائل بعد السؤال مباشرة، وباختصار، ويحيل إلى أحد كتبه، وخاصة كتاب النشر، كما في السؤال الثاني: (قولكم في الطبقة في بحث الوقف والابتداء: "والقطع كالوقف وبالآي شرط ما معناه؟

فأجاب: معنى ذلك أنه مهما ذكر في الوقف واشترط فيه فالقطع مثله، إلا أنه يجوز الوقف في أوساط الآيات وفي آخرها، ولا يجوز ذلك عندهم في القطع، بل لابد أن يكون على أواخر الآي دون أوساطها، وذلك أن كثيراً من المتقدمين يُطلقون عباراتهم على القطع والوقف والسكت، ولا يفرقون بين كل إلا بقيد، فأردنا أن نبه على كل ونفرق بينها على مقتضى مصطلح أئمتنا المتأخرين كما أوضحناه في النشر وأشرنا إليه في الطبقة" انتهى كلامه رحمه الله.

وكما في إجابته للسؤال الأربعين: هل يتجه لقالون الوجهان أعني المد والقصر في (ءالآن) بيونس؟

فأجاب: نعم يتجه، وقد نُصَّ على ذلك. -أي نصَّ على ذلك في كتابه النشر-.
ثانياً: كان الإمام ابن الجزري -رحمه الله- يُحيل في أجوبة بعض المسائل إلى بعض مؤلفاته والحواشي التي كتبها عليها، وأرسلها إلى السائل مع الرسالة التي أجاب فيها على مسأله، كما جاء في السؤال الثالث: قولكم في باب الاستعاذة: "وقيل لا فاتحةً وعللاً"، ما المراد بقولكم عللاً؟ فأجاب عليه الإمام ابن الجزري بقوله: "كُتِبَ معنى ذلك في حاشية الطيبة المُجهزة إليكم فليعلم"، وكما جاء في السؤال الرابع والعشرين: عندما طُلب السائل تفسير آيات باب إفراء القراءات وجمعها، فأجابه ابن الجزري بقوله: "يُبين منه إن شاء الله تعالى ما يوضح معناه ويكشفه، وقد نُقِلَ من حواشي الطيبة، وجُهِز إليكم مع النسخة المُجهزة بخطنا".

ثالثاً: في بعض المسائل يُؤخَّر الإمام ابن الجزري إجابة جزء من الأسئلة إلى آخر الرسالة مما يحتاج إلى بسط، ويجب على الجزء الآخر بعد السؤال مباشرة باختصار؛ مثل جوابه للسؤال الحادي عشر بقوله: "وسياتي أصل الجواب مُبيناً آخراً" عند سؤاله عن: "ظاهر عبارة التيسير في باب المد والقصر يُشعر بأن لدوري أبي عمرو في المد المنفصل وجهين: المد، والقصر" وفي نفس السؤال جزء منه أجاب عليه باختصار بقوله: "ليس كذلك" عند السؤال عن وجه القصر.

وأما مصادر الإمام ابن الجزري في أجوبته على المسائل: فقد أثرى أجوبته على الأسئلة بالكثير من المصادر، وتظهر جليةً بعزوه إليها مرة، والاقتباس منها مرة أخرى، مع التصريح بأسمائها في الغالب، وسوف أسردها هنا مع التمثيل بمثال واحد على الأقل في موضع ورودها في المسائل التبريزية:

أولاً من المصادر التي أشار إليها في أجوبته كتاب إبراز المعاني بشرح حرز الأمانى لأبي شامة: كما جاء في إجابته للسؤال الخامس: "الظاهر من قوله (وفي طه بوجهين بجلا) غيظه، وغايته أنه يحتمل احتمالاً بعيداً، ولا يصح له من حيث

الرواية سوى الصلة إذ كل من روى الاختلاس عن هشام في أخواتها لم يرد عنه سوى الصلة، وكلام أبي شامة هو الصحيح“.

ثانياً: الإرشاد لأبي العز القلانسي: كما جاء في السؤال التاسع عشر: ”هل تمال كلمة (كلتا الجنتين) [الكهف: 33] وقفاً للمميل أم لا كما صرح في كتاب الغاية؟ فأجاب: نعم تمال من طريق أهل العراق كما نص على ذلك أبو العز القلانسي في كفايته والإرشاد، وغيره أخذ من كلام الشيخ أبي العز وهو صحيح“

وكذلك من المصادر التي صرح بها ابن الجزري كتاب الإعلان للصفاوي، والتجريد لابن الفحام، والهادي في القراءات السبع للقيرواني، والهداية للمهدوي، والتيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، والوجيز للأهوازي، وتلخيص العبارات لابن بليمة، والعنوان في القراءات السبع لإسماعيل بن خلف بن سعيد المقرئ الأنصاري، والكافي لابن شريح، والتذكرة لابن غلبون، وأغلب هذه المصادر ذكرها ابن الجزري في جوابه عن السؤال عن الأوجه الستة التي تصح لورش من طريق الأزرق من طرق الطيبة في قوله تعالى: (وقل للذين أوتوا الكتاب) إلى قوله تعالى: (أسلمتم) من سورة آل عمران.

ومن مصادره أيضاً، كتاب الإقناع في القراءات السبع لابن الباذش: حيث نقل الإمام ابن الجزري منه ونص على ذكره في آخر جوابه للسؤال الثاني عشر في توضيح معنى قوله: (والفضل في نحو آمتهم خطل)،

وأيضاً كتاب الإيجاز والبيان في أصول قراءة نافع بن عبد الرحمن لأبي عمرو الداني، وكذلك كتاب كنز المعاني بشرح حرز الأمانى للجعبري،: كلها من مصادر ابن الجزري في جوابه عن السؤال الثاني عشر.

وكتاب التبصرة لمكي بن أبي طالب، وحرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع للشاطبي، والكامل في القراءات الخمسين للهدلي، والروضة في القراءات الإحدى عشر لأبي علي المالكي، والكفاية الكبرى لأبي العز القلانسي، وغاية الاختصار لأبي العلاء الهمداني: كلها من مصادر ابن الجزري في جوابه عن السؤال السادس عشر.

وأما جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني: عزى إليه ابن الجزري في جوابه عن السؤال الحادي عشر.

ومفردات القراءات السبع لأبي عمرو الداني: عزى إليه ابن الجزري في جوابه عن السؤال السادس.

والمقنع لأبي عمرو الداني، وعقيلة أتراب القصائد للشاطبي، وجمال القراء للسخاوي، والمقدمة الجزرية في التجويد، ومنجد المقرئين ومرشد الطالبين لابن الجزري: عزى إليها ابن الجزري في جوابه عن السؤال الحادي والأربعين.

والمبهبج لسبط الخياط، والمصباح للشهزوري: كلاهما من مصادر ابن الجزري في جوابه عن السؤال التاسع والعشرين.

وناظمة الزهر المنسوبة إلى الإمام الشاطبي -كما صرح بذلك الإمام ابن الجزري في هذه الأجوبة مما يدل على أن في نسبتها إلى الإمام الشاطبي نظر-، وقد شرح وعلق الإمام ابن الجزري على بعض أبياتها في إجابته عن السؤال الأخير.

وختاماً أرجو أن أكون قد وفقت في هذا العرض الموجز عن منهج ومصادر الإمام ابن الجزري في المسائل التبريزية، وأسأل الله أن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين.

“İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN TEBRİZ’DE YÖNELTİLEN SORULARA VERDİĞİ CEVAPLARINDAKİ YÖNTEM VE KAYNAKLARI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Arş. Gör. Naci DEMİRCİ*

Sayın Başkan, Değerli Hocalarım, Muhterem Hazırın!

Öncelikle hepinizi saygı ve hürmetlerimle selamlıyorum. Ayrıca, “Menhecü’l-İmâm İbnü’l-Cezerî ve Mesâdiruhû fî Ecvibetihî ale’l-mesâilî’t-Tibrîziyye / İbnü’l-Cezerî’nin Tebriz’de Bulunduğu Sırada Kıraat İlminin Meselelerine Dair Kendisine Yöneltilen Sorulara Verdiği Cevaplarda Takip Ettiği Yöntem ve Kaynaklar” başlıklı sunumundan dolayı Sayın Abdulaziz ez-Zu’bî’ye de teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Tebliğ metniyle ilgili tespit ve değerlendirmelere geçmeden önce bu tebliğin araştırma konusu olarak seçtiği *Tebriz Meseleleri/Soruları* isimli risale/esere dair bir iki hususa temas etmek istiyorum.

Kıraat ilmi disiplinde haklı bir şöhrete sahip olan İbnü’l-Cezerî’nin çeşitli alanlarda, bhusus tecvid ve kıraat alanında muhtelif eserler kaleme almış olduğu izahıtan varestedir. İbnü’l-Cezerî’nin müellifatının önemli bir kısmının matbu olduğu ve ilim camiasının istifadesine sunulduğu bilinmektedir. Bununla birlikte bu velud müellifin bazı eserlerinin hâlâ mahtut olduğu da bir gerçektir. Hazretin, yakın zamana kadar mahtut olan bir eseri de bugün hakkında konuşmaya çalıştığımız ve tebliğin sahibi tarafından *Ecvibetü’l-İmâm İbnü’l-Cezerî ‘ale’l-mesâilî’t-Tibrîziyye fi’l-kırâât* adıyla tahkik edilen eseridir. Eser, tebliğci tarafından yüksek lisans çalışması olarak 2013 yılında sunulmuş, daha sonra 2016 yılında da tab‘ edilmiştir. İbnü’l-Cezerî’nin diğer eserleri kadar şöhret bulmamış bir eserinin, kütüphanelerin tozlu raflarından çıkarılıp ilim dünyasıyla buluşturulması, şüphesiz önemli bir hizmettir. Dolayısıyla

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

böyle önemli bir eserle tanışmamıza vesile olduğu için Sayın Abdulaziz ez-Zu'bî'ye tekrar teşekkür etmek isterim. Sa'yi meşkur olsun.

İbnü'l-Cezerî'nin tebliğ konu olan risale hacmindeki eseri birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle böyle bir risalenin, İbnü'l-Cezerî gibi bir müellife nispet ediliyor olması eserin değerini arttıran hususların başında gelmektedir. Ayrıca, risalede yer alan sorular, bu sorulara verilen cevaplar, o dönemde kıraat ilmine dair ne tür meselelerin gündemde olduğu, tartışmaların hangi meseleler etrafında ve hangi şahıslara refere edilerek gerçekleştirildiği gibi hususların ipuçlarını vermesi yönüyle dönemin ilim anlayışının bir resmini sunmaktadır. Buna ilave olarak, eserin kıraat ilmi meselelerinin yanı sıra tahrirat çalışmalarına da kaynaklık ediyor olması eseri değerli kılan bir diğer husustur.

Bu girişten sonra tebliğle ilgili tespit ve değerlendirmelerimi maddeler hâlinde sunmak istiyorum.

1. “Menhecu'l-İmâm İbnü'l-Cezerî ve Mesâdiruhû fî Ecvibetihî 'ale'l-mesâilî't-Tibrîziyye” başlığıyla bu sempozyumda sunulan tebliğ araştırmacının mezkûr yüksek lisans tezinden istifade ederek hazırladığı bir çalışmadır. Matbuat dünyasına bu eserin kazandırılması araştırmacı sayesinde olmuştur. Eserin matbuat dünyasına kazandırılmasından sonra eser hakkında hatırı sayılır bir literatür oluşmadığı, eser üzerine yazılıp çizilen şeylerin ya hiç olmadığı ya da sınırlı sayıda olduğu görülmektedir. Böyle bir vasatta mezkûr eser, bu sempozyumda konu edinilirken böyle bir başlıktan ziyade eserin önemi, etkileri, iddiası, orijinallliği, İbnü'l-Cezerî'nin hayatının Tebriz safahatına dair verdiği ipuçlar, soruların hangi konularda yoğunlaştığı vb. temalarda sunulsaydı, acaba daha mı isabetli olurdu?

2. Tebliğ, “menhec” ve “mesadır” şeklinde iki başlık ile bir girizgâhtan oluşmaktadır. Girişte tebliğci şu hususlara temas etmektedir:

Hamdele ve Salveleden sonra ilim tahsilinin önemine işaret edilir.

İlmin Allah'ın razı olacağı şekilde kullanılması, ilimlerin en önemlisinin de Allah'ın kitabına dair olan ilimler olduğu, bu ilimlerin sayısının çok olmakla birlikte öncelik sırasının Allah'ın kitabının doğru bir şekilde ezberlenmesini temin eden ilimde olduğu, bu ilmin tahsilinin ise Allah'ın kitabına dair varid olan sahih kıraat ve rivayetleri bütün boyutlarıyla öğrenmekle mümkün olabileceği ifade edilir.

İbnü'l-Cezerî'nin, *en-Neşr* isimli eserini kaynak bir eser olacak şekilde yazdığı ve eserinde takip ettiği yöntemi ortaya koyduğu ifade edilir.

Ayrıca, *en-Neşr*'indeki problemli meselelere açık ve net deliller ortaya koyarak cevaplar verdiği belirtilir. İşte onun *Tebriz'de Gündeme Gelen Meselelere Verdiği Cevaplar*, râvilerin tariklerini sağlıklı bir şekilde tetkik/edit edip temyiz ve tefrik etmek isteyenlere bir dibace mesabesinde olduğu ifade edilir.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'i ile diğer eserlerinin yanı sıra mezkûr eseri, kıraat ilmine dair anlaşılması güç meseleler ile fazla temas edilmeyen meseleleri zapturapt altına alması ve bu disiplindeki muhtelif ibarelerin delaletlerini tespit etmeye çalışması gibi hususiyetleri sebebiyle erbab-ı ilim söz konusu eserlere rağbet etmiştir.

Bu eser kemiyet olarak az olsa da keyfiyet açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu özelliği sayesinde mezkûr eser, insanlar arasında meşhur olmuş, Sultan el-Müzzâhî, Ali el-Mansûrî, Ahmed el-Eskâtî gibi alanın önde gelen âlimleri bu eserden nakillerde bulunmuşlardır.

Tebliğci yukarıdaki bilgileri zikrettikten sonra tebliğe konu olan eserin tek bir nüshasına eriştiğini ve bu eseri Medine İslam Üniversitesi Kur'an-ı Kerim Fakültesi Kıraat Bölümü'nde yüksek lisans çalışması olarak hazırladığını, eserin tahkiki esnasında birtakım dipnotlarla eseri incelediğini ifade etmektedir. Bu tebliği de esasen mezkûr çalışmasına dayanmaktadır. Ancak tebliğini kısa tutacağını ve burada sadece İbnü'l-Cezerî'nin mezkûr eserindeki yönteminden ve kaynaklarından bahsedeceğini söyler.

3. Tebliğcinin de ifade ettiği üzere *el-Mesâilu't-Tibrîziyye* adlı risale, Tebriz'de bulunduğu sırada kendisine yöneltilen 41 soruya İbnü'l-Cezerî'nin verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Müellif, - muhtemelen soru-cevap diyalektği şeklinde bir görünüm arz etmesi hasebiyle- evveleminde bunları telif amacı gütmeyişini ifade etmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin yazmış olduğu *en-Neşr*, *Takribu'n-Neşr*, *Tayyibetu'n-Neşr* ve *Mukaddime* adlı eserlerinin muhtevâsından hareketle oluşturulan soruları yönelten kişinin kim olduğuna dair tebliğde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Tebliğci, tebliğine kaynaklık eden Yüksek Lisans çalışmasında bu soruların, İbnü'l-Cezerî'nin talebesi Hafız Tahir b. Arab'ın öğrencisi olan ve ismini tespit edemediği bir kimse tarafından sorulduğu sonucuna vardığını ifade etmektedir. Ayrıca mezkûr çalışmada, ismi tespit edilemeyen bu öğrencinin bazı soruları yine Tahir b. Arab'ın öğrencisi olan Ubeydullah el-Ferrâ isimli

bir kimseyle hazırladıkları ve risalenin sonunda İbnü'l-Cezerî'nin bu iki talebeye hem bu eserini hem diğer eserlerini rivayet etme yetkisi verdiği şeklinde bir bilgiye yer verilmektedir.¹

Kanaatimizce bu tebliğde ilgili soruları yönelten kişinin kim olduğuna ve hangi temalarda ve hangi üslupla bu soruları yönelttiğine temas edilebilirdi. Ayrıca, soru üslubundan hareketle soruyu soranın ilmî müktesebatı hakkında bazı tahliller yapılabilirdi.

4. Katılımcının tespitlerine göre müellifin bu sorulara verdiği cevaplardaki menheci/metodu ana hatlarıyla şöyledir:

- Bazı sorulara hemen sorunun ardından ve kısaca cevap vermesi, konunun detayları için herhangi bir kitabına, özellikle *en-Neşr*'ine bakılmasını salık vermesi,
- Bazı soruların cevaplarını bazı eserlerine ve onlara yazdığı şerhlere havale etmesi ve şerhleri mezkûr risalenin eki olarak soruları yönelten kişiye göndermesi,
- Bazı soruların cevabını kısaca verip cevabın detaylarını risalenin son kısmında anlatacağını söylemesi,
- Detaylıca ele alınması gereken birçok meselenin cevabını risalenin sonunda açıklayacağını söylemesi.

Müellifin menheci olarak ifade edilen hususların bir *menhec* mi bir *anlatım üslubu* mu olduğu meselesi tartışmaya açıktır. Şayet tebliğ sahibi bu kelimeye *üslup* anlamı yüklediye bunda herhangi bir sorun yoktur. Fakat *metod/yöntem* anlamı yüklediye buna katılmak mümkün gözükmemektedir. Zira metod kelimesi, belli bir amacı gerçekleştirmek, belli sonuçlara varmak üzere takip edilen belli yöntemler bütünü gibi anlamlara gelmektedir. Oysa burada bu anlamda bir *menhecten* bahsetmek mümkün değildir.

5. Müellifin menhecinin tespit edildiği bu başlıkta cevabının aranması gerekli olduğunu düşündüğüm birkaç soru vardır. Bunlardan birincisi, belki de en önemlisi İbnü'l-Cezerî'nin burada kendisine yöneltilen herhangi bir sorunun cevabıyla ilgili kavlı-kadim ve kavlı-cedidinin olup olmadığıdır. Bir diğer ifadeyle ilgili meseleye dair burada verdiği cevapla önceki eserlerinde bu meselenin cevabına dair yaptığı izahatta bir yaklaşım farkına sahip olmuş

1 Abdülaziz Muhammed Temîm ez-Zu'bi, *Ecvibetu'l-İmâm İbnü'l-Cezerî ale'l-mesâ'il-i't-Tibrizîyye fi'l-kirâât*, Müessesetu'duhâ li'n-neşri ve't-tevzi', Beyrut, 2016, s.64-66.

mudur? Yaklaşım farkı varsa bunun boyutları ne ölçüdedir? Zira İbnü'l-Cezeri'nin *en-Neşr*'inde makbul bir kıraatte bulunması gereken şartlarla ilgili olarak yer alan ve anladığımız kadarıyla *Müncidü'l-mukriin*'deki görüşünü² tadil eden ifadeleri³ mevzubahis olduğunda hazretin, kavlı kadim ve kavlı-cedidinin olup olmadığına dönük bir sorunun cevabı kanaatimce bir kat daha önem kazanmaktadır.

Müellifin menheci bağlamında cevap bulması gereken bir diğer soru da kendisine yöneltilen bazı soruların cevabını risalenin sonuna veya başka eserlerine havale eden İbnü'l-Cezeri'nin bunu ne ölçüde gerçekleştirip gerçekleştirmediğidir. Bunun iki açıdan sağlanması yapılabilir: birincisi, ilgili soruya risalenin sonunda yeterince cevap verip vermediği tespit edilir. İkincisi, referans gösterdiği eserlerinde ilgili sorunun gerçekten muhataba cevap olabilecek bir evsafa olup olmadığı tahlil edilir.

Menhec bağlamında dikkatimizi çeken bir diğer husus da müellife ait burada zikri geçen haşiyelerin tespit edilip edilmediğidir. Tespit edildiyse bunların münderacatıyla müellifin diğer eserlerinin münderecatı örtüşmekte midir? Yoksa ilaveler, tashih ve tadiller göze çarpmakta mıdır?

6. Müellifin söz konusu eserindeki mesadirden bahseden başlıkta ise müellifin pek çok kaynaktan beslendiği ifade edilmiştir. Burada her bir eseri zikretmek gibi bir amacımız yoktur. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir: “mesadir” kelimesi zihnimizde daha çok, bir çalışma yapılırken beslenen/dayanılan kaynaklar şeklinde bir çağrışım yapmaktadır. Şayet tebliğ sahibi “mesadir” ifadesiyle bunu kastediyorsa, kanaatimce bu tadil edilmelidir. Zira müellif tarafından zikredilen eserleri, müellifin atıfları olarak değerlendirmek daha isabetli gözükmektedir.

2 Burada bahsedilen husus, İbnü'l-Cezeri'nin makbul bir kıraatte bulunması gereken şartlardan bahsederken bunlardan birinin de “tevatür” olduğu şeklindeki yaklaşımıdır. (bk. İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukriin ve murşidu't-tâlibin*, tah. Abdulhalim b. Muhammed el-Hâdi Kâbe, *Dâru'l-kelimi't-tayyib*, Beyrut, 2007, s. 43-44.)

3 Müellifin *en-Neşr*'deki ifadeleri şöyledir: “وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن ولم يكتف فيه بصحة السند... ولقد كنت قبل أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساد وموافقة أئمة السلف والخلف” / “Müteahhirun âlimlerinden bazıları bir kıraatin makbul olabilmesi için öne sürülen şartlardan biri olarak “senedin sahih olması” şartını yeterli görmeyip “tevatür” şartını gerekli görmüşlerdir... Önceleri ben de bu görüşteydim; fakat sonradan bu görüşün doğru olmadığını, bu konuda selef ve halef imamlarına tabi olmam gerektiğini anladım” Ebu'l-hayr Muhammed. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezeri, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, I, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ,, [ts.], [ys.], s. 13.



7. Sonuç olarak, bu tebliğde İbnü'l-Cezerî'nin mezkûr eseri şekil açısından ele alınmış, muhteva analizine pek yer verilmemiştir. Hâlbuki, İslam kültürüne ait böyle önemli bir eserin neşrine imza atan değerli araştırmacıdan, önemli tespitlerini tahlillerle taçlandırmasını bir okuyucu olarak beklerdik. Şundan eminiz ki tebliğcinin burada konuyla ilgili dile getirdikleri hususlar, müktesebatının bir kısmıdır. Bunun en büyük şahidi tebliğ sahibinin tahkik ettiği eserdir. Esere bakıldığında tebliğ sahibinin bu konudaki müktesebatı hemen anlaşılacaktır.

Sunmuş olduğu tebliğiyle böyle bir eseri gündemimize getirdiği için değerli araştırmacı Abdulaziz ez-Zu'bi'ye tekrar teşekkür etmek isterim.

Sürç-i lisan ettiyse affola.

Hepinize saygılar sunarım.

TECVİD VE KIRAAT ESERLERİ BAĞLAMINDA METİN TAHLİLİ YÖNTEMİ: İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN EN-NEŞR'İNDEN ALINMA BİR TECVİD METNİ ÖRNEĞİNDE

Dr. Âdil İbrahim EBÛ ŞAR'

ملخص البحث باللغة العربية

هذه خلاصة مركزة في كيفية تحليل النصوص وصناعتها تكشف عن سلسلة من التجاذبات والتفاعلات في قراءة نصوص علمي التجويد والقراءات، لعلها تنعكس إيجاباً على فهم طريقة تحليل النصوص وسبر أغوارها واكتشاف مكنوناتها ومنهجيتها، وطرائق تفكير أصحابها.

ولم تكتف هذه الدراسة بمجرد التنظير، بل لجأت إلى ترجمة التجريد إلى واقع محسوس تتلمسه وتتذوقه، فسُلّطت الضوء على نصّ تجويدٍ ورد في كتاب النشر للإمام الكبير محمد بن محمد بن محمد بن الجزريّ (ت 833 هـ-1430 م).

وكان سبب الاختيار لهذا البحث هو قلة الأبحاث التي تتناول نصوص التجويد والقراءات بالتحليل من حيث لغتها ومصطلحاتها وقضاياها. وسبب اختيار كتاب "النشر" من بين كتب ابن الجزريّ أنه كتاب جامع بين الرواية والدراية، وله منزلة بين كتب القراءات، ويضمُّ في ثناياه عدداً من علوم القرآن. ويمثّل مرحلة الاستقرار والنضج للمعارف التجويدية والقرائية.

وقد خرج البحث بجملة من النتائج منها أنّ هذه الدراسة المختصرة تقدم نموذجاً عملياً في تحليل النصوص في كتب التجويد والقراءات؛ إذ درست المؤلف حياته ومكانته في عصره وثقافته في الجوانب التي تنعكس على النصّ، ثم اتجهت

* Amman Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi

إلى تأطير كيفية التحليل من اكتشاف مشكلة النص والفكرة الرئيسة التي يقوم عليها والأفكار العميقة التي يتضمنها، ثم قراءة تحليلية مباشرة له، فقراءة أخرى معمّقة له، ثم خاتمة ونتائج، وبالله التوفيق.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فهذه خلاصة في كيفية تحليل النصوص وصناعتها في كتب علمي التجويد والقراءات القرآنية، تكشف عن سلسلة من التجاذبات والتفاعلات في قراءة نصوصها، ولعلّها تنعكس إيجاباً على فهم طريقة تحليلها وسبر أغوارها واكتشاف مكنوناتها ومنهجيتها، وطرائق تفكير أصحابها.

إن النصّ بأشكاله المتنوعة هو "مدوّنة حدثٍ كلامي ذي وظائف متعددة"¹، وهو "شكلٌ لسانيّ للتفاعل الاجتماعي"²، أي هو طريقة للتواصل بين بني البشر، تبعاً للمقام الذي جاء فيه وللعلاقات الاجتماعية واللسانية والثقافية والمعرفية التي تحكمه. وهو بهذا الأخير يتعدّى مفهوم المفردة اللغوية والجملة النحوية إلى رصد العلاقات المختلفة التي تضمّ الجمل بعضها إلى بعض، من روابط زمنية ومكانية، وتركيبية، وما يتصل منها بالمضمون خاصة، فيما يسمّى اليوم بـ: "علم لغة النص"³، أو "علم صناعة العلم"، أو "علم إنتاج المعرفة"، قال الدكتور محمد أبو موسى: "والنّاظر المدقّق في كتب علمائنا يرى أنهم كما شرحوا لنا العلم شرحوا لنا أيضاً. ولكن بطريقة أغمض - علم صناعة العلم، وظنّي أنّ ساعة من نهار مع طلاب العلم في علم صناعة العلم أجدى عليهم من سحابة يوم في تحصيل العلم"⁴.

وهذه الدراسة يمكن أن تدخل ضمن الدراسات الأدبية العلمية:

- 1 تحليل الخطاب الشعري - (استراتيجية التناص)، محمد مفتاح، ص 119/120.
- 2 انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين، ص 18.
- 3 أصول المعايير النصية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب، عبد الخالق شاهين، ص 48.
- 4 المسكوت عنه في التراث البلاغي، محمد محمد أبو موسى، ص 100.

فمن حيث إنها أدبيّة؛ لأن بعض أحكامها غير ثابتة وظنيّة واجتهادية؛ ويمكن أن تشكّل نقيضاً للنصّ العلميّ الذي نلاحظه في العلوم التطبيقية كالقوانين الفيزيائية والكيميائية، أعني من حيث الحتمية.

ومن حيث إنها علميّة؛ لأنها قد ترتقي في نصوصها لتشكّل نصّاً علمياً متماسكاً، إن توافرت لديها الأدلة والشواهد المناسبة والاستقراء الذي يصدق على أفرادها. وأيّ طرح علميّ تتعدد فيه الآراء هو - في الحقيقة - يصف انفعالات أذكياء الناس تجاه ما يرونه من ظواهر تحيط بهم، وكيفية قراءتها والحكم عليها، ومن هنا تتعدد قراءات الناس للنصوص بحسب مستوياتهم المعرفية، وبحسب قدرة صاحب النصّ على الإقناع بطروحاته وآرائه. وينطبق هذا القول الفلسفيّ المجرّد على كتب التجويد والقراءات.

ومن هنا لجأت هذه الدراسة - لأغراض التحليل - إلى ترجمة التجريد والتنظير في التحليل إلى واقع تطبيقيّ محسوس تتلمّسه وتذوقه، فسألط الضوء على نصّ قصير من نصوص الإمام ابن الجزريّ رحمه الله تعالى (751-833 هـ / 1351-1430 م).

مشكلة البحث

يجيب البحث عن التساؤلات الآتية:

1. هل تصلح نصوص علم التجويد مادةً للتحليل؟
2. هل يمكن اكتشاف طريقة المصنّفين في التجويد ومنهجيتهم ولغة كتابتهم من خلال التحليل؟
3. هل يمكن اكتشاف أهداف الكاتب العميقة من خلال التحليل؟
4. إلى أي مدى يمكن الاستفادة من منهجية التحليل في طريقة تعاملنا مع نصوص التراث.
5. هل يمكن لطريقة تحليل النصوص أن تكون رافداً مساعداً لخدمة الطلاب في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، واكتسابهم الخبرة العملية في قراءة النصوص وتحليلها.

سبب اختيار موضوع البحث

كان سبب الاختيار لهذا البحث هو قلة الأبحاث التي تتناول نصوص التجويد بالتحليل المعمق من حيث لغتها ومصطلحاتها وقضاياها. وسبب اختيار كتاب "النشر" أنه كتاب جامع بين الرواية والدراية، وله منزلة بين كتب القراءات. ويمثل مرحلة الاستقرار والنضج للمعارف التجويدية.

حدود البحث

تقع حدود البحث في الفترة الزمنية الواقعة بين: (751 و833 هـ-1351 و1430 م)، أي في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري والنصف الأول من القرن التاسع الهجري، وهو العصر الذي نضجت فيه العلوم القرائية واستقرت مصطلحاتها. ويتركز موضوعه في تحليل نص عن عدد المخارج من خلال كتاب "النشر" للإمام ابن الجزري.

أهداف البحث

1. استعمال صناعة تحليل النصوص للكشف عن جانب تأصيلي من اللغة العلمية التي يكتب بها علماء التجويد والقراءات مصنفاتهم من حيث التقسيم والتفريع، وتناول القضايا والمصطلحات وغير ذلك.
2. اكتشاف مقاييس الترجيح والردّ عند عالم جليل من علماء التجويد والقراءات.
3. الكشف عن الصلة الوثيقة بين معارف علماء العربية ومعارف علماء التجويد والقراءات.

الدراسات السابقة:

هذا التناول في تحليل نصوص القراءات وصناعتها لم أعثر - فيما اطلعت عليه - على دراسة خاصّة تناولته، وجملة ما عثر الباحث عليه هو كيفية تحليل النصوص الأدبية وطرائقها، مما هو داخل في بحثي بخطوطه العامة، وخارج عنه بخطوطه وقضاياها الخاصة.

خطة البحث ومنهجيته:

انتظم هذا التحليل في مقدمة وثلاثة مباحث تحتها عدد من المطالب، وهناك خاتمة ونتائج كالآتي:

المقدمة:

وفيها أتناول فكرة البحث، وسبب اختياره، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة عليه إن وجدت، ومنهجه وخطته.

المبحث الأول: مقدّمات أساسية في تحليل النصوص

وفيها أتحدث عن صاحب النصّ والعوامل المؤثرة في تكوينه العلمي، وعن البيئة التي عاش فيها، والكتاب الذي ورد فيه النصّ وقيّمته العلميّة.

المبحث الثاني: التحليل المباشر لنصّ الإمام ابن الجزريّ عن عدد مخارج الحروف

وفيها أعرض المقصود من التحليل المباشر للنصّ، وأترجم لرجاله، وأستعرض الأفكار الرئيسة التي تضمّنها، وأتناول مراتب القارئ للنصّ.

المبحث الثالث : التحليل المعمّق لنصّ ابن الجزريّ عن عدد مخارج الحروف
وفيها أعرض المقصود من التحليل المعمّق للنصّ، وكيفية بنائه عند المصنّف وتماسكه والروابط التي تربط بين عناصره وأقسامه، وطريقة العرض والتقسيم والاختيار والترجيح، وتقييم النصّ والحكم عليه بعد التحليل.

الخاتمة وأهم نتائج البحث

المبحث الأول: مقدّمات أساسية في تحليل النصوص

المطلب الأول: تكوينُ فكرةٍ إجمالية عن صاحب النصّ:

ومعناه البحثُ عن المفاصل التي تكشف عن حال صاحب النصّ وثقافته وتكوينه العلمي، ومكانته العلمية، والمراجع التي يستند إليها، والفترة التي عاشها، ممّا يساعد في تحليل النصّ.

وفي حقِّ الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى تعدُّ حياته حركةً علميةً دؤوبةً لا تفتر ولا تهدأ ولا تملّ. ويلاحظ في شخصيته - رحمه الله تعالى - أنَّها شخصيّة متكاملة جمعت بين جوانب متعدّدة، ومن مظاهر ذلك :

1. النشأة الصالحة من أبويه كانت عاملاً مؤثراً في نبوغه المبكر وحفظه القرآن العظيم، وقراءته على مشايخ عصره منذ نعومة أظفاره.⁵
2. جلوسه للإقراء والتدريس في حياة شيوخه مع صغر سنّه⁶، وشهرته الواسعة، حتى لُقّب ب: "مقرئ الممالك الإسلامية"⁷، وب: "الإمام الأعظم"⁸، ولا شك أنَّ هذا الجلوس قد كوّن لديه خبرة تعليمية، وملكة نقدية، والتي انعكست آثارها على لغة النصّ الذي بين أيدينا.
3. حفظه لأوقاته وشغلها بما ينفع قراءة وإقراءً وتأليفاً، هذا مع شدّة البلاء الذي تعرّض له في حياته.⁹

5 من شواهد هذا أنه لمّا كان عمره: 10 سنوات (761 هـ-1360 م): تأدّب على الوليّ الصالح أبي عليّ الحسن بن عبد الله الشروجيّ شيخ أبيه ولازمه نحو ثلاث سنين بإذن والده ، وكان مربياً ومؤدّباً ومقرئاً . وفي سنّ: 11 سنة (762 هـ-1361 م): ختم القرآن عليّ الشيخ أبي الحسن القدسيّ (ت 794 هـ)، وهو شيخه الثاني بعد والده، قال ابن الجزريّ في جامع الأسانيد ص 68: "وأما الشيخ الثاني: وهو أبو الحسن القدسيّ، فهو الذي تلقّيت من لفظه أكثر القرآن العظيم، وختمت عليه ختمه القرآن في سنة اثنتين وستين، وقرأت عليه القرآن العظيم ختمات لا أحصيها..." اهـ . وفي سنّ: 13 سنة (764 هـ-1363 م): قرأ عليّ الوليّ الصالح أبي عليّ الحسن بن عبد الله الشروجيّ، قال ابن الجزريّ في جامع الأسانيد ص 69: "وهو شيخ والديّ المذكور، فإني قرأت عليه القرآن العظيم بقراءة أبي عمرو بن العلاء من روايته الدوريّ والسوسيّ، وحفظت منه إلى أثناء باب الإدغام الكبير من الشاطبية، وهو الذي عرّفني الرموز، وبّين لي المصطلح، ولازمي بإذن والديّ نحو ثلاث سنين... وكان عبداً صالحاً من أولياء الله تعالى، كثير التلاوة، أظنّ أنه كان يقرأ كلّ يوم ختمه" اهـ . والسبب في أنه قرأ عليه قراءة أبي عمرو أنها كانت هي القراءة السائدة في عصر ابن الجزري (ينظر: غاية النهاية 1/292).

6 من شواهد هذا أنه لمّا كان عمره: (20 سنة) (770 هـ-1369 م): جلس للإقراء تحت قبة النسر من الجامع الأمويّ سنين، قال ابن الجزريّ في جامع الأسانيد ص 51: "وجلس للإقراء في حياة شيوخي وبإذنه لي في ذلك تحت قبة النسر من الجامع الأمويّ في سنة سبعين وسبعمئة، ولازال الناس بعد ذلك يرحلون إلّي من الغرب، والأندلس، واليمن، والهند، والروم، وبلاد العجم" اهـ . ومن الشواهد أيضاً عن مكانته عند شيوخه ما ذكره ابن بدران في مناداة الأطلال ومسامرة الخيال ص 13 أنه "نظم الهداية في تيمّة العشرة وسماها الدرة، وله من العمر ثمانين عشرة سنة ورُبّما حفظها أو بَعْضُها بعض شيوخه" اهـ.

7 ذكره ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب 9/298.

8 ذكره ابن حجر العسقلانيّ (ت 852 هـ) في إنباء الغمر بأبناء العمر 3/467.

9 من شواهد هذا أنه لمّا كان عمره: (49 سنة) (798 هـ - 1396 م): دخل الزّوم - لما ناله من الظلم من أخذ ماله بالديار المصرية - فنزل بمدينة (بورصة) دار الملك العادل المجاهد بايزيد بن عثمان؛ لأن الدولة العثمانية اتخذت منها عاصمة أولى لها، قال ابن الجزري في جامع الأسانيد ص 54:

4. كثرة مؤلفاته وتنوع موضوعاتها في النفع العام والخاص من حديث ولغة وتجويد ودعوة وقراءات وتجويد على حسب حاجة الناس وطلاب العلم¹⁰.
5. جمعه بين الدين والدنيا والعلم والعمل؛ فالدين: من نشأته الصالحة منذ بداية حياته، والدنيا: عن طريق التجارة والمناصب التي تولاها مما يجعله غنياً عن الناس، والعلم: من كثرة شيوخه ومطالعاته، والعمل: في إقرائه وتقريره.
6. العناية بأسرته: فهو مع كثرة أسفاره وانشغالاته لم ينس واجبه تجاه أبنائه، وحرصه على مشاركتهم في شيوخه، ويتجلى ذلك في الرحلات التي سافر بها مع أولاده للقراءة على المشايخ في الديار المصرية¹¹.
7. النفع المتعدّي للمجتمع في إنشاء دور خاصة بتعليم القرآن الكريم كدار القرآن التي أنشأها في دمشق وشيراز¹².

المطلب الثاني: تكوين فكرة عن الحياة العلمية والقراءة في عصر صاحب النص:

يعرف عن هذا العصر في جانبه السياسي بأنه عصر المماليك، وهم الذين حكموا "مصر وأحيانا الشام والحجاز وغيرها قرابة الثلاثة قرون من الزمان ما بين

"فاجتمع بالسلطان الذي سار بعده الركبان بايزيد بن الملك المجاهد مراد بن الملك الغازي أرخان بن عثمان، وكان قد سمي بي قبل ذلك، وهاداني بالمماليك والجواري، ممّا فتح الله عليه من فتوح طائفة من الكفار، فبالغ في الإنعام والإحسان، والتمس مني الإقامة بدار ملكه، ورّب فوق الكفاية، فقلت: إني لم أجد إلا لأنشر القراءة وينتفع بي من ينتفع ممّن لا يقدر على الرحلة إلّى وأعود..." اهـ. وفي هذه السنة شرع في تأليف كتابه النشر في القراءات العشر، ومنظومته طيبة النشر. وانتهى من تأليفه بعد سنة في مدينة "بورصة" التركية المشهورة عام (799هـ-1397م) اهـ. (النشر 2/469).

10 من شواهد هذا أنه ألّف كتابه النشر لحاجة طلاب القراءات إلى تمييز القوي من الضعيف، والصحيح من السقيم، كما سيأتي في سبب تأليف الكتاب. وألّف كتابه: "الحصن الحصين"، وهو جملة من الأوراد والأدعية؛ رجاء أن يفك الله الحصار المضروب على دمشق. وله كتاب: "أسنى المطالب في مناقب علي بن أبي طالب"، و"الجوهر في النحو"، و"الإبانة في العمرة من الجعّة"، و"التكريم في العمرة من التّعيم". بنظر: الأعلام للزركلي 7/45.

11 من شواهد عنايته بأولاده أنه في ترجمته لشيخه أبي العباس ابن السويدي المصري، قال: "قرأت عليه "التيسير"، و"تلخيص أبي معشر" وغير ذلك، وسمعت عليه "الهادي" لابن سفيان، وسمع منه أولادي الثلاثة محمد وأحمد وعلي وغيرهم" اهـ غاية النهاية في طبقات القراء (رقم الترجمة 189) وينظر أيضاً: التراجم: رقم 1629، و3070، و3339، و3345.

12 الأعلام للزركلي 45 / 7 ومعجم المؤلفين 291-290/11.

648-922 هـ (1250-1517م)¹³، وقد اعتراه ما يصيب الدول عادةً من حال النشاط والقوة إلى حال الضعف والاهتراء والخمول.

أما الحياة العلمية - وخاصة علوم القراءات والتجويد - فتركزت في مصر والشام بعد سقوط بغداد على يد هولاكو المغولي سنة (656 هـ/1258م)¹⁴. وظهر علماء أفذاذ كالسبكي، وابن كثير المفسر، وسراج الدين البلقيني، ومن القراء: ابن الجندي وابن اللبان وغيرهم، ونرى ذلك واضحاً في سفر الإمام ابن الجزري إلى مصر للقراءة على مشايخها، بل وتولي القضاء فيها.

المطلب الثالث: معرفة الكتاب الذي ورد فيه النص ومكانته عند العلماء ويتضمن:

أولاً: سبب تأليف الكتاب ومقدار الجهد المبذول في تأليفه:

هذا الكتاب يعنى بعلم القراءات، وغرض المؤلف فيه هو الجمع على القراءات الصحيحة وقصور الهمم في تحصيلها كما صرح بذلك في مقدمته¹⁵. أمّا عن الجهد المبذول في تأليفه فقد ذكر ابن الجزري أنه استقصى الغاية في جمعه وتحريره؛ بل إنه جعل حياة علم القراءات به¹⁶.

13 ينظر: الممالك البحرية وقضاؤهم على الصليبيين في الشام، شفيق جاسر أحمد محمود.

14 ينظر: الأيوبيون بعد صلاح الدين، علي الصلابي، ص 936.

15 ذكر الإمام ابن الجزري حال علم القراءات في عصره، وما وصلت إليه، فقال في النشر 1/54: ”وإني لما رأيت الهمم قد قصرت، ومعالِم هذا العلم الشريف قد دثرت، وحلت من أئمة الآفاق، وأفوت من موفق يوفق على صحيح الاختلاف والاتفاق، وترك لذلك أكثر القراءات المشهورة، ونسبي غالب الروايات الصحيحة المذكورة، حتى كاد الناس لم يثبتوا قراءتنا إلا ما في الشاطبية والتيسير ولم يعلموا قراءات سوى ما فيهما من التزوير اليسير، وكان من الواجب على الثغيف بصحيح القراءات، والتوقيف على المقبول من منقول مشهور الروايات، فعمدت إلى أثبت ما وصل إلي من قراءاتهم، وأوثق ما صح لدي من رواياتهم، من الأئمة العشرة قراء الأئصار، والمفتدى بهم في سالف الأعصار. اهـ.

16 قال في النشر 1/56: ”وجمعناها في كتاب يرجع إليه، وسفر نعتد عليه، لم أدغ عن هؤلاء الثقات الأثبات حرفاً إلا ذكرته، ولا خلفاً إلا أثبتته، ولا إشكالا إلا بينته وأوضحته، ولا بعيداً إلا قرنته، ولا مفترقاً إلا جمعته ورببته، فبينها على ما صح عنهم وشد، وما انفرد به منفرداً، فدل، ملتزماً للتحرير والتضعيف والتضييع والتزجيج معتبراً للمتابعات والشواهد، رافعاً إنباهم التركيب بالغزو المحقق إلى كل واحد جمع بين طرق الشرق والغرب، فروى الزائد والضاد بالغرب، وانفرد بالإنقار والتحرير، واشتمل جزء منه على كل ما في الشاطبية والتيسير؛ لأن الذي فيهما عن السبعة أربعة

ثانياً : العلوم التي احتواها كتاب النشر ومكانته العلمية:

ضمّ كتاب النشر في ثناياه عدداً من العلوم أهمها:

1. معرفة علم الرجال وطرقهم وسلاسلهم.
2. منهج ابن الجزري في الاختيار وما رواه بطريق الأداء وما رواه رواية. وما يكون أداءً ثم ينقطع فيصير رواية... إلخ.
3. علم التجويد؛ لأن النشر يمثل مرحلة النُضج والاستقرار للمعارف التجويدية، ومن أجل ذلك اختير نصّ منه بغرض التحليل.
4. القوانين والقواعد التي يضعها ابن الجزري في ثنايا الجمل والعبارات.
5. علم مصطلح الحديث لفهم المصطلحات كالاختبار والشواهد والمتابعات... إلخ¹⁷.
6. علم القراءات متواترها وشاذها وضوابط الانفراد عنده ومنهج الترجيح عند الإمام ابن الجزري والتحليل وقياس الأشباه والنظائر والتنبيهات في أواخر الأبواب والمصطلحات والتعريفات ونقل الأقوال.
7. التحريرات المعلنة والمضمّنة . وهذا لوحده كافٍ في ظهور الشيب ودونه خرط القتاد - ومن ثمّ نشوء مدارس التحرير حول الأصول التي اعتمد عليها... إلخ.
8. علم الوقف والابتداء وما يتعلق به وضوابط الوقف الصحيح والتعسفي المكروه المذموم.

عَشَرَ طَرِيقًا، وَأَنْتَ تَرَى كِتَابَنَا هَذَا حَوَى ثَمَانِينَ طَرِيقًا تَحْقِيقًا، غَيْرَ مَا فِيهِ مِنْ فَوَائِدَ لَا تُحْصِي وَلَا تُحْصَرُ، وَفَرَاغَ دُخْرَتْ لَهُ فَلَمْ تَكُنْ فِي غَيْرِهِ تُذَكِّرُ، فَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ نَشْرُ الْعَشْرِ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ قَدْ مَاتَ قِيلَ لَهُ حَيٌّ بِالنُّشْرِ“ اهـ.

17 هذه ثلاثة مصطلحات عند أهل الحديث وهي: الاعتبار والمتابعات والشواهد، فالاعتبار أن تأتي إلى حديث لبعض الرواة فتعتبره بروايات غيره من الرواة بسبب طرق الحديث، ليعرف هل شاركه في ذلك الحديث راوٍ غيره عن شيخه أم لا؟ فإن شاركه أحد ممّن يُعتبر بحديثه يسمّى تابعاً. وإن لم يكن شُورِكٌ يُنظر هل أتى حديث آخر بمعناه؟ فإن أتى سُويّ شاهداً اهـ ينظر تدريب الراوي /1 وما بعدها.

إلى غير ذلك من العلوم والفوائد واللطائف التي تظهر هندسةً عجيبةً في عمارة الكتاب.

ويعدُّ هذا الكتاب عمدةَ القراء في العصور التي تلت الإمام ابن الجزري إلى عصرنا هذا، قال ابن العماد الحنبلي (1089 هـ-1679م) متحدثاً عن الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى: ”وبالجملة فإنه كان عديمَ النَّظير، طائر الصَّيت. انتفع الناس بكتبه وسارت في الآفاق مسير الشمس“¹⁸.

وقد لخصَّ مكانته الإمام عليّ الضباع شيخ عموم المقارئ المصرية السابق (ت 1380 هـ-1961م) بقوله: ”فإن كتاب (النشر في القراءات العشر) سفرٌ جلّ قدره، وفاح بين الأنام عطره، وعزَّ على الزَّمان أن يأتي بمثله. وعجزت الأفلام عن حصر فضله، فهو كتاب حقيق أن تُشدَّ إليه الرِّحال، لما حواه من صحيح الثُّقول وفصيح الأقوال، جمع فيه مؤلفه - رحمه الله تعالى - من الروايات والطرق ما لا يعتوره وهنٌّ، ولا يتطرَّق إليه شكٌ ولا طعنٌ، على تواتر مُحكم، وسند مُتَّصل معلَّم، فهو البَقِيَّةُ الْمُغْنِيَّةُ فِي الْقِرَاءَاتِ، بِمَا حواه من مُحَرَّر طرق الروايات. وهو البُسْتَانُ الْجَامِعُ وَالرَّوْضَةُ الزَاهِيَّةُ، والإرشاد النافع والتذكرة الواقية. هذا إلى ما انطوى في ثناياه من علوم الأداء، الجارية في فقه اللغة العربيَّة مجرى الأساس من البناء، فمن علم مخارج الحُرُوف وصفاتها، إلى علم الوقُوف وأحكامها، إلى بحوث في الإدغامين، والهمزات واليائين، والفُتْح والإمالة والرسم، وفنِّي الابتداء والختم، إلى غير ذلك من: معانٍ يجتليها كل ذي بصر ... وروضة يجتذبها كل ذي أدب، فهو سفرٌ يحتاج إليه كل ناظر فيه: من قارئ وأديب ومؤرِّخ وفقيه. ولما كان هذا الكتاب مجمع الطرق المتواترة عن رُواة القراءات العشر: كان حقاً على المسلمين عُموماً وجماعاتٍ حفاظ القرآن خصوصاً من أهل هذا العصر. أن يبادروا إلى حفظ هذه البَقِيَّةِ الْبَاقِيَّةِ. ويسعوا إلى اقتناء هذه الدرَّة الصافية“¹⁹.

18 شذرات الذهب 9/299.

19 مقدمة تحقيق النشر للشيخ علي محمد الضباع 1/2.

المبحث الثاني: التحليل المباشر لنص الإمام ابن الجزري عن عدد مخارج الحروف

المطلب الأول: التحليل المباشر للنص

ونعني بالتحليل المباشر للنص ثلاثة أمور:

الأول: القراءة السليمة للنص: والمقصود بها أن تكون لدى قارئ النص ثقافة لسانية خاصة في علوم العربية تُمكنه من قراءة النص بطريقة سليمة يتم فيها استعراضه كاملاً من قبل القارئ، والغرض من ذلك تكوين فكرة إجمالية عنه، وعن طريقة مؤلفه في العرض، والموضوعات التي تطرق إليها. وهنا أشير إلى ملحظ مهم، وهو أنه ينبغي للمحلل أن لا يعتمد على المطبوع إن كان بلا تحقيق، أو أن يسلم للمحقق تحقيقه. وهناك شواهد كثيرة من أخطاء الكتب والتحقيق التي تطالعنا بها المكتبات التجارية كل يوم. وكذا الأمر حاله في النشر الإلكتروني للكتب - المكتبة الشاملة مثلاً. (ومن أقرب الأمثلة في مكتبة الشاملة: "كتاب الشر"، حيث هو مليء بالتصحيف والتحريف والسقط. مما يجعل المكتبة الشاملة وسيلة مساعدة في البحث عن المعلومة، غير آمنة في النقل والتوثيق).

الثاني: اكتشاف الأفكار الرئيسة من النصوص: والغرض من ذلك أن يصير بإمكاننا تكوين أفكار عن النص وربطها بما نعرفه من معلومات سابقة، تكون إما شبيهة بما نستنتجه من أفكار، أو متناقضة معها، أو ناقدة لها، فيما يسمّى: "موقف القارئ" في علم لغة النص.

الثالث: محاولة كتابة أسئلة تنقدح في الذهن أثناء قراءته.

المطلب الثاني: عرض النص وتراجم رجاله:

قال الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى :

"أَمَّا مَخَارِجُ الْحُرُوفِ: فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِي عَدِّهَا:

فَالصَّحِيحُ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ مَنْ تَقَدَّمَنا مِنَ الْمُحَقِّقِينَ: كَالْخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ²⁰ وَمَكِّي بْنِ أَبِي طَالِبٍ²¹ وَأَبِي الْقَاسِمِ الْهَذَلِيِّ²² وَأَبِي الْحَسَنِ شُرَيْحَ²³ وَغَيْرِهِمْ، سَبْعَةٌ عَشَرَ مَحَرَّجًا، وَهَذَا الَّذِي يَظْهَرُ مِنْ حَيْثُ الْإِخْتِبَارِ، وَهُوَ الَّذِي أَثْبَتَهُ أَبُو عَلِيٍّ ابْنُ سِينَا²⁴ فِي مُؤَلَّفِ أَفْرَدَهُ فِي مَخَارِجِ الْحُرُوفِ وَصِفَاتِهَا.

20 الخليل (169هـ-786م): الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ الْفَرَاهِيدِيِّ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ: ولد سنة 100 هـ الإمام، صاحبُ الْعَرَبِيَّةِ، وَمُنْشَى عِلْمِ الْعَرُوضِ، الْبَصْرِيِّ، أَخَذَ الْأَغْلَامَ. حَدَّثَ عَنْ: أَيُّوبَ السَّجِسْتَانِيِّ، وَعَاصِمِ الْأَحْوَلِ، وَالْعَوَّامِ بْنِ حَوْشَبٍ، وَغَالِبِ الْقَطَّانِ. أَخَذَ عَنْهُ: سَيِّبُوهُ النَّحْوِيُّ، وَالنَّضْرُ بْنُ شُمَيْلٍ، وَهَارُونُ بْنُ مُوسَى النَّحْوِيُّ، وَوَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ، وَالْأَصْمَعِيُّ، وَآخَرُونَ. وَكَانَ رَأْسًا فِي لِسَانِ الْعَرَبِ، ذَنْبًا، وَرَعًا، قَانِعًا، مُتَوَاضِعًا، كَبِيرَ الشَّانِ. وَكَانَ -رَحِمَهُ اللَّهُ- مُفْرَطَ الذِّكَاءِ. تَوَفِيَ سَنَةَ بَضْعَ وَسِتِينَ وَمِئَةً. (سير أعلام النبلاء 7/429).

21 مكِّي (437 هـ-1046م): مكِّي بن أبي طَالِبِ حَمْوُش بن مُحَمَّد بن مُخْتَار أَبُو مُحَمَّد الْقَيْسِي النَّحْوِيُّ الْمُقَرَّرُ صَاحِبُ الْإِغْرَابِ. وَلَدَ فِي شُعْبَانَ سَنَةِ خَمْسٍ وَخَمْسِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ، وَأَصْلُهُ مِنَ الْقَيْرَوَانِ، وَسَكَنَ قَرْطَبَةَ، وَسَمِعَ بِمَكَّةَ وَمِصْرَ مِنْ أَبِي الطَّيِّبِ عَبْدِ الْمُنْعَمِ بْنِ غَلْبُونٍ، وَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ، وَكَانَ مِنْ أَهْلِ التَّحْرِيفِ فِي غُلُومِ الْقُرْآنِ وَالْعَرَبِيَّةِ، حَسَنَ الْفَهْمِ وَالْخُلُقِ، جَدِيدَ الدِّينِ وَالْعَقْلِ، كَثِيرَ التَّأَلُّفِ، مَجُودًا لِلْقُرْآنِ. أَقْرَأَ بِجَمَاعٍ قَرْطَبَةَ، وَخَطَبَ بِهِ؛ وَانْتَفَعَ بِهِ جَمْعٌ، وَاشْتَهَرَ بِالصَّلَاحِ وَإِجَابَةِ الدَّعْوَةِ؛ صَنَّفَ: الرِّعَايَةَ فِي التَّجْوِيدِ، إِغْرَابَ الْقُرْآنِ، الْمَوْجِزَ فِي الْقُرْآنِ، التَّبَصُّرَةَ فِيهَا، الْهَدَايَةَ فِي التَّفْسِيرِ، الْوَقْفَ عَلَى كَلَا، وَأَشْيَاءَ كَثِيرَةً فِي الْقُرْآنِ. مَاتَ فِي الْمَحْرَمِ سَنَةِ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ. (بغية الوعاة 2/298).

22 الهذلي (403هـ-1013م): أَبُو الْقَاسِمِ الْهَذَلِيُّ الْمَغْرِبِيُّ الْبَسْكَرِيُّ- نَسَبُهُ إِلَى بَسْكَرَةَ مِنْ إِقْلِيمِ الزَّوَابِ الصَّغِيرِ فِي الْجَزَائِرِ- الضَّرِيرُ الْمُقَرَّرُ النَّحْوِيُّ: كَانَ عَالِمًا بِالْقُرْآنِ وَالْعَرَبِيَّةِ، قَرَأَ عَلَى الْمَشَايخِ بِأَصْبَهَانَ، وَطَوَّفَ الْبِلَادَ فِي طَلَبِ الْقُرْآنِ، وَقَدَّمَ بِبَغْدَادٍ فَقَرَأَ بِهَا عَلَى الْقَاضِي أَبِي الْعَلَاءِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَعْقُوبِ الْوَاسِطِيِّ وَغَيْرِهِ، وَوَرَدَ نِيسَابُورَ فَحَضَرَ دُرُوسَ أَبِي الْقَاسِمِ الْقَشِيرِيِّ فِي النَّحْوِ، وَسَمِعَ بِأَصْبَهَانَ مِنَ الْحَافِظِ أَبِي نَعِيمٍ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصْبَهَانِيِّ، وَبِنِيسَابُورَ مِنْ أَبِي بَكْرٍ أَحْمَدَ بْنِ مَنْصُورٍ بْنِ خَلْفٍ. وَقَرَّهَ نِظَامُ الْمَلِكِ فِي مَدْرَسَتِهِ بِنِيسَابُورَ مَقْرَأًا سَنَةَ ثَمَانٍ وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ فَاسْتَمَرَّ بِهَا إِلَى أَنْ تَوَفَّى. وَمِنْ تَصَانِيفِهِ الْكَامِلُ فِي الْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ. وَكَانَتْ وَلَادَتُهُ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَأَرْبَعِمِائَةٍ وَمَاتَ سَنَةَ خَمْسٍ وَسِتِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ عَنْ ثَلَاثٍ وَسِتِينَ سَنَةٍ. (معجم الأدباء 6/2849).

23 شريح (451هـ-1060م): شُرَيْحُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ شُرَيْحِ الرُّعَيْنِيِّ الْإِشْبِيلِيِّ، أَبُو الْحَسَنِ، مُقَرَّرٌ إِشْبِيلِيَّةَ وَخَطِيبُهَا، مَحْدَثٌ أَدِيبٌ مَشْهُورٌ، يَرُودُ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَنْظُورٍ، وَأَبِي مُحَمَّدٍ بْنِ حَزْمٍ، وَأَبِي مُحَمَّدٍ بْنِ خَزْرَجٍ، وَأَبِي مُحَمَّدٍ الْبَاجِي، وَأَبِي مَرْوَانَ بْنِ سِرَاجٍ وَغَيْرِهِمْ، وَتَوَفَّى بِإِشْبِيلِيَّةَ فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةِ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ [وَمَوْلَاهُ بِإِشْبِيلِيَّةَ] الْخَمْسَ بَقِيْنَ مِنْ رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ إِحْدَى وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ، وَلَهُ تَوَالِيفٌ تَدُلُّ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَتَقْدَمِهِ فِي صِنْعَةِ الْإِقْرَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. (بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس 1/318).

24 الرَّئِيسُ ابْنُ سِينَا (428-370هـ = 1037-980م): الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِينَا، أَبُو عَلِيٍّ، شَرَفَ الْمَلِكُ: الْفِيلَسُوفُ الرَّئِيسُ، صَاحِبُ التَّصَانِيفِ فِي الطَّبِّ وَالْمَنْطِقِ وَالطَّبِيعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ. أَصْلُهُ مِنْ بَلْخِ، وَمَوْلَاهُ فِي إِحْدَى قُرَى بَخْرَى. وَنَشَأَ وَتَعَلَّمَ فِي بَخْرَى، وَطَافَ الْبِلَادَ، وَنَظَرَ الْعُلَمَاءَ، وَاتَّسَعَتْ شَهْرَتُهُ، وَتَقَلَّدَ الْوِزَارَةَ فِي هَمْذَانَ، وَثَارَ عَلَيْهِ عَسْكَرُهَا وَنَهَبُوا بَيْتَهُ، فَتَوَارَى. ثُمَّ صَارَ إِلَى أَصْفَهَانَ، وَصَنَّفَ بِهَا أَكْثَرَ كِتَابِهِ. وَعَادَ فِي آخِرِ أَيَّامِهِ إِلَى هَمْذَانَ، فَمَرَضَ فِي الطَّرِيقِ، وَمَاتَ بِهَا. وَمِنْ تَصَانِيفِهِ:

وَقَالَ كَثِيرٌ مِنَ الثُّحَاةِ وَالْقُرَّاءِ: هِيَ سِتَّةٌ عَشَرَ فَأَسْقَطُوا مَخْرَجَ الْحُرُوفِ الْجَوْفِيَّةِ
الَّتِي هِيَ حُرُوفُ الْمَدِّ وَاللَّيْنِ، وَجَعَلُوا مَخْرَجَ الْأَلِفِ مِنْ أَقْصَى الْحَلْقِ، وَالْوَاوِ مِنْ
مَخْرَجِ الْمُتَحَرِّكِهٖ وَكَذَلِكَ الْيَاءُ.

وَذَهَبَ قُطْرُبٌ²⁵ وَالْجَزْمِيُّ²⁶ وَالْفَرَّاءُ²⁷ وَابْنُ دُرَيْدٍ²⁸ وَابْنُ كَيْسَانَ²⁹ إِلَى أَنَّهَا

القانون في الطب والمعاد، رسالة أسباب حدوث الحروف، رسالة في الحكمة، و الشفاء في الحكمة
، والسياسة وأسرار الحكمة المشرقية وأرجوزة في المنطق وغيرها. (الأعلام للزركلي 2/241).

25 قطرب (206هـ-822م): أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد النحوي اللغوي البصري، مولى سالم
بن زيادة، المعروف بقطرب، أخذ الأدب عن سيبويه وعن جماعة من العلماء البصريين، وكان
حريصاً على الاشتغال والتعلم، وكان يبكر إلى سيبويه قبل حضور أحد من التلامذة، فقال له يوماً:
ما أنت إلا قطرب ليل، فبقي عليه هذا اللقب، وقطرب: اسم دويبة لا تزال تدب ولا تفتقر، وكان من
أئمة عصره؛ وله من التصانيف، أهمها: كتاب معاني القرآن وكتاب الاشتقاق. وهو أول من وضع
المثلث في اللغة، وكتابه وإن كان صغيراً لكن له فضيلة سبق، وما نهج الطريق إلا قطرب
المذكور. وتوفي سنة ست ومائتين (وفيات الأعيان 4/312).

26 أبو عمر الجرمي (225هـ-840م): صالح بن إسحاق الجرمي النحوي؛ كان فقيهاً عالماً بالنحو واللغة،
وهو من البصرة وقدم بغداد، وأخذ النحو عن الأخفش وغيره، ولقي يونس بن حبيب ولم يلق
سيبويه، وأخذ اللغة عن أبي عبيدة وأبي زيد الأنصاري والأصمعي وطبقتهم. وكان ديناً ورعاً حسن
المذهب صحيح الاعتقاد، روى الحديث، وله في النحو كتاب جيد يعرف بـ "الفرخ"، معناه فرخ
كتاب سيبويه، وناظر ببغداد الفراء. وقال المبرِّد أيضاً: كان الجرمي أثبت القوم في كتاب سيبويه،
وعليه قرأت الجماعة. وكان عالماً باللغة حافظاً لها، وله كتب انفرد بها، وكان جليلاً في الحديث
والأخبار، وله كتاب في السير عجيب، وكتاب "الأبنية"، وكتاب العروض، ومختصر في النحو،
وكتاب "غريب سيبويه" ... وكانت وفاته سنة خمس وعشرين ومائتين. (وفيات الأعيان 2/485).

27 الفراء (207-144هـ = 822-761م): يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، مولى بني أسد (أو بني
منقر) أبو زكريا، المعروف بالفراء: إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال:
الفراء أمير المؤمنين في النحو. ومن كلام ثعلب: لولا الفراء ما كانت اللغة. ولد بالكوفة، وانتقل إلى
بغداد، وعهد إليه المأمون بتربية ابنه، فكان أكثر مقامه بها، وتوفي في طريق مكة. وكان مع تقدمه في
اللغة فقيهاً متكليماً، عالماً بأيام العرب وأخبارها، من كتبه "المقصود والممدود" و "المعاني" ويسمى
"معاني القرآن" أملاه في مجالس عامة كان في جملة من يحضرها نحو ثمانين قاضياً، و "المذكر
والمؤنث" وكتاب "اللغات" و "الفاخر" في الأمثال، و "ما تلحن فيه العامة" و "آلة الكتاب" و
"الأيام والليالي"، و "اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف"، و "الجمع والتثنية في
القرآن" و "الحدود" ألّفه بأمر المأمون، و "مشكل اللغة". (الأعلام للزركلي 8/145).

28 ابن دريد (321هـ-933م): أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي اللغوي البصري إمام عصره
في اللغة والأدب والشعر الفائق؛ ولا بن دريد من التصانيف المشهورة كتاب "الجمهرة"، وهو من
الكتب المعتمدة في اللغة، وله كتاب "الاشتقاق"، وكانت ولادته بالبصرة في سكة صالح سنة ثلاث
وعشرين ومائتين، ونشأ بها وتعلم فيها، وأخذ عن أبي حاتم السجستاني والرياشي وعبد الرحمن
بن عبد الله المعروف بابن أخي الأصمعي وأبي عثمان سعيد بن هارون الأشناداني صاحب كتاب
المعاني وغيرهم، ثم انتقل عن البصرة مع عمه الحسين عند ظهور الزنج وقتلهم الرياشي، وسكن
عُمان، وأقام بها اثنتي عشرة سنة، ثم عاد إلى البصرة وسكنها زماناً، ثم خرج إلى نواحي فارس

أَرْبَعَةَ عَشَرَ، فَأَسْقَطُوا مَخْرَجَ الثُّونِ وَاللَّامِ وَالرَّاءِ وَجَعَلُوهَا مِنْ مَخْرَجٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ طَرَفُ اللِّسَانِ.

وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا: الْأَوَّلُ؛ لِظُهُورِ ذَلِكَ فِي الْإِخْتِبَارِ³⁰. انتهى النص.

المطلب الثالث : الأفكار الرئيسة في النص، وألفاظه وعبارته، ونقاط الاتفاق والافتراق

أولاً : ما الأفكار الرئيسة في النص؟

يتحدث النص بشكل إجمالي عن عدد مخارج الحروف، ويتناول ثلاثة أفكار رئيسة:

الأولى: انقسام العلماء في عدد مخارج الحروف إلى ثلاث فرق.

الثانية: الاختلاف في عدد المخارج بين العلماء: (17 مخرجاً - 16 مخرجاً - 14 مخرجاً).

الثالثة: طريقة الإمام ابن الجزري في العرض والتقسيم والترجيح.

ثانياً : ما الألفاظ والعبارات الغامضة في النص؟ وإلى أي مدى يتفق مبدئياً مع معلوماته؟

يتفاوت فهم الناس للألفاظ والمصطلحات واللغة العلمية المكتوب بها النص حسب رصيدهم المعرفي، قال الخفاجي: "لأن في الألفاظ مواضعاً واصطلاحاً يختلف الناس في المعرفة بهما بحسب اختلافهم في معرفة اللغة، وفهم الاصطلاح والمواضع"³¹.

ثم انتقل من فارس إلى بغداد، توفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ببغداد (وفيات الأعيان 4/323).

29 ابن كيسان (299 - 000 هـ = 912 - 000 م): محمد بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بابن كيسان: عالم بالعربية، نحوا ولغة، من أهل بغداد. أخذ عن المبرد وثلعب. من كتبه "تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها" و"المهذب" في النحو، و"غلط أدب الكاتب" و"غريب الحديث" و"معاني القرآن" و"المختار في علل النحو". (الأعلام للزركلي 5/308).

30 النشر 1/199.

31 سر الفصاحة ص 226.

والألفاظ في نص الإمام الجزري . رحمه الله تعالى . واضحة بشكل عام لمن شدا شيئاً من علم العربية والتجويد، لكن في مثل هذه النصوص، ونظراً لحال القارئ . أقصد المبتدئ والمنتهي . يُقترح وضع نسبة للاتفاق المبتدئ مع معلومات النص كالآتي:

أ. نسبة الاقتصار (للمبتدئين)، وتشكل نسبةً ضعيفة من فهم النص تصل إلى 30 ٪ . ويكون فيها صاحبها مقتصر على موضوعات العلم الكلية وأمثله العامة دون أن يخوض في مسأله التفصيلية. ويكون هذا للمبتدئ في تعلم العربية والتجويد أو لغير المتخصص، وليس له أدنى فكرة عما يُخبر به النص.

ب. نسبة الاقتصاد (للمتوسطين): وتشكل نسبةً متوسطة من فهم النص تصل إلى 60 ٪ . ويكون فيها صاحبها مقتصداً في موضوعات العلم الكلية، ومسأله التفصيلية.

ج. نسبة الاستقصاء أو التبخر (للمتاهين): وهي تمثل مرحلة العالم بالنص وأفكاره. وتشكل نسبةً كبيرة من فهم النص تصل إلى 90 ٪ فما فوق . ويكون فيها صاحبها متبحراً في موضوعات العلم الكلية، ومسأله التفصيلية³².

والغرض من ذلك كله -كما ذكر سابقاً- أن يصير بإمكاننا تكوين أفكار عن النص وربطها بما نعرفه من معلومات سابقة، تكون إما شبيهة بما نستنتجه من أفكار، أو متناقضة معها، أو نافذة لها، فيما يسمى: "موقف القارئ المباشر" في علم لغة النص.

ثالثاً : ما هي نقاط الاتفاق والافتراق بين المذاهب التي ذكرها الإمام ابن الجزري؟

نقطة الافتراق بين المذهب الأول والثاني هي في تعيين مخرج حروف المدّ، وبين الثاني والثالث هي في مخرج اللام والنون والراء، وبين الأول والثالث فيهما؛ أي في حروف المدّ واللام والنون والراء. وأما اتفاق العلماء أو اختلافهم في باقي المخارج فسكت عنه النص.

32 هذه المصطلحات الثلاثة: الاقتصار والاقتصاد والاستقصاء هي مراتب العلوم، قال المرعشي: "لكل علم مدون ثلاث مراتب: اقتصار - بالراء - واقتصاد - بالذال - واستقصاء" اهـ. ينظر: ترتيب العلوم للمرعشي الشهير بساجقلي زادة (ت 1145هـ/1733م) ص 104.

المبحث الثالث : التحليل المعمّق للنصّ ابن الجزريّ عن عدد مخارج الحروف

ونعني بالتحليل المعمّق للنصّ هو التذوّق السّليم للنصّ أو اكتشاف البنية العميقة له، ويتضمّن اكتشاف عدة أمور، منها:

1. كيفية بناء النصّ عند المصنّف وتماسكه والروابط التي تربط بين عناصره وأقسامه.

2. طريقة العرض والتقسيم والاختيار والترجيح.

3. الحكم على النصّ بعد التحليل.

والمقصود من اكتشاف هذه الأمور أن يمتلك القارئ ثقافة تخصّصية في النصّ الذي يتناوله (التبحّر فيه)، فهناك معاني معلنة مباشرة صريحة في النصّ، وهي أقلّ بكثير من المعاني المبطّنة والأفكار العميقة، يعني أن ما يُكتب تلميحا بين السّطور يفوق بكثير ما يُكتب تصريحاً فوق السّطور.

وهذه النقطة من الأهمية بمكان، وبها يتميّز طالب العلم المتخصص من غيره، فهناك فرق بين القراءة السطحية للنصّ - والتي تعتمد على الملاحظة المباشرة بشكل رئيس، والدخول عليه بمعلومات مسبقة، والتنظير السطحيّ له، وإصدار الأحكام الجزافية والتمسّرة وغير الدقيقة في حقه - وبين القراءة المعمّقة له، التي تستدعي التعرّف على لغته ومصطلحاته في زمنه واستعمالاته وسبر أغواره وطرائق استدلالاته، وما يستدعيه من معلومات سابقة عليه أو لاحقة به، وبالتالي استنباط الفوائد منه، ومعرفة قيمته، وإصدار حكم عادل في حقه بحسب الوُسع والطاقة.

وكذلك نعني به الانطباع الذي تكوّن عند القارئ بعد ممارسة الخطوات السابقة، والإضافة العلمية والمعرفية التي أضافها النصّ إلى العلم . وحينئذ يكون باستطاعة محلّل النصوص - بواسطة ربط المعاني بعضها ببعض - تقديم تحليل يتميز بالعمق والشمولية والاحترافية والإبداع.

وهذا المبحث بمطالبه متشابك حيّ بملاحظه واستنباطاته، محقّقاً - في غالبه - للمعايير السبعة التي وضعتها بعض الدراسات المعاصرة لتحليل النصوص

والحكم عليها، وهي: السبك، والالتحام، والقصد، ورعاية الموقف، والقبول، والتناص، والإعلام.

فالسبك يعني: الكيفية التي يتم بها ربط العناصر اللغوية على مستوى البنية السطحية بحيث يؤدي السابق منها إلى اللاحق.

والالتحام: يقصد به الطريقة التي يتم بها ربط التراكيب على مستوى البنية العميقة للنص.

والقصد: يعني أن النص حدث لغوي مخطط له، وليس رصفاً للجمل والكلمات. والقبول: يتضمن موقف المرسل إليه أو متلقي النص حول توقع نص متماسك ومتناسق.

ورعاية الموقف: وتشمل العوامل التي تجعل النص ذا صلة بموقف حالي أو موقف قابل للاسترجاع.

والتناص: وهو مصطلح نقدي يقصد به وجود تشابه بين نص وآخر أو بين عدة نصوص.

والإعلام: وهو الرسالة التي يخبر بها النص، ويتضمن قدرًا من المعلومات تختلف طبيعتها باختلاف نوع النص، بمعنى هل استعمل المصنف في جزء من نصوصه الذائقة النقدية أم الإعلامية الإخبارية أم غير ذلك.³³

المطلب الأول: كيفية بناء النص عند الإمام ابن الجزري.

أولاً: بناء النص عند الإمام ابن الجزري وتقسيمه

بنى الإمام ابن الجزري نصه على قسمة ثلاثية، فذكر عشرة من العلماء تصريحاً، وغيرهم تلميحاً، ورّعت أسماؤهم في النص كآتي: خمسة علماء للفريق الأول، وخمسة للفريق الثالث، ولم يذكر الإمام ابن الجزري اسماً صريحاً لعالم من علماء الفريق الثاني؛ مما يلفت النظر في السبب الكامن وراء هذا.

33 ينظر: أصول المعايير النصية في التراث البلاغي والنقدي عند العرب، عبد الخالق شاهين، ص 22 - 21. وعلم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري، ص 145 وما بعدها.

وقد أثارَت القسمة الثلاثية لآراء العلماء في عدد المخارج عدداً من التساؤلات،
منها:

أولاً: هل العلماء الذين ذكروا في النصّ اشتهروا بعلمي التجويد والقراءات؟
العلماء الذين اشتهروا بالتجويد والقراءات في النصّ هم: مَكِّي بْنُ أَبِي طَالِبٍ،
وَأَبُو الْقَاسِمِ الْهَذَلِيُّ، وَأَبُو الْحَسَنِ شُرَيْح. والباقون اشتهروا باللغة والنحو، وهم:
الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ، وَقُطْرُب، وَالْجَزْمِيُّ، وَالْفَرَّاءُ، وَابْنُ دُرَيْدٍ، وَابْنُ كَيْسَانَ. إلا ابن
سينا فإنه اشتهر بالفلسفة والطب والمنطق. وتقدّمت تراجمهم في المطلب الأول.

ثانياً: ما علاقة علماء النحو بعلماء التجويد والقراءات؟

كل العلماء المذكورين في النصّ. باستثناء الطبيب ابن سينا - هم من علماء
العلوم النقلية أو علوم الشريعة³⁴، وهي: العلوم والفنون التي استحدثها المسلمون
خدمةً لكتاب ربّهم وسنة نبيّهم من تفسير، وحديث، ولغة، ونحو، وصرف، وتجويد
وقراءات... الخ³⁵.

ومن هنا فإنّ علاقة علماء النحو واللغة بعلماء التجويد والقراءات هي علاقة
تلازم وتشاركٍ بدليل هذا النص الذي اشترك فيه طوائف من علماء النحو والتجويد،
غير أنه يلزم التفريق بين مقاصد كلّ فريق عند ذكره للمعلومات الصوتية، فالذي
يظهر أنّ ذكر كتب النحو والصرف للأصوات هو وسيلة لفهم مباحث معيّنة، وليست
غايةً بحدّ ذاتها. فأهل العربية ذكروا الظواهر الصوتية في كتبهم لفهم مباحث من
علم التصريف، كالإدغام مثلاً، قال سيّويه: “وإنما وصفت لك حروف المعجم
بهذه الصفات لتعرف ما يحسن فيه الإدغام وما يجوز فيه، وما لا يحسن فيه ذلك
ولا يجوز فيه، وما تبدّله استثقلاً كما تُدغم، وما تُخفيه وهو بزنة المتحرّك”³⁶.

34 مفاتيح العلوم ص13.

35 العلوم النقلية: علم التفسير، وعلم القراءات، وعلم الحديث، والفقه، وعلم الكلام، والنحو، واللغة،
والأدب. انظر: مفاتيح العلوم للخوارزمي ص 13 وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم حسن 2/323.

36 الكتاب 4/436.

وأهل المعاجم كالخليل ذكروا الأصوات لغايةً مُعجميّة فقط، وهي معرفة الكلام العربيّ من غير العربيّ، وتوضيح تأليف كلامهم بدليل صفتي الإذلاق والإصمات اللّتين هما الأساس في تأليف كلام العرب³⁷.

وأما أهل التجويد فغايّتهم وهدفهم : الأصوات العربية التي نزل القرآن بها.

وجاء ذكر اسم الطبيب الرئيس ابن سينا لافتاً في النصّ، فهو من علماء العلوم العقلية³⁸، وهي: العلوم التي استفادها المسلمون نتيجة احتكاكهم بثقافات الأمم المجاورة، كالطبّ، والرياضيات، والهندسة، والفلسفة، والموسيقى... الخ. وهذا الأمر يقودنا إلى النقطة الآتية المذكورة في ثالثاً.

ثالثاً : لماذا استعان الإمام ابن الجزريّ بالطبيب الرئيس ابن سينا في نصره مذهبه وهو من ليس من علماء التجويد والقراءات؟

أظنّ أنّ السبب في ذلك يرجع إلى المكانة العلمية الكبيرة التي احتلّها الطبيب ابن سينا في وقته، فكتابه: "القانون في الطبّ" مثلاً، يُسمّيه علماء الفَرَنج: (Canonmedicina) بقي مُعوّلاً عليه في الطبّ ستّة قرون، وترجمه الفَرَنجُ إلى لغاتهم، وكانوا يتعلّمونه في مدارسهم³⁹. "ولئن كان ابن سينا لُقّب في الشرق بالشيخ الرئيس، فقد لُقّب في الغرب بأمر الأطباء. وبلغ من مكانة ابن سينا أن شهد له الأطباء الغربيّون بأنّ حلقة الطبّ قد اكتملت على يديه، قال الطبيب الأوروبي "دي بور" في تقييم الأطباء المسلمين وتقديرهم: "كان الطبّ معدوماً فأوجدّه أبقرط، وميّتاً فأحيّاه جالينوس، ومُشتّتاً فجَمَعَهُ الرازيّ، وناقصاً فأَتَمَّهُ ابن سينا"⁴⁰. فإن كان ابن سينا قد احتلّ هذه المكانة الكبيرة في الشرق والغرب كان حريّاً بالإمام ابن الجزريّ أن يستعين به في نصره رأيه.

37 الإذلاق والإصماتُ أصلان كبيران تنضوي تحتهما أبنية كلام العرب، وبهما تُكشّف الكلماتُ العربيّة الأصيلة من الدّخيلة. دلّ عليهما الخليل في معجمه، وذكرهما التّحويّون والمجودون كاتقسام من اتقسامات الحروف، لا على أنهما صفتان من الصّفات الصّوتيّة، تماماً كتقسيمهم الحروف إلى صحاح وعِلل، ممّا هو خاضع بأبنية الكلام العربيّ، وهذا مرّجعه إلى علم الصّرف. ينظر: العين / 52 وما بعدها.

38 ينظر: الملل والَبَحْل على هامش الفصل لابن حزم 1/32 و 46 - 2/45.

39 انظر: الأعلام للزركلي 242 - 2/241.

40 انظر موقع: (<http://www.islamset.com>) على الإنترنت.

المطلب الثاني : اللغة المستعملة في النصّ ووسائل الإقناع والاختيار والترجيح

يلاحظ على اللغة المستعملة في النصّ أنها لغة استعملت نوعاً من السُّلطة العلمية النّاعمة على قارئ النصّ، واستعان فيها الإمام ابن الجزري بثلاثة طرق من طرائق المعرفة الأربعة لإقناع قارئه؛ فالطريقة الأولى هي: طريقة التشبُّث، وفيها يَتَبَثُّ الإنسان بالحقيقة بقوة، وبالإعادة المتكرّرة للحقائق ممّا يزيد من الاعتقاد بصحّتها، ويلاحظ ذلك من قوله ابتداءً: ”فَالصَّحِيحُ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ مَنْ تَقَدَّمَنا مِنَ الْمُحَقِّقِينَ، وَهَذَا الَّذِي يَظْهَرُ مِنْ حَيْثُ الْإِخْتِبَارُ“، ثم أعاد العبارة مرةً أخرى في نهاية النصّ تأكيداً بقوله: ”وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا: الْأَوَّلُ؛ لَظْهَرِ ذَلِكَ فِي الْإِخْتِبَارِ“.

أمّا الطريقة الثانية فهي: طريقة السُّلطة، والسُّلطة العلمية هي إحدى السُّلطات الهامة في التأثير على قارئ النصّ، ونقصد بها: دعم قولنا بقول عالمٍ مشهور وقبوله على أنّه حقيقة واقعة، ويلاحظ ذلك من نصرة ابن الجزريّ لرأيه واستعانه بعلماء مشهورين في خدمة رأيه كالخليل ومكي وابن سينا.

والطريقة الثالثة هي الطريقة العلمية، فللمعرفة العلمية ضوابط ومعايير تضبطُ عمل العالم وتوجّه نشاطاته، وتراقب استنتاجاته بقصد التوصل إلى حقائق يمكن الاعتماد عليها⁴¹. ويلاحظ في النصّ استعانة ابن الجزريّ بعدد من المرجّحات العلمية لتقوية موقفه أمام مخالفيه، فمن المرجّحات: توضيحه لنقطة الخلاف مع علماء الفريق الثاني والثالث . واستغلاله لمكانته وشهرته الواسعة وثقة الناس بعلمه وكلامه جعلت كلامه يأتي على هيئة التقرير كاستعانه بالجمال الاسمية أكثر من الفعلية، والاسم يدلُّ على الثبات والاستقرار بخلاف الجمل الفعلية، ولك أن تستنبط دلالة ذلك من قوله في النصّ: ”فَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا“. وأن هذا الاختيار منه رحمه الله تعالى الذي يعتقد بصحته تخالفه مذاهب أخرى لم يرضها كما هو وارد في النصّ.

41 هناك طريقة رابعة من طرق المعرفة: هي طريقة المعرفة المبسّطة المسبقة أو الحدس، وتقوم هذه الطريقة على أساس أنّ الحقائق المقبولة حقائق تُثَبَّتْ نفسها بنفسها، تتفق هذه الحقائق مع العقل، وليس من الضروريّ أن تتفق مع التجريب. ينظر: أسس البحث العلمي في العلوم السلوكية، ص 26.

والخلاصة أن الإمام ابن الجزري استعمل وسائل عدة في سبيل إقناع القارئ بمذهبه:

فأولها: التقرير والترجيح بالصحة والاختبار مرتين: مرة في أول الكلام ومرة في آخره بعد تقرير المذاهب، وثانيها: جعل مذهبه أول المذاهب، وثالثها: ذكر أسماء علماء أفذاذ من علماء العلوم النقلية والعقلية؛ انتصاراً لمذهبه.

المطلب الثالث: تحليل المعلومات الواردة في النص

أ. تحليل المعلومات الواردة عن مذهب الفريق الأول (فريق ابن الجزري):
تثير المعلومات الواردة في نص ابن الجزري عدداً من التساؤلات، منها:
أولاً: هل عدد المخارج سبعة عشر حقيقةً عند العلماء الذين اختارهم الإمام ابن الجزري لنصرة مذهبه؟

الظاهر أنهم لم يذكروا ذلك ولم يصريحوا به، فالخليل لم يصرح بأنها سبعة عشر مخرجاً عند حديثه عن مخارج الحروف في العين⁴². وبلغت المخارج عنده أحد عشر مخرجاً. فجعل الخليل ثمانية أحياء فرعية نسب إليها الحروف الصحيحة، ونسب الألف والواو الياء إلى الفراغ (الجوف). ولن ترتقي المخارج التي أوردها الخليل في كتابه بحال لتصل إلى سبعة عشر مخرجاً، كما ذكر الإمام ابن الجزري. وصرح مكّي في الرعاية⁴³ أنها ستة عشر مخرجاً، كسيويه وأصحابه؛ أصحاب الفريق الثاني.

وذكر أبو القاسم الهذلي في الكامل أن المخارج تسعة: حلقية، وحنكية، وشجرية، وأسلية، ولثوية، ونطعية، وذولقية، وشفوية، ثم جوفية وهوائية، ونقل عن الخليل أنه عدّها ستة عشر مخرجاً⁴⁴. وأظن أن الذي جعل ابن الجزري يذكر اسمه في النص هو قوله في الكامل: ”والألف لا يكون إلا ساكناً إذ هو والواو

42 ينظر: العين 1/57.

43 ص 144.

44 ينظر: الكامل 1/290.

الساكنة والياء الساكنة جوفيان هوائيان؛ لَقَبْتُ بذلك؛ لامتداد الصوت بها وخروجها من جَوْ الفم، وقيل: لأنها تخرج من جميع الفم فلم تخصَّص بمخرج...⁴⁵ اهـ .

وأما ابن سينا فلم يذكر لنا الإمام ابن الجزري اسم الكتاب الذي ألفه في مخارج الحروف وصفاتها، وبترجُّح أنه يقصد: "رسالة أسباب حدوث الحروف"، ولم يصرح ابن سينا فيها بأن المخارج سبعة عشر مخرجاً، إنما وصف كل حرف على حدته في كيفية خروجه وما يصاحب ذلك من آلية، فذكر أن الألف المُصَوِّتَةُ والفتحة مخرجهما مع إطلاق الهواء سلساً غير مُزَاحِمٍ، وأن الواو المدِّيَّة والضمة يخرجُجان مع أدنى مُزَاحِمَةٍ وتضييقٍ للشفتين... وأن الياء المدِّيَّة والكسرة تكونُ المُزَاحِمَةُ فيهما بالاعتماد على ما يلي أسفلاً قليلاً⁴⁶. فابن سينا في هذا أقرب ما يكون إلى كلام سيوييه، وليس إلى الخليل، والله أعلم.

ثانياً : إذا كان أكثر العلماء الذين ذكرهم الإمام ابن الجزري لم يصرحوا حقيقةً بأن المخارج سبعة عشر، فلماذا نسب إليهم هذا العدد؟

أظن أن الإمام ابن الجزري لمَّا نظر إلى أن أكثر هؤلاء العلماء جعلوا لحروف المدِّ مخرجاً خاصاً، وهو الجَوْف - ذكر أن المخارج عندهم سبعة عشر مخرجاً تخميناً لا تحقيقاً، بدليل قوله عن علماء الفريق الثاني: "فَأَسْقَطُوا مَخْرَجَ الْحُرُوفِ الْجَوْفِيَّةِ الَّتِي هِيَ حُرُوفُ الْمَدِّ وَاللَّيْنِ، وَجَعَلُوا مَخْرَجَ الْأَلِفِ..."، والله أعلم.

ثالثاً: ما حقيقة مذهب السبعة عشر مخرجاً؟ وما مدى تأثيره؟

الذي يظهر أن مذهب السبعة عشر مخرجاً مذهبٌ جديدٌ ركبهُ ابن الجزري من مذهبي الخليل وسيوييه؛ إذ أخذ من الخليل فقط نسبته الألف والواو والياء إلى الجوف، وترك باقي المخارج . باستثناء حروف المدِّ . كترتيب سيوييه، فتكمَّلت المخارجُ عنده سبعة عشر، وذلك بإضافة الجوف إلى الستة عشر مخرجاً. ولخصَّ الإمام ابن الجزري رأيه هذا في بيت واحد من أبيات الجزرية، وهو قوله رحمه الله

45 ينظر: الكامل 1/286.

46 ينظر: (رسالة أسباب حدوث الحروف ص 73 و 84 و 126).

تعالى : (مخارج الحروف سبعة عشر * على الذي يختاره من اختبر) . وبحكمة الله عز وجل وتقديره تأثر العلماء بكلامه وجروا على تقسيمه إلى عصرنا الحاضر⁴⁷.

ب. تحليل المعلومات الواردة عن الفريق الثاني والثالث:

تشير المعلومات الواردة في نص ابن الجزري عن هذين الفريقين عدداً من التساؤلات، منها:

أولاً : مَنْ مِنَ القراء والنحويين ذكر أن مخارج الحروف ستة عشر مخرجاً؟

أولهم: سيبويه⁴⁸. وتابعه: ابن جني⁴⁹، ومكي⁵⁰، والداني⁵¹، والقرطبي⁵²، وأبو العلاء الهمداني⁵³، وغيرهم. وجميعهم علماء أفذاذ من أهل التحقيق في علوم العربية والتجويد والقراءات.

ثانياً : هل ذكر الفراء وابن دريد والجرمي صراحةً أن المخارج أربعة عشر مخرجاً؟

اشتهر هذا القول في كتب التجويد، ويعدُّ الإمام الداني أقدم الذين ذكروه⁵⁴ وتبعه فريق من أهل التجويد والقراءات⁵⁵، ومنهم إمامنا ابن الجزري؛ غير أنَّ اللافت للنظر أنَّ الخليل بن أحمد الفراهيدي - وهو من فريق إمامنا الجزري - جعل هذه

47 ينظر: شرح طيبة النشر للنويري 1/227، وتنبيه الغافلين للصفافسي ص35، وبغية المستفيد لابن بُلْبَان ص27، وهداية القاري إلى تجويد كلام الباري للمرصفي ص63، ومدخل في علم القراءات لسيد رزق الطويل ص121، ودراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح ص277.

48 الكتاب 4/176 و 434. وأضفت الخيشوم لأنَّه جعل المخرج السادس عشر للثَّوْنِ الخَفِيفَةِ، وهو يريد الخِشُوم.

49 سر صناعة الإعراب 1/46.

50 الرعاية ص 144.

51 التحديد ص 102.

52 الموضح ص 77.

53 التمهيد ص 277.

54 ينظر: التحديد في الإتيان والتجويد ص111.

55 ينظر: إبراز المعاني شرح حرز الأمانى 1/746، وسراج القارئ المبتدي وتذكار القارئ المنتهي ص406.

الثلاثة جميعاً من طرف اللسان، كما فعل الفراء وقطرب والجرمي، قال: ”منها ثلاثة دُولَقِيَّة: (ر ل ن)، تَخْرُجُ مِنْ ذَلِكِ اللِّسَانِ مِنْ طَرَفِ غَارِ الْقَمِّ“⁵⁶. وتابعه الرازي⁵⁷.

ومن الالاف للنظر -أيضاً- أن الفراء في كتابه جعل اللام والثون قريبتي المخرج⁵⁸، وهو قولٌ يَنْقُضُ الكلامَ المنقولَ عنه من جعلها أربعة عشر مخرجاً، إلا إذا لاحظ المخرج الجزئية، أي: لكل حرفٍ مخرجٍ خاصٍّ به، بدليل قوله في موضعٍ آخر من كتابه أن الطاء أقرب إلى التاء في المخرج من الطاء والذال والتاء، مع العلم أن الطاء والتاء والذال من مخرج واحد، فهذا نظيرُ ذاك. وذكر ابن دريد مذهبي الخليل وسيبويه في المخرج، ولم يرجح بينهما وقال: ”ذكر قومٌ من النحويين أن هذه التسعة والعشرين حرفاً لها ستة عشر مجرى“⁵⁹، ولم يصرح أنها أربعة عشر مخرجاً، والله أعلم.

ثالثاً: لماذا ذكر الإمام ابن الجزري الخليل ومكياً والهدلي وشريحاً أنهم من أهل التحقيق، وذكر من أسماء علماء الفريق الثالث، على حين أنه أغفل ذكر سيبويه وابن السراج والداني والقرطبي والهمذاني والشاطبي من الفريق الثاني مع أنهم لا يقلون رتبةً عن الفريق الأول في التحقيق؟

في ظني أنه لو ذكر أسماءهم صراحةً لضعف الاستدلال لترجيحه واختياره؛ لتحقيقهم وقوة علمهم وشهرة مذهبهم، بل صرح علماء هذا الفريق بأن مذهب الستة عشر مخرجاً - وصاحبه سيبويه - هو الصحيح، وهو الذي يشهد له الاختبار والتأمل بصحته، قال ابن جني: ”فهذا هو ترتيب الحروف على مذاقها وتضعدها... مما رتبته سيبويه وتلاه أصحابه عليه، وهو الصواب الذي يشهد له التأمل بصحته“⁶⁰.

56 العين 1/51.

57 الزينة ص 64.

58 ينظر: معاني القرآن 1/172.

59 ينظر: الجمهرة 1/45.

60 سر صناعة الإعراب 46 - 45/1.

وقال الداني: ”اعلموا أنَّ قُطْبَ التجويد وملاك التحقيق معرفة مخارج الحروف وصفاتها التي بها يَنْفَصِلُ بعضها من بعض وإن اشترك في المخرج. وأنا أذكر ذلك على مذهب سيوييه خاصة؛ إذ هو الصَّحيح المَعْمُولُ عليه، إن شاء الله تعالى“⁶¹.

وقال القرطبي: ”أمَّا تحقيق ذواتها وذكر مخارجها، وتبيين أجناسها، وذكر مراتبها في الاطِّراد فنذكره على ما ذكره سيوييه - رضي الله عنه - وربَّه... وتلاه أصحابه وغيرهم من المتأخِّرين عليه؛ لأنَّه المَعْتَمَدُ“⁶².

وهذا يعني أنَّ إغفال أسمائهم كان مقصوداً من الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى. ولعلَّ السبب في ذلك أنه في عصور الضعف العلمي والتقليد يصعب جداً أن يقنع الإنسان الآخرين باختيار اختاره أو اجتهد صنعه، وخاصةً أنَّه تقدَّم في سبب تأليف الكتاب شكوى الإمام ابن الجزري - رحمه الله تعالى - من ضعف أهل عصره في التحقيق في علم القراءات والتجويد.

رابعاً: هل يوحى كلام الإمام ابن الجزري أنَّ الفريق الثاني والثالث لم يدركوا الطبيعة المدية لحروف المدِّ بحيث لم ينسبوا إلى المجرى الصوتي كلَّه كما فعل هو؟ وهل يَتَّفِقُ معه في ذلك؟

الظاهر أنه يصحُّ هذا القول في باب مخارج الحروف عندهم، ويدلُّ عليه قوله في النص: ”فَأَسْقَطُوا مَخْرَجَ الْحُرُوفِ الْجَوْفِيَّةِ الَّتِي هِيَ حُرُوفُ الْمَدِّ وَاللِّينِ“. ولكنَّ هذا الفريق كان مدركاً تماماً لطبيعة هذه الأحرف فالألف تبقى مديةً، والواو والياء يتخذان طبيعةً مزدوجةً في الكلام العربي تدور بين المدية وغير المدية.

فمثلاً: تلقيب الخليل حروف المدِّ ب: (الهاوية) - كناية عن اتِّساع مخارجها وحرِّيَّة مرور الصَّوت فيها⁶³، وهو من أصحاب الفريق الأوَّل، فريق ابن الجزري - ترجمه سيوييه - وهو من أصحاب الفريق الثاني - بقوله عن طبيعة هذه الحروف: ”وهذه الحروف غير مهموساتٍ، وهي حروف لين ومدٍّ، ومَخَارِجُهَا متسعةٌ لهواءٍ

61 التحديد ص 102.

62 الموضح ص 77.

63 العين 1/57. وقال في 1/58: والياء والواو والألف والهمزة هوائية في حيز واحد لأنها لا يتعلَّقُ بها شيء.

الصَّوْت، وليس شيءٌ من الحروف أوسعَ مخارجَ منها، ولا أمدٌ للصَّوْت، فإذا وقَّفتَ عندها لم تَضُمَّها بشَفَّةٍ ولا لِسَانٍ ولا حَلَقٍ كَضَمِّ غيرها، فيُهوِي الصَّوْتُ إِذَا وَجَدَ مَتَّسِعاً حَتَّى يَنْقَطِعَ آخِرُهُ فِي مَوْضِعِ الْهَمْزَةِ“⁶⁴.

المطلب الرابع: تقييم النص والحكم عليه

هناك أدوات ومؤشرات قياس يلزم معرفتها قبل إصدار حكمٍ عادلٍ على النص:

أولاً: العوامل التي ساعدت في إنتاج النص:

أ. العامل الزمني: عرَّض الإمام ابن الجزري لمذهبه في عدد مخارج الحروف بعد استقرار رأي الفريق الثاني (16 مخرجاً) لعدة قرون إلى عصره . فكان يلزم الإمام ابن الجزري أن يبحث عن علماء من ذات الفترة وينصر بهم مذهبه. ونلاحظ أن غالب العلماء المذكورين صراحةً في النص، لم تتجاوز وفياتهم القرن الخامس الهجري.

ب. العامل المكاني: وأقصد به البيئة العلمية التي عاش فيها الإمام ابن الجزري، واستعداد الناس لقبول آراء جديدة.

ج. العامل الشخصي: وأعني به مكانة الإمام ابن الجزري في عصره، وظهور شخصيته العلمية المستقلة في التفكير والاستنباط، ساعد في قبول رأيه . وأن مذهب الإمام ابن الجزري هو مذهب رابعٍ مرَّكَّبٌ من كلام الخليل وسيبويه، وأن غالب العلماء الذين استعان بهم نصرُوا رأيه في مخرج حروف المدِّ فقط، وتفاوتوا في عرض مخارج الحروف في كتبهم كما تقدَّم.

ثانياً : مراعاة اختلاف التوصيف بناء على غرض المؤلِّف من التأليف

من الأمور التي يلزم مراعاتها عند التقييم تنوع أغراض المؤلفين في عرض المعلومات، فالخليل بن أحمد الفراهيدي غرضه معجميٌّ في كتابه العين يحقِّق فيه أصول الكلمات، فلذلك نسب الألف والواو والياء والهمزة إلى الجوف. وأما سيبويه فغرضه صوتيٌّ صرفيٌّ ينظر فيه إلى تأثير الحروف ببعضها، فلذلك نسب

حروف المدّ إلى مخارج الحروف الصحيحة. وأما الجزريّ فغرضه صوتيّ أدائيّ يتعلّق بمشاهدة القرآن العظيم، ففرّق بين حروف المدّ وغيرها. ونلاحظ الفرق في الأداء بين التقاء الواوين في: ﴿ءامنوا وعملوا﴾ عنه في: ﴿ءاؤوا ونصروا﴾.

ثالثاً: التوفيق بين المذاهب الثلاثة بناء على غرض التأليف وتذوق الحروف

من الأمور المهمة التي يلزم مراعاتها عند محلّل النصّ أن يوفّق بين الآراء ما وجد إلى ذلك سبيلاً، فالتوفيق بين الفريقين الأول والثاني - وهما المحور الذي يدور حولهما النصّ - يكون بملاحظة أنّ سيبويه ومن تابعه نظروا إلى حركة عضو الطّلق فنسبوا مخارج الحروف إليها بما في ذلك حروف المدّ، وهم مدركون لطبيعتها، قال سيبويه عن حروف المدّ: ”وَمَخَارِجُهَا مَتَسَعَةٌ لِهَوَاءِ الصَّوْتِ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحُرُوفِ أَوْسَعَ مَخَارِجَ مِنْهَا، وَلَا أَمَدٌ لِلصَّوْتِ، فَإِذَا وَقَفْتَ عِنْدَهَا لَمْ تَضُمَّهَا بِشَفَةِ وَلَا لِسَانٍ وَلَا حَلَقٍ كَضَمِّ غَيْرِهَا؛ فَيَهْوِي الصَّوْتُ إِذَا وَجَدَ مُتَّسِعاً حَتَّى يَنْقَطِعَ آخِرُهُ فِي مَوْضِعِ الْهَمْزَةِ“⁶⁵ اهـ.

تأمل قوله: ”لم تضمّها ... كضمّ غيرها“، فمن أجل هذا الضغط الضعيف للهواء في الشفتين واستدارتهما عند إخراج الواو المدية نسبها إلى الشفتين، ومن أجل الضغط الضعيف للهواء من وسط اللسان في مخرج الياء المدية نسبها إلى وسط اللسان، ومن أجل عدم ملاحظة أيّ ضغط للهواء في مخرج الألف المدية نسبها إلى أقصى الحلق؛ منطقة بدء التصويت؛ أي الحنجرة.

أما إمامنا ابن الجزري فلم يرض هذا المسلك من الذين سبقوه، ولاحظ جريان الصوت، فمن أجل ذلك فرّق بين حروف المد وغيرها. ومن أجل هذه الملاحظة بُني هذا النصّ.

وأما اللام والنون والراء فإنّ لمذهب الفريق الثالث وجهة لا تقلّ شأنًا عن مذهب الذين جعلوها ثلاثة. وقد تقدم ذلك في المطلب الثالث عند تحليل المعلومات الواردة في النصّ، فيرجع في ذلك إلى الدائقة والتأمل في مخرج الحرف والاختلاف في التوصيف عند العلماء؛ بما لا يؤثر على النطق، والله أعلم.

الخاتمة ونتائج البحث

حاولت هذه الدراسة المختصرة أن تقدم نموذجاً عملياً في تحليل النصوص في كتب التجويد والقراءات، فدرست المؤلف حياته ومكانته في عصره وثقافته، ثم اتجهت إلى تأطير كيفية التحليل من اكتشاف مشكلة النص والفكرة الرئيسة التي يقوم عليها والأفكار العميقة التي يتضمنها، ثم قراءة تحليلية مباشرة للنص، فقراءة أخرى معمقة له، وخرجت بمجموعة من النتائج أبرزها:

1. أن صناعة تحليل النصوص هي من أهم الأدوات التي تساعد على الكشف عن كيفية بناء النص وهندسته وعمارته، ويعدُّ باب مخارج الحروف في كتاب النشر مثلاً تطبيقياً واقعياً للعناصر الواقعة في تحليل النصوص والحكم عليها، من السبك، والالتحام، والقصد، ورعاية الموقف، والقبول، والتناص، والإعلام، وظهر ذلك جلياً في لغة النص وتقسيماته ووسائل الإقناع والترجيح عند الإمام ابن الجزري.
2. أن فهم الناس للنصوص يتفاوت حسب رصيدهم المعرفي ما بين مقتصر ومقتصد ومتبحر. والمقصود من صناعة تحليل النصوص أن يمتلك القارئ ثقافة تخصُّصية في النص الذي يتناوله (التبحر فيه)، فهناك معاني معلنة مباشرة صريحة في النص، وهي أقلُّ بكثير من المعاني المبطنة والأفكار العميقة، يعني أن ما يكتب تلميحاً بين السطور يفوق بكثير ما يكتب تصريحاً فوق السطور.
3. أن علاقة علماء النحو واللغة بعلماء التجويد والقراءات هي علاقة تلازم وتشاركٍ بدليل هذا النص الذي اشترك فيه طوائف من علماء النحو والتجويد والقراءات.
4. أن مذهب السبعة عشر مخرجاً مذهبٌ جديدٌ ركبهُ الإمام ابن الجزري من مذهبي الخليل وسيبويه؛ إذ أخذ من الخليل فقط نسبته الألف والواو والياء إلى الجوف، وترك باقي المخارج - باستثناء حروف المد - كترتيب سيبويه، فتكملت المخارجُ عنده سبعة عشر، وذلك بإضافة الجوف إلى الستة عشر مخرجاً.. وبحكمة الله عز وجل وتقديره تأثر العلماء بكلامه وجزوا على تقسيمه إلى عصرنا الحاضر.

5. أن اللغة التي استعملها الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى في النصّ مارست نوعاً من السُّلطة العلمية النَّاعمة على قارئ النصّ، وأنه - رحمه الله تعالى - استعمل وسائل عدة من طرائق المعرفة في سبيل إقناع القارئ بمذهبه.
6. أن هناك عوامل عدة يلزم مراعاتها قبل إصدار حكم عادلٍ على صاحب النصّ، منها: العامل الزمني، والعامل المكاني، والشخصي، ومراعاة اختلاف التوصيف بناء على غرض المؤلّف من التأليف، والتوفيق بين الآراء المختلفة ما وجد محلّ النصّ إلى ذلك سبيلاً.
- وأخيراً يعدُّ ابن الجزري في النصّ المحلّل من فئة العلماء الهاضمين لمعارف من سبقهم من العلماء، المنظّمين لها، والباينين عليها، والمستفيدين منها في ضمّ النظر إلى النظر والترجيح بينها.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

1. إبراز المعاني شرح حرز الأمان، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة المقدسيّ (ت 665هـ)، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
2. أسباب حدوث الحروف، لأبي عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا (ت 428 هـ)، تحقيق محمد حسان الطيان و يحيى مير علم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط1، 1403 هـ = 1983 م.
3. أسس البحث العلمي في العلوم السلوكية، فاخر عقل، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1982.
4. أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، عبد الخالق فرحان شاهين، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، جامعة الكوفة، العراق، 1433 هـ = 2012 م.
5. الأعلام، خير الدين الزركلي، ط8، دار العلم للملايين، بيروت، 1989 م.

6. إنباء الغمر بأبناء العمر، ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) تحقيق حسن حبشي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، ط1، 1389 هـ = 1969م.
7. انفتاح النص الروائي، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط2، 2001م.
8. الأيوبيون بعد صلاح الدين، علي الصلابي، ص936، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1431 هـ = 2010م.
9. بغية المتلمس في تاريخ رجال الأندلس، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، أبو جعفر الضبي (ت 599 هـ)، دار الكاتب العربي - القاهرة، ط1، 1967 م.
10. بغية المستفيد في علم التجويد، محمد بن بدر الدين بن عبد الحق ابن بلّبان الحنبلي (ت 1083 هـ)، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1422 هـ = 2001م.
11. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.
12. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، تأليف د. حسن إبراهيم حسن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط7، 1964 م.
13. تاريخ الإسلام وَوَفَيَاتِ المشاهير وَالْأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي (ت 748 هـ)، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003 م.
14. التحديد في الإتيقان والتجويد، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت 444 هـ)، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمّان - الأردن، ط2، 1420 هـ = 1999م.
15. التحديد في الإتيقان والتجويد، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، الأردن، ط2، 1436 هـ - 2015م.

16. تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، محمد مفتاح، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 1992 م.
17. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.
18. ترتيب العلوم للمرعشي الشهير بساجقلي زادة (ت 1145هـ / 1733م) ص104، تحقيق محمد السيد حسن، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988م.
19. التمهيد في علم التجويد، محمد بن محمد الشهير بالجزري (ت 833هـ)، تحقيق علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1405 هـ-1985م.
20. تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين، علي بن محمد بن سالم، أبو الحسن النوري الصفاقسي (ت 1118هـ)، نشر مكتبة الثقافة الدينية (دون تاريخ طباعة).
21. جامع أسانيد ابن الجزري، محمد بن محمد الشهير بالجزري (ت 833هـ)، تحقيق حازم بن سعيد حيدر، مطبوعات كرسي تعليم القرآن الكريم وإقراءه رقم (6)، جامعة الملك سعود، الرياض، ط1، 1435 هـ - 2014 م.
22. جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري (ت 321 هـ)، دار صادر، بيروت. دراسات في فقه اللغة لصبحي الصالح
23. الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، مكّي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، تحقيق: أحمد فرحات، دار عمار، عمان - الأردن، ط2، 1404هـ = 1984م.
24. الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت 322هـ)، علّق عليه: حسين بن فيض الله الهمداني، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1957 م.

25. سرّ الفصاحة، لابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ)، شرح وتصحيح عبد المتعال الصّعيدى، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1389 هـ = 1969 م.
26. سر صناعة الإعراب ، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت 392 هـ)، تحقيق: حسن هنداوي، دار القلم ، دمشق - بيروت، ط1، 1405 هـ = 1985 م.
27. سراج القارئ المبتدي وتذكار القارئ المنتهي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ، ط3، 1373 هـ-1954 م.
28. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي (ت 748 هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3 ، 1405 هـ/1985 م.
29. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد العكري الحنبلي، (ت 1089 هـ)، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1406 هـ-1986 م.
30. شرح طيبة النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد الشهير بالجزري (ت 833 هـ)، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1424 هـ = 2003 م.
31. علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1424 هـ - 2004.
32. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (175 هـ)، تحقيق : مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت، ط1، 1408 هـ = 1988 م.
33. غاية التّهيأة في طبقات القراء، شمس الدين محمد الجزري (ت 833 هـ)، نشر ج . برجستراسر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط3، 1402 هـ = 1982 م.
34. الكامل في القراءات الخمسين، أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي، تحقيق عمر يوسف حمدان، كرسي الشيخ يوسف جميل للقراءات بجامعة طيبة، ط1، 1436 = 2015 م.

35. كتاب سيبويه، سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1403هـ = 1983م.
36. مدخل في علوم القراءات، السيد رزق الطويل (ت 1419هـ)، المكتبة الفيصلية، ط1، 1405هـ = 1985م.
37. المسكوت عنه في التراث البلاغي، محمد محمد أبو موسى. مكتبة وهبة - القاهرة، 1438 هـ = 2017م.
38. معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء (ت 207هـ)، تحقيق: أحمد نجاتي ومحمد النجار.
39. معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي (ت 626هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414هـ-1993م.
40. معجم المؤلفين، عمر بن رضا كحالة الدمشقي (ت 1408هـ)، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت (دون تاريخ طبع).
41. مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد الخوارزمي (ت 380هـ)، دار المناهل بيروت، ط1، 1411هـ = 1991م.
42. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ)، مؤسسة الحلبي، دون تاريخ طبع.
43. الممالك البحرية وقضاؤهم على الصليبيين في الشام، شفيق جاسر أحمد محمود، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الحادية والعشرون - العددان الواحد والثمانون والثاني والثمانون - المحرم - جمادى الآخرة 1409هـ.
44. منادمة الأطلال ومسامرة الخيال، عبد القادر بن أحمد بن بدران (ت 1346هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1405هـ = 1985م.
45. الموضح في التجويد، عبد الوهاب القرطبي (ت 461هـ)، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان - الأردن، ط1، 1421هـ = 2000م.

46. النَّشْرُ فِي الْقَرَاءَاتِ الْعَشْرِ، لشمس القراء محمد بن الجزريّ (ت 833هـ)، أشرف على مراجعته الشيخ العلامة محمد علي الضباع، دار الكتاب العربيّ.
47. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح بن السيد عجمي المرصفي المصري الشافعي (ت 1409هـ)، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط2 (دون تاريخ).
48. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد المعروف بابن خلكان البرمكي الإربلي (ت 681هـ)، إحسان عباس، دار صادر - بيروت، عدة طبعات.

“TECVID VE KIRAAT ESERLERİ BAĞLAMINDA METİN TAHLİLİ YÖNTEMİ: İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN EN-NEŞR’INDEN ALINMA BİR TECVİD METNİ ÖRNEĞİNDE” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Mahmud AKKÂVÎ*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصّلاة وأتمّ التّسليم على سيّدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً، أمّا بعد:

فإنّني أتقدّم بجزيل الشّكر والامتنان لرئاسة مجلس تدقيق المصاحف والقراءة
التّابع لرئاسة الشّؤون الدينيّة التركيّة بدعوتي للمشاركة في هذه الدّعوة الدوليّة،
المُقامة في مدينة بورصة الخضراء العاصمة الأولى للخلافة العثمانيّة.

كما أثنى هذا الجهد المبارك الذي توليه رئاسة مجلس تدقيق المصاحف في
إحياء جهد علمائنا وكُبرائنا الذين تكبّدوا الجهد والعناء لإيصال هذه العلوم المباركة
المتعلّقة بكتاب الله تعالى، ولا سيّما جهد الإمام ابن الجزري تغمّده الله بالرحمة
والمغفرة حول مكانته العلميّة في خدمة كتاب الله تعالى.

وبعد، فقد اطّلت على البحث الذي أسند إلّي النظر فيه الموسوم بـ ”صناعة
تحليل النصوص في كتب التجويد والقراءات نصّ تجويديّ لابن الجزريّ أنموذجاً“
للباحث الدكتور عادل أبو شعر، والذي حاول أن يجمع فيه بين التراث والحداثة.

ومما لا شكّ فيه ونحن في خضمّ بحر المصطلحات وتلاطم أمواجهها ما بين
مصطلح أصيل نجد جذوره في تراثنا النقديّ العربيّ، وآخر جديد غريب أنتجته
حضارة الغرب عبر اشتغالها على الحقول المعرفيّة والنقديّة المختلفة، لا سيّما في
من يروم الحفر في مفهوم النصّ، فكثيراً ما يتردّد على مسامعنا من مصطلحات/

* Beyrut Şeyhü'l-Kurrasî

النّص/الخطاب/السّياق وغيرها كثير. وقد احتلّت هذه المصطلحات موقعاً مركزياً في البحوث والدراسات التي تدرج في مجالات تحليل الخطاب ولِسانيّات الخطاب والنّص، وغايتها كلّها إبراز جماليّات النّص وتبسيط الأضواء على عناصره ومستوياته سبراً لأغواره.

وقد وجدتُ في البحث نقاطاً سأسلّط الضوء عليها بمقاربة نقدية تستند إلى منهجية البحث العلمي.

أولاً: من حيث اختيار الموضوع

يعدّ اختيار الباحث لهذا الموضوع اختياراً جيّداً وموفقاً من حيث قراءة نصوص التراث، قراءة تحليلية عميقة تسعى إلى الكشف عمّا فيها من جوانب فكرية ولغوية ومعرفية بعيدة، وربط هذه النصوص بثقافة أصحابها والتأثيرات التي أغنت إنتاجهم العلمي من عدّة عوامل، ولا شك أنّ شأن هذه الدراسة أن تسهم في تطوير الدراسة العلميّة للنصوص. وبالتالي تؤثر على التعلّم والتعليم.

ويظهر البحث معرفة عميقة لدى الباحث في موضوع البحث الذي يتناوله، وبُعدّ نظر في استنطاق النّص والنظر في معانيه ودلالاته.

ولكنّ الباحث لم يضع اقتراحاً علمياً واضحاً يمكن أن يبني عليه أيُّ باحث أو دارس لمثل هذه النصوص وغيرها دراسته وعمله. بل يُعدّ عمله في هذا البحث جهداً ذاتياً اتّضح من ناحية الأسئلة العميقة التي أثارها على النّص من دون أن تكون لها ركيزة واضحة ينطلق منها، ومن غير أن يضع لأيّ دارس خطة أو منهجية واضحة يمكن الاستناد عليها في دراسة النصوص، علماً أنّ الباحث قال في مقدّمة البحث الدراسات السابقة: هذا التناول في تحليل نصوص القراءات وصناعتها لم أعثر فيما اطّلت عليه على دراسة خاصّة تناولته، جملة ما عثرت عليه هو كيفية تحليل النصوص الأدبية وطرائقها).

ثمّ من ناحية أخرى كثرت آراء الباحث على النّص نفسه (في ظنيّ، في رأيي)، وهذا يجعل من هذه المقاربة للنّص محاولة ذاتية.

ثانياً: في عنوان البحث

في البداية شدّني عنوان البحث فظننتُ أنّ الباحث سيقدّم من خلال بحثه نظريّة أو أدوات بحثيّة تكون معيّنًا لأيّ باحث أن يقرأ في ضوئها نصوص التراث، ولكنّ مضمون البحث لم يرتبط بالعنوان ارتباطاً وافياً،

فلو كان الباحث يريد أن يقدم من خلال بحثه هذا أنموذجاً يمكن اتّباعه في تحليل النصوص، له ضوابطه العلميّة من منهج علميّ واضح، ومصطلحات واضحة يكون تحليل النصّ خاضعاً لها وفق معايير دقيقة، لوافق عنوان البحث مضمونه. لكنّ الباحث لم يُقدّم - رغم مقارنته النصّ مُقاربة تحليليّة - معايير علميّة واضحة تُعين أيّ دارس من بعده أن يُحلّل نص كتب التّجويد والقراءات في ضوئها.

ثالثاً: في منهج البحث

وهنا سيستوقفنا سؤال أساسي: ما المنهج الذي اعتمد عليه الباحث في بحثه هذا، والمنهج هو الموجه الأساسي لأيّ دراسة علميّة/تجريبيّة/استنباطيّة/وصفيّة/استقرائيّة/تحليليّة. لم يُشر الباحث إلى ذلك في المقدّمة، ولعلّ هذا الأمر جعل دراسة الباحثة غير موجهة علميّاً.

رابعاً: في المصطلحات الواردة في البحث

لنا كلام على هذه المصطلحات:

1. لم يوثّق الباحث تعريفها من مظانّها العلميّة الصّحيحة.
2. لم يُراعِ الباحث الانسجام العلميّ المطرّد في بيان تعريفها، فمرّة يقول: يعني الكيفيّة/ومرّة لا يُعرّفه (القبول، ورعاية الموقف)، ومرّة يقول هو مصطلح نقديّ (التّناس)، أليست كلّ هذه المصطلحات لسانيّة نقديّة؟
3. وردت في التّعريفات عدّة مصطلحات أخرى بقيت غامضة لم يوضّحها الباحث لا في المتن ولا في الحاشية (البنية السّطحيّة، والبنية العميقة، المُرسَل إليه، الإعلاميّة...).

4. لم يعتمد الباحث على هذه المصطلحات في دراسة النص، وقد أشار إلى أن المبحث بمطالبه محقق للمعايير السبعة لتحليل النصوص، ولكن تحليله لم يستند إليها ولم ينطلق منها، ولم يرجع إليها، بل كان تحليله قائماً على الإجابة عن أسئلة يُثيرها من دون أن يعتمد على أساليب تحليل النصوص بحسب النظريات الحديثة والتي أشار إلى مصطلحاته الباحث!!

خامساً: في الخاتمة والنتائج

من المعلوم لديكم أن خاتمة البحث تعرض نتائج الدراسة، ولكني خاتمة هذا البحث لم تكن دقيقة وافية وذلك لأنها:

- لم تُظهر نتائج إجابات عن الأسئلة التي أثاره الباحث في المقدمة (مشكلة البحث)

- ورد فيها أفكار عامة مسلّم بها لا يمكن أن نقول عنها إنها نتائج.

- ورد فيها أمور لم تظهر جليّة في الدراسة.

هنا الانتقال إلى التفاصيل في الصفحات.

وفي الختام فإن أي عمل إنساني لا بد أن يعتريه النقص، والتقصير في أحد جوانبه فهذا ما بدا لي من مقارنة بحث الدكتور عادل أبو شعر ...

فعمله هذا يعدّ بإذن الله تعالى باكورة الانطلاق إلى تراثنا الزاخم بالنصوص العلمية التجويدية والقرائية للنظر فيها وإخضاعها للتحليل من خلال منهج علمي متكامل يُعين الباحثين في النظر فيها والوقوف على مضامينها وسبر أغوارها.

İBNÜ'L-CEZERÎ'DE İNDİRAC USULÜ

Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ*

ÖZET

Kıraat, Kur'an kelimelerinin yapılarında ve eda keyfiyetlerinde meydana gelen farklılıklardır. Bu farklılıkları, nakledenlerine (imam ve râvilerine) nispet ederek bildiren ilme de kıraat ilmi denilmektedir. Her ilmin bir geçmişi, literatürü, bilginleri ve o ilim alanında kullanılan kavramları vardır. Kıraat ilmi de bahsedilen yönleriyle hadis, kelam, fıkıh ve tefsir gibi ayrı bir disiplindir. Kıraat ilminin gelişmesinde kıraat âlimlerinin etkisi büyüktür. İbn Mücâhid (ö. 324/936), İbn Mihrân (ö. 381/992), Mekki (ö. 437/1045), Ebû Amr ed-Dâni (ö. 444/1053), Şâtıbî (ö. 590/1194) ve Ebû Şâme (ö. 665/1267) gibi âlimler onlardan bir kaçıdır. Hicri 9/Miladi 15. yüzyılda yaşamış İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise kıraat ilminde alanın önde gelenlerinden biridir. Özellikle yaşadığımız topraklarda (Anadolu) kıraatlerin ve eğitiminin yayılması noktasında mihenk taşıdır.

İlimlerin tahsilinde kavramların önemli bir yer tuttuğu açıktır. Kârî, mukrî, semâ, arz, infirâd, indirâc ve cem' gibi kavramlar kıraat tahsilinde ilk akla gelen kavramlardır. Bu kavramların eğitim ve öğretimle ilgili oldukları da göze çarpmaktadır. Kıraat ilmi eğitim ve öğretimi bahse değer kavramlar çerçevesinde birtakım etkenler sebebiyle doğuşundan günümüze gelişim göstermiştir. Yaşanılan coğrafyanın bilgi düzeyine, sosyal şartlarına, eğitimine ve metoduna bağlı olarak gelişimin hem hocaları hem de öğrencileri etkilediği görülmektedir. İbnü'l-Cezerî'ye kadar indirâc usulünde Mısırlıların ve Mağriblilerin yönteminin "Harfte Cem" ve Şamlıların yönteminin "Vakfta Cem" İbnü'l-Cezerî'de birleştirilerek yeni bir yöntem geliştirilmesi ve büyük ölçüde

* Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

onun yönteminin günümüzde de kıraat tahsilinde uygulanması ilgili bahse örnektir. İçinde bulunduğumuz dönemde İslam ülkelerinde hem infirâd hem de indirâc metodu uygulanmaktadır. İndirâc metodu kullanılarak kıraatlerin muhtasar hâle getirildiği ve zamandan tasarruf sağlandığı da kabul edilmiştir.

İşte çalışmamızda, kıraat öğretiminde dersin işlenişine/sunuşuna yönelik metotlar çerçevesinde infirâd ve indirâc usullerine yer verilecek ve İbnü'l-Cezerî'de indirâc konusu ele alınacaktır. İbnü'l-Cezerî'nin kıraatlerin indirâcında geliştirdiği usulün ne olduğu anlatılacak, şartları örnekleriyle birlikte açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Cezerî, İnfirâd, İndirâc, Vakıfta Cem', Usul.

GİRİŞ

Okumak, tilavet etmek, telaffuz etmek gibi sözlük anlamları olan kıraat¹, Kur'an kelimelerinin yapılarında ve edâ keyfiyetlerinde meydana gelen farklılıklardır.² Bu farklılıkları imamlarına nispet ederek bildiren ilme de kıraat ilmi denilmektedir. Kıraat ilmi konu olarak, Kur'an kelimelerinin okunuş ve edâ ediliş biçimini, ittifak ve ihtilaf yönleriyle rivayet edilen her vechi nakledenin kendisine dayandırarak incelemektedir.³ Ana teması bu olmakla birlikte, kıraatin çeşitleri, kıraat ilminin tarihi ve ekolleri de bu ilmin konusu içine girmektedir. İslami ilimler içerisinde ortaya çıkışı ve önemi bakımından önceliğe sahip olan kıraat ilmi, kıraat imamları tarafından okunan ve Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sahih kıraatleri, zayıf ve mevzu olanlarından ayırarak öğretmeyi hedeflemektedir.⁴

Kıraat ilminde, sözlü nakille birlikte kıraat vecihlerinin araştırılması, sahih ve şâz kıraatler ve bunların senetlerinin incelenmesiyle ilgili derleme

1 Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr ts), 1:128; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhîlül-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî, (Beyrut: 1415/1995), 1:336; *Mu'cemül-vecîz*, Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, (Mısır: 1400/1980), 494.

2 Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs 1404/1984), 1:318.

3 Muhammed b. Muhammed Şemsüddin Ebü'l-Hayr İbnü'l-Cezerî, *Müncidül-mukriin ve mürşidül-talibin*, (Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1999), 9.

4 Geniş bilgi için bk. Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir* 2/3 (Haziran, 2015):151-176; a.mlf, *Kıraat Farklılıklarının Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: et-Tahrir ve't-Tenvir Örneği*, (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2014).

çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. Bu konuyla ilgili ilk çalışma yapanın, Hârûn b. Mûsâ (ö. 170/786) olduğu ifade edilmektedir.⁵ Bu konuda ilk eserin de Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/828) tarafından kaleme alındığı ittifakla söylenmekle birlikte⁶ daha önce kıraat imamlarından Ebû Amr (ö. 154/774), Hamza (ö. 156/772) ve Kisâî (ö. 189/805) tarafından kıraat ilmine dair eserler yazıldığı da zikredilmektedir.⁷ İbnü'l-Cezerî ise bu alanda eser veren ilk müelliflerin isimlerini şöyle vermektedir: Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî (ö. 258/871), İsmail b. İshak b. el-Mâlikî (ö. 282/895), İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer ed-Dâcûnî (ö. 324/936).⁸

Kıraat ilminin gelişmesi ilk derleme çalışmalarından sonra kıraatlerin tarih, teknik ve pratik yönden temel eserlerin vücut kazanmasıyla gerçekleşir.⁹ Kıraat ilminin gelişmesine katkı sağlayan âlimlere başta İbn Mücahid (ö. 324/936) olmak üzere şu isimlere yer verilebilir: Kasım b. Yusuf el-Hüzelî (ö. 364/974), İbn Haleveyh (ö. 370/980), el-Fârisî (ö. 377/987), Hüseyin b. Osman ed-Darîr (ö. 378/988), Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-İsbehanî İbn Mihrân (ö. 381/981), Muhammed b. Ca'fer el-Huzaî (ö. 408/1017), Faris b. Ahmed (ö. 410/1010), İsmail b. İbrahim es-Serahsi (ö. 414/1023), Ahmed b. Muhammed et-Tallamenkî Meâfirî (ö. 429/1037), Mekki b. Ebi Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045), Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî (ö. 444/1053), İbn Zencele (ö. 403/1013), Yusuf b. Ali el-Huzeli (ö. 465/1072), Ebû Ma'ser Abdilkerim b. Abdissamed (ö. 473/1035), Ebü'l-Hasen b. Ahmed Hemedânî (ö. 569/1173), Ebû Muhammed Kasım b. Firrûh eş-Şâtîbî (ö. 590/1194),

5 Mustafa Sâdık Râfî, *İcâzül-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, Beyrut: 1425/2005, 40.

6 Râfî, *İcâzül-Kur'ân*, 40; Kâtip Çelebî (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerâfeddin Yaltkaya, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, (II cilt bir arada) ts, 2:1317.

7 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Verrâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ-Teceddüd, ys: ts, 38; Abdurrahman Çetin, "Kıraat ve Tecvid İlimleri Bibliyografyası", *UÜİFD*, II/2 (1987), 310; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25:432. Ayrıca kıraat ilmiyle ilgili ilk kaynağın "el-Kirâe" adlı Yahya b. Ya'mer'e (ö. 89/708) ait olduğu söylenilen bir eser olduğu da ifade edilir. Bk. Birışık, "Kıraat", 25: 431-432; Mehmet Dağ, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, 56/17 (Yaz-2013), 313.

8 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1:34-35.

9 Dağ, *Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine*, 314.

İsa b. Abdilazîz el-İskenderî (ö. 629/1231), Abdurrahman b. Abdilmecid es-Safravî (ö. 636/1238), Ali b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 653/1245), Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (ö. 665/1267), İbrahim b. Ömer el-Ca'berî (ö. 732/1331), Ali b. Osman el-Bağdâdî (ö. 801/1398) ve İsmail b. İshak el-Ezdî (ö. 820/1417).¹⁰

Kıraat ilminde İbn Mücâhid ile başlayan temeli atılmış bir kıraat ilmi tasnifinden/gelişiminden sonra (dört asırlık bir zamanı kapsar) kıraat eğitim ve öğretiminin kurumsal bir yapıya kavuştuğu ve onlu sistemin ağırlığını hissettirmeye başladığı bir dönem vardır ki¹¹ kıraat tarihinin en önemli simalarından ve köşe taşlarından biri İbnü'l-Cezerî o dönemin kıraat otoritesidir. Onun belli bir kaynaktan gelen kıraat bilgisiyle yetinmemesi, kendisinden önceki kıraat kitaplarından olabildiğince yararlanması, on kıraatle ilgili belli tarik ve rivayetlerle yetinme yerine kendinden önceki kitaplarda geçen başka tarik ve rivayetleri aktarması ve sıhhat yönünden değerlendirmesi onu otorite yapan hususlardan birkaçıdır. Yine İbnü'l-Cezerî kaynaklardan verdiği bilgileri teoride bırakmamış kaynakların içerdiği vecihleri üstadlardan ahzetmiş/bizzat okumuştur. Bunun için pek çok seyahat de gerçekleştirmiştir.¹²

İbnü'l-Cezerî kendi döneminde pek çok öğrenci yetiştirmesinin yanı sıra (Yıldırım Bayezid'in oğulları/Osmanlı Şehzadeleri Muhammed, Mustafa ve Musa onun öğrencileri arasında yer alır)¹³ pek çok eser de yazmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ihtilaflarıyla ilgili eserleri *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr*, *Takrîbü'n-Neşr*, *Tahbîrû't-Teyisr*, *ed-Durra el-Mudi'e*'dir. Onun kıraat kavramları, tarihi ve kıraatlerin sıhhati meselesi konularını içeren bir eseri vardır ki ismi *Müncidü'l-Mukriin*'dir. Kıraat âlimlerinin biyografilerine yer verdiği *Gayetü'n-Nihâye fi Tabâkâti'l-Kurrâ'sı* da diğer eserleri gibi sonraki süreçte kıraate dair yazılan eserlere kaynaklık etmektedir. İbnü'l-Cezerî öyle velüt bir âlimdir ki onun yazdığı eserler üzerine yapılan incelemelerden kıraat tahrirâtı ortaya çıkmıştır.¹⁴

10 İsimleri verilen âlimler ve eserleri için bk. Çetin, "Kıraat ve Tecvid İlimleri Bibliyografyası", 310-314.

11 Dağ, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantiği ve Biçimi Üzerine", 315.

12 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 88-90.

13 İbnü'l-Cezerî'nin öğrencileri için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 2. Baskı (İstanbul: İFAV, 2012), 195.

14 Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 91.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat tarihinde önemli bir yere sahip olmasının ötesinde Anadolu'da kıraatlerin yerleşmesine, kıraat faaliyetlerinin kurumsal bir yapıya bürünmesine öncülük eden bir âlim, âdeta bir lokomotif olmasının da bizler için ayrı bir anlamı ve değeri vardır. İbnü'l-Cezerî'den eğitim alan Anadolu'daki pek çok şeyh/üstad [Bursa Hüdâvendigâr Camii Hatibi Mü'min b. Ali b. Muhammed er-Rûmî (ö. 799/1397) onlardan biridir ve İbnü'l-Cezerî'den Şam'da kıraat okuyup icâzet almış] kıraat ilminin gelişmesine ve yayılmasına katkısı olmuştur.¹⁵

İbnü'l-Cezerî yazdığı eserleriyle, yetiştirdiği öğrencileriyle kıraat ilmine katkı sağladığı gibi bir de kıraat eğitim ve öğretiminde vakıfta cem' metoduna yeni bir usul geliştirmiştir. Kendisinden sonraki her dönemde o usul kıraatlerde kullanılmış ve kullanılmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin geliştirdiği bu usulün tanıtımı ve şartları tebliğimizin konusunu oluşturmakta ve ilerleyen sayfalarda yer alacaktır.

Kur'an kelimelerinin yapılarında ve telaffuzlarında tahfif, teşdid ve benzerleri gibi meydana gelen farklı okunuşlar anlamındaki kıraatin bir ilim olarak öğrenilmesi ve öğretilmesi başlı başına uzun yılları alan bir uzmanlık işidir. Kıraat ilmi herhangi bir kitaptaki bilgiyi öğrenmeye ve ezberleyip hocaya ve dinleyene aktarmaya benzemez.¹⁶ Kıraat, nakle/dinlemeye dayalı bir ilimdir.¹⁷ Kıraat ilminin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından konulan ve yüzyıllar içerisinde uygulanarak gelen ve bir manada olgunlaşan bir eğitim-öğretim/talim usulü vardır.¹⁸ Bu usuller hem talebeyi/öğrenciyi hem de hocayı bağlamaktadır.

Kıraat eğitim ve öğretimi alacak kişilerde/öğrencilerde başta iyi bir tecvid bilgisi, seba-aşere kıraat imamlarından bir râviye göre Kur'an'ı hatmetme, Kur'an'ı ezberleme/hafızlık şartları aranmaktadır. Ayrıca öğrenciden ilim elde etmede tenezzül, edeb, nezaket, takip ve hizmeti elden bırakmaması, kendisini tahsilden men edecek güncel meşguliyetlerden uzak durması, kötü düşüncelerden kaçınarak kalbini hazır hâle getirmesi, hocasını liyakatli kabul etmesi, kendisini hocasından üstün görmemesi, saygı ve hürmetle derse başlaması beklenmektedir. Kıraat elde etmede talim çok önemli olduğu

¹⁵ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 195.

¹⁶ Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 2. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 149.

¹⁷ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Ankara: 2005), 12.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Necati Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990).

için hocasının yüzüne bakması, sema yoluyla kıraatin telaffuz keyfiyetini iyi alması, kendi kendine öğrenmeye çalışmaması da öğrencinin yararınadır.¹⁹ Öğrenci kıraatleri ahz ve kıraat ederken Kur'an okumada gösterilecek edeb ve erkana da dikkat etmelidir. Kıraat öğrenimi yapacak bir öğrenci kaynak metinleri çözmede ve anlamada sorun yaşamayacak seviyede Arapça bilgisine, rasmül-mushaf ve dabtul-mushafla ilgili bazı kavram ve kaynakları öğrenme/Mushaf bilgisine, vakıf ve ibtida, addü'l-ây ve isnad bilgisine de sahip olmalıdır.²⁰

Kıraat eğitim ve öğretimi verecek kişi/hoca başta kıraatlerin eda keyfiyetlerini kendi hocasından iyi almış olmalıdır. Diğer İslami ilimleri vermede aranan şartlarda olduğu gibi hocalardan kıraat dersine de ihlas ve samimiyetle başlaması; kendi nefsinin ıslaha çalışması; yumuşak huylu ve sabırlı olması; az gülmesi; vakar ve tevazu sahibi olması; dinî emirler konusunda hassasiyetle yaklaşması; hased, kibir ve riya gibi haramlardan da uzak durması beklenmektedir. Ayrıca hocaların öğrencilere aktardığı bilgileri, tavsiye ve emirleri önce kendi hayatında uygulaması, talebenin ihtiyaçlarını gidermesi, ona daima iyilikte bulunması, öğrencinin vereceği zahmete katlanması ve sabretmesi hocalardan umulmaktadır.²¹

Kıraat eğitim ve öğretiminde talebede/öğrencide ve hocada/üstatta aranan şartların yanı sıra uygulanan birtakım metotlardan/tariklerden/usullerden bahsedilebilir. Sema ve arz gibi kıraatlerin tahsiline ilişkin tarikler olduğu gibi İmam Şâtıbî'ye nispet edilen Şâtıbiyye Tariki, Ebû Amr ed-Dânî'nin eserine atfen Teyşîr tariki, İbnü'l-Cezerî'nin *Teyşîr'e* ilaveten üç kıraati tanıttığı *Tahbir* isimli eseri uygulamada esas alan Tahbir Tariki ve yine İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'ini ve *Neşr*'in muhteviyatının 1015 beyit şeklinde nazım hâle geldiği *Tayyibe*'sine atfen Tayyibe Tariki ve son dönemlerde çok yaygın olarak kullanılan *Zübde*'ye nispetle Zübde Tariki gibi eser isimlerini temel alan tarikler de vardır. Kıraat imamlarına nispetle Yedi Kıraat/Seba Tariki, on kıraate nispetle aşere Tariki, aşere tarikine ek olarak on kıraat imam ve râvilerine ilaveten râvilerin de râvilerine nispetle Takrib Tariki gibi okuyuşların nispet edildiği zevata ve sayılara ilişkin tariklerden bahsetmek de mümkündür. Yine Mertebeteyn ve Meratib-i Erbeaa denilen uygulamada med mertebelerini

¹⁹ Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, (İstanbul: İFAV, 2015), 75-76.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 71-96.

²¹ Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 77.

esas alan tarikler olduğu gibi öğretim usulünün yaygınlık kazandığı bölgeye izafeten Meğaribe Tariki/ekolü ve Meşârika Tariki/ekolü de vardır. Ayrıca kıraat kaynaklarına bakıldığında İstanbul Tariki ve Mısır Tariki gibi isimler de bir yönüyle yaygın olduğu bölgeye nispetle isimlendirilmiştir.²²

Yukarıda verilen metotların/tariklerin yanı sıra kıraat eğitim ve öğretiminde dersin işlenişine/sunuşuna yönelik ya da tilavet tarzı bakımından diyebileceğimiz usuller de vardır. Bunlar infirâd ve indirâc usulleridir ve tebliğimizin ana konusunu oluşturmaktadır.

1. KIRAATLERDE İNFİRÂD VE İNDİRÂC USULLERİ

1.1. İnfirâd Usulü

İnfirâd; “yalnız olma, yanında kimse bulunmama” manalarındadır.²³ Kıraat ıstılahında kıraatleri ayrı ayrı okuma, rivayetleri birbirine karıştırmadan okuma, her rivayet için ayrı hatim indirme şeklinde anlamlandırılmaktadır.²⁴ Kur’an vecihleri her râvi ve her bir imam için bir hatim yapmak suretiyle öğrenilir ve öğretilirse infirâd usulü tatbik edilmiş olur.²⁵

Hız. Peygamber döneminde Kur’an tilavet edilirken veya öğretilirken infirâd usulünün uygulandığı ve birden fazla kıraatin bir kişi tarafından aynı anda tilavet edildiğine dair bir uygulamanın olmadığı ifade edilmektedir.²⁶ Kıraatlerin tedvin sürecinden sonra da Kur’an’ın tamamı infirâd usulüyle okunmuş ve okutulmuş talebe bir kıraatte hatim yapmadan diğerine geçirilmemiştir.²⁷

Kıraat eğitim ve öğretiminde infirâd usulü hicri 1. yılın başından ed-Dânî (ö. 444/1053), İbn Şitâ (ö. 445/1053), el-Ehvâzî (ö. 446/1054) ve

²² Geniş bilgi için bk. Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat Eğitiminde Tarikler”, Kur’an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı, 2000, 165-177; a.mlf, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 97-107; Necati Tetik, “Kur’an Tilavetinin Veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usülleri”, AÜİFD, 9 (1990):238-244; a.mlf, “Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler”, Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV, İstanbul, 2002, 147-167.

²³ Muhammed Murtazha ez-Zebidi, *Tâcu’l-arûs min cevabihî’l-kâmûs*, (Mısır: 1306), 2: 449.

²⁴ Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 99.

²⁵ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebî’l-Fazl İbrahim, (Mısır: 1974), 1: 352; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 2. Baskı, (İstanbul: İFAV, 2009), 74-75.

²⁶ Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 99.

²⁷ Birişık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 152.

el-Hüzeli'ye (ö. 465/1072) yani hicri 5. asra (Miladi 1106) kadar uygulanmıştır.²⁸ Uygulanagelen infirâd usulü her kıraate ve rivayete ayrı hatimler gerektirdiği için zaman alıcı ve sabrı gerektiricidir. Bu yönüyle kıraat ilmi tahsili uzun seneler almıştır.

Kıraatlerin infirâdi okunduğuna dair İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde yer alan bazı bilgiler şöyledir:

1. Ebü'l-Hasen Ali b. Abdi'l-Gâni el-Husarî el-Kayruvânî (ö. 468/1075) yedi kıraati öğrenmek için hocası Ebubekir el-Kasrî/el-Kusarî'nin önünde 10 senede 90 hatim inmiş. Bunu dizelerde şöyle ifade etmiştir:

وَأَذْكُرُ أَشْيَاخِي الَّذِينَ قَرَأْتُهَا ... عَلَيْهِمْ فَأَبْدَأُ بِالْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ

قَرَأْتُ عَلَيْهِ السَّبْعَ تِسْعِينَ حَتْمَةً ... بَدَأْتُ ابْنَ عَشْرِ ثُمَّ أَكْمَلْتُ فِي عَشْرِ

"Kıraati kendilerine okuduğum şeyhlerimi hatırlıyorum ve İmam Ebû Bekir ile başlıyorum.

*Ona doksan hatimde sebayı okudum on yaşımda başladım ve on senede tamamladım."*²⁹

1. İbn Mücahid'in ashabından olan ve onun senelerce rahle-i tedrisinde ders görmüş Ebü'l-Hafs el-Kettânî (ö. 390/1000), Asım (ö. 127/745) kıraatini hocasına okuduktan sonra Asım Kıraati'nden başka kıraatleri kendisine vermesini istemesine rağmen kabul görmemiştir.
2. Ebü'l-Feth Ferec b. Ömer el-Vâsitî (ö. 380/991), Kur'an'ı Ebû Bekir Şûbe (ö. 193/809) rivayetinden Yahya el-Uleymî (ö. 243/857)³⁰ tarikini hocalarından biri olan İbn Sevvâr'a okumuş ve senelerce de muhtelif hatimler okumasına rağmen hiçbir rivayeti diğer rivayetle cem' etmemiştir.
3. Hicri 1. asırdan hicri 5. asra kadar infirâdi usulle okuma işi devam etmiştir. Hicri 5. asırdan itibaren bütün kıraatleri bir hatimde toplama işi indirâc/cem metodu ortaya çıkmış ve İbnü'l-Cezerî dönemine kadar da gelmiştir. Bununla birlikte kıraat âlimlerinden bazıları selefın geleneğinde olmadığını ileri sürerek bu uygulamayı (cem' meselesini) çirkin

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:195.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:194.

³⁰ Yahya b. Muhammed b. Kays el-Uleymî el-Ensârî el-Kûfî (ö. 243/857). Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 2:378.

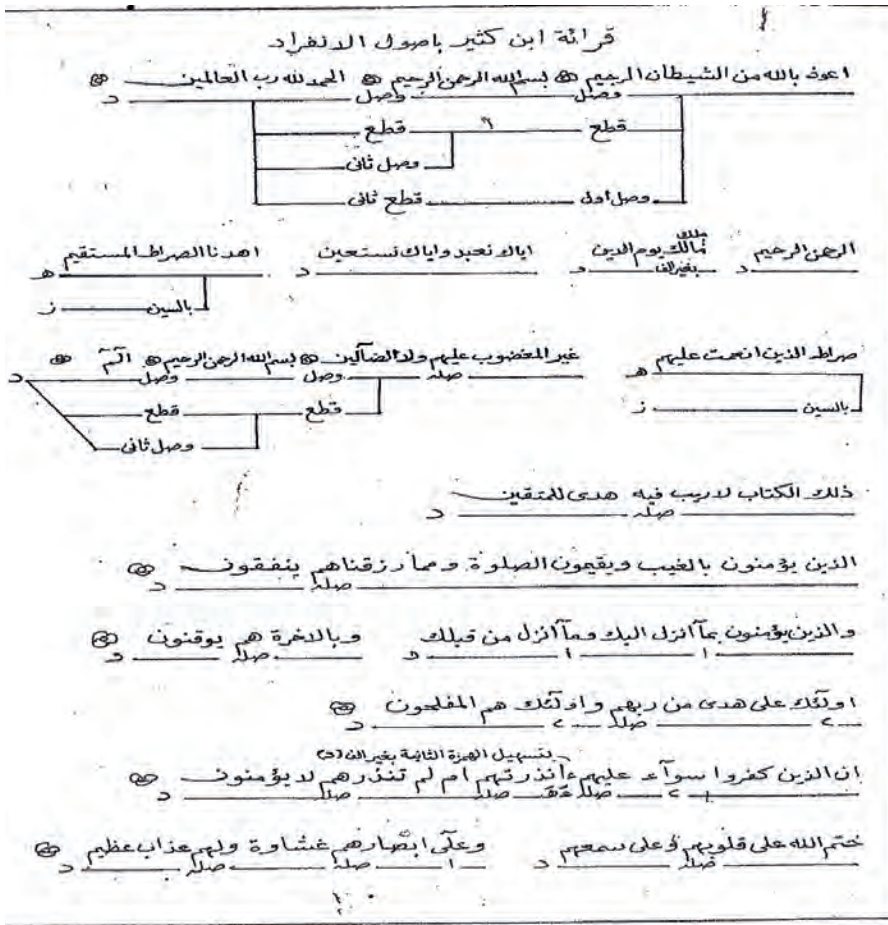
görmüşse de bu metot az zamanda çok bilgiler öğrenmek maksadına yönelik bir eğitim tarzı olarak değerlendirilmiş ve kabul görmüştür.

4. Şâtıbî'nin damadı Kemal ed-Darîr (661/1262) Şâtıbî'den kıraat okuduğunda yedi kıraatten her biri için üçer hatim indirmişti. Mesela yedi imamdan biri olan İbn Kesir'in (ö. 120/738) kıraatini okuyacağı zaman; önce onun râvilerinden Bezzî'nin (ö. 250/864) rivayeti ile bir hatim indirdi, sonra diğer râvi Kunbûl (ö. 291/904) için aynı şeyi yaptı. Sonra iki râvinin rivayetini cemederek üçüncü hatmi indirdi. Bu usulle yedi kıraati 19 hatimle tamamlamıştı. Ancak yedi imamdan Kisâî'nin (ö. 189/805) râvilerinden olan Ebü'l-Harise (ö. 240/854) sıra gelince onun rivayetini diğer râvi Dürî (ö. 248/862) ile birleştirmişti. Kemal Darîr bu konuda şöyle demektedir: "Ebü'l-Haris rivayetiyle de bir hatim okumak istedim, üstadım diğer râvi ile birleştirmemi istedi. Bu suretle iki râviyi cemederek Ahkâfsuresine geldiğim üstadım Hakk'ın rahmetine kavuştum."
5. İbnü'l-Cezerî'nin hocasının hocası et-Takî es-Sâîğ, 21 hatim yaparak Kıraat-i Seba'yı ve 30 hatim yaparak Kıraat-i Aşere'yi ikmal etmeden hiçbir kimseye cem' uygulamasına izin vermemiştir.³¹

İnfirâdi okuyuş usulüne örnek olarak yine şu bilgileri paylaşmak yerinde olacaktır: Günümüzde Dünya ülkelerinin genelinde İmam Asım (ö. 127/745) kıraatinin Hafs (ö. 180/796) rivayeti üzerine Kur'an infirâdi olarak hem okunmakta hem de ezberlenmektedir. Bu uygulama Hafs'ın tek bir rivayetinin bir hatimle okunuyor olması yönüyle kısmi bir infirâda örnek oluşturur. Hafs'ın her bir rivayeti ayrı ayrı hatimlerle okunmuş olsa o takdirde Hafs'a ait olan okuyuş farklılıklarının tamamı infirâdi olarak kıraat edilmiş olacaktır. Çünkü infirâd, her bir kıraat imamının her bir râvisinin her bir rivayetiyle ayrı ayrı hatimlerle kıraat imamlarına ait olan kıraat farklılıklarını icra etmektir.

Ayrıca 2010-2013 tarihleri arasında Rize Müftü Yusuf Karali Eğitim Merkezinde kıraat hocalarımız olan Halim Garip, Fatih Çatmakış ve Ayhan Mansız hicri 5. asra kadar infirâdi kıraat okutulduğunun bir göstergesi olarak Bakara suresinin ilk 37 ayetini İbn Kesir Kıraatî'ne göre bizlere okutmuşlardır. İbn Kesir Kıraatî'nin infirâdi okunmasına bir örnek olarak yine kıraat hocamız Abdullah Boz'un tükenmez kalemle yazdığı kürrasesinin/nüshasının ilk sayfalarından Fâtiha suresi ve Bakara suresinin ilk 7 ayeti örnek verilebilir.

31 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:194-195.



İbn Mücahid ve onu takip eden ilk asırda dahi infirâd usulünü titizlikle uygulayanlar bulunmuş, senelerce kıraat okumuş kimselere bile kıraatleri cem' etme müsaadesi verilmemiştir.³² Ancak Şâtıbî'nin öğrencisine Kisâi kıraatinde râvileri birleştirerek okuma iznini vermesi, kıraati sebayı ve aşereyi hazmetmiş ve okumuş; kıraat, rivayet ve tarik ayrımlarını iyi bellemiş kimselere az zamanda çok bilgiler öğrenmek maksadına yönelik bir eğitim tarzı olarak değerlendirilmesi ve halef tarafından da kabul görmesi cem' metoduna meşruiyet sağlamıştır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin, hocası İbnü'l-Lebbân'dan

32 Tetik, Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 101.

(ö. 776/1374) indirâc tarikiyle kıraat tahsil ettiğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.³³

1.2. İndirâc Usulü

İndirâc dahil olma³⁴, içine sıkıştırma anlamlarına gelmektedir.³⁵ Kıraat ıstılahında ise bir hatimde bütün kıraat vecihlerini tedris ve kıraat etmektir.³⁶ Bir başka tanıma göre rivayetleri bir araya cemederek okumak demektir.³⁷

Kıraatlerin indirâcı/cemi meselesi Ebû Amr ed-Dâni (ö. 444/1053), Mekkî (ö. 437/1045), İbn Şitâ (ö. 445/1053), el-Ehvâzî (ö. 446/1054) ve el-Hüzeli (ö. 465/1072) gibi âlimlerin asrı olan hicri 5. asırdan itibaren yaygınlık kazanmıştır. Kıraatlerin indirâcının faydası çoktur ve güzel bir uygulamadır.³⁸

Çağımız araştırmacılarından Necati Tetik, indirâc metoduyla ilgili şu önemli tespitlerde bulunmaktadır:

“İndirâc usulünün tatbikatı hicri 5. asırdan sonraya rastlar. Bu usulün kimin tarafından ortaya atıldığı hususunda; görebildiğimiz kaynaklarda (İbn Ğalbûn’un (ö. 399/1009) *et-Tezkira*’sı, Ebû Ali Bağdâdî’nin (ö. 438/1046) *er-Ravza*’sı ve Ebû Amr ed-Dâni’nin *et-Teysir*’i) herhangi bir kayda rastlayamadık. Hatta İstanbul Kütüphanelerinde mevcut bulunan beşinci hicri asırla onu takip eden ilk iki asra ait eserlerden büyük bir kısmını gözden geçirdiğimiz hâlde cem’ konusuna temas edildiğini göremedik. Kanaatimizce bu husus hicri 5. asırda kurrânın büyük bir kısmının iltifat etmediği bir meseledir. Bununla beraber kıraat taliminde hoca ve talebenin gayretinde de göze çarpar bir azalma başlamış durumdadır.”³⁹

İbnü'l-Cezeri'ye göre hicri 5. asırla indirâc/cem metodu ortaya çıkmıştır ve uygulanmaya başlamıştır. Böyle olmasının yanında kendi döneminden önceki kıraat âlimlerinden hiçbirisi eserlerinde indirâc usulüne yer vermemiştir. Ancak Ebü'l-Kasım es-Safrâvî (ö. 636/1238) *İ'lân* isimli eserinde

33 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:196.

34 Zebîdî, *Tâcu'l-arus*, 2:46.

35 Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 74.

36 Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 74.

37 Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 101.

38 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:194.

39 Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 102.

indirâc konusuna çok kısa değinip geçmiştir.⁴⁰ Yine Şâtıbî'nin öğrencisine Kisâi kıraatinde râvileri birleştirerek okuma iznini vermesi, İbnü'l-Cezerî'nin, hocası İbnü'l-Lebbân'dan (ö. 776/1374) indirâc tarikiyle kıraat tahsil etmesi ve hicri 5. asırdan İbnü'l-Cezerî dönemine kadar belli şartlarla indirâca izin verilmesi kıraatlerde indirâc metodunun varlığının göstergesidir.

Önemli hususlardan biri de kıraatlerde indirâc/cem metodunun ortaya çıkma sebepleridir. Niçin indirâc metodu uygulanmaktadır? Kaynaklarda şu hususlar dile getirilmektedir: Hocaların ve talebelerin gayretinin azalması, günlük meşgalelerin çoğalması, her şeyi çabuk öğrenme hırsı ve yüksek rakamlara varan hatimlerin sayısı⁴¹ ve az zamanda çok bilgiler öğrenmek ve eğitimi kolaylaştırmak amacının gerçekleştirilmesi.⁴²

Artık verilen nedenlerle birlikte kıraatlerde indirâc uygulanmaya başlamış ancak birtakım şartlar da ileri sürülmüştür: Muteber bir hocanın huzurunda kıraatleri teker teker okuyup sonra cem' etmek isteyenlere izin verilmesi,⁴³ kıraat, rivayet ve tariklerin iyice öğrenilmesi ve birbirine karıştırılmaması⁴⁴, kıraat ve resmi hatta dair birer kitabın ezberlenmesi ve harflerin mahrec ve sıfatlarının iyi öğrenilmiş olması ve uygulanabilmesi.⁴⁵

1.2.1. Kıraatlerde İndirâc

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren kıraat eğitim ve öğretiminde kıraatlerin tahsiline ilişkin sema ve arz usullerinden bahsedilebilir. İbnü'l-Cezerî dönemine kadar kıraatlerin icrasına ilişkin ise yukarıdaki usullere ek olarak şu hususlar söylenebilir:

1. İslam'ın ilk dönemlerinden hicri 5. asra kadar kıraatlerde infirâdi usul uygulanmıştır.
2. Hicri 5. asırdan İbnü'l-Cezerî'nin dönemine kadar **Harfte Cem** (Mısırlıların ve Mağriblilerin mezhebi) ve **Vakıfta Cem** (Şamlıların Mezhebi) metotlarıyla gelen indirâc usulü uygulanmıştır.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:194.

⁴¹ Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 102.

⁴² Birişık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 152.

⁴³ Suyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, 1: 352.

⁴⁴ Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Muhammed Surur, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2:134.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve mürsidü't-talibin*, (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1999), 15.

İbnü'l-Cezerî ile birlikte harfte cem ve vakıfta cem metotlarının birleştirilerek üçüncü bir indirâc usulü ortaya konmuştur.⁴⁶

Şimdi sırayla bu usuller hakkında bilgi verelim:

1.2.1.1. Harfte Cem/İndirâc (بِالْجَمْعِ بِالْحَرْفِ)

Kıraat kaynaklarında Mısırlıların⁴⁷ ve Mağriplilerin⁴⁸ cem/indirâc metodu olarak verilmektedir.⁴⁹ Kıraate başlayan kişi okuyuş esnasında ihtilaflı kelimeye gelince, gideceği ayet sonunu veya durağı beklemeden, mevcut olan farklı okuyuşları ister ferş olsun ister usul/fonetik olsun peş peşe okuyup bitirir. Farklı okuyuşları icra ettikten sonra vücuhâtı tamamlayarak eğer vakfetmek ister vakfetmek de uygun düşerse okuduğu son vecihle durur. Bundan sonra yeniden okumaya başlar, fakat vakfetmenin uygun olmadığı yerde durmayıp devam ederse bundan sonra gelen vechi ekler. Duruncaya kadar böyle devam eder. Eğer kendisinde farklı vecihler bulunan kelime kendinden sonraki kelimeyle bağlantılı ise -medd-i munfasıl, sekit gibi- ihtilafı tamamlamak için ikinci kelimeyi de beraber okuması gerekecektir.⁵⁰ Ebû Amr ed-Dânî'nin metodu olarak bilinen,⁵¹ pratik ve kolay görünen, vecihleri hıfzetme ve akılda tutma bakımından daha elverişli olan “Harfte Cem” metodu uygulamada kıraatin revnakını ve zinetini yani mana bütünlüğünü ve okuyuş ahengini bozduğu düşüncesiyle bazıları tarafından tenkit edilmiştir.⁵²

Örnek olarak Yûsuf suresi 23. ayetinin ilk bölümündeki okuma farklılıkları verilebilir:

وَرَأَوْنَاهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ
مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ

46 Ebü'l-Hasen Ali b. Salim b. Muhammed en-Nuri es-Safakusî, *Gâysü'n-nef'î fi'l-kirââtî's-seb'î*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1:21.

47 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:201; Safakusî, *Gâysü'n-nef'î fi'l-kirââtî's-seb'î*, 1:21.

48 Mağripten kastedilenin Endülüslü olduğu söylenmektedir. Bk. Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 112.

49 Safakusî, *Gâysü'n-nef'î fi'l-kirââtî's-seb'î*, 1:21.

50 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:201; Safakusî, *Gâysü'n-nef'î fi'l-kirââtî's-seb'î*, 1:20-21.

51 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:202; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, 2:136.

52 Şihabüddin Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Enes Mihrah, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 164.

“Evinde bulunduğu kadın onu kendine çağırırdı, kapıları sıkı sıkı kapadı ve ‘Gelsene!’ dedi. Yusuf: ‘Günah işlemekten Allah’a sığınırım, doğrusu senin kocan benim efendimdir; bana iyi baktı. Haksızlık yapanlar şüphesiz başarıya ulaşamazlar.’ dedi.”

İlgili ayetin **وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ** kısmında **هَيْتَ** kelimesinde farklı okuyuşlar vardır⁵³:

هَيْتَ هَيْتَ هَيْتَ diyerek cem’ edilir ve bitirilir.

1.2.1.2. Vakıfta Cem’/İndirâc (الْجَمْعُ بِالْوَقْفِ)

1.2.1.2.1. Şamlıların Usulü

Kıraatlerin icrasına ilişkin vakıfta cem’/indirâc yapmak Şamlılıların metodu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁴ Vakıfta Cem’/İndirâc fikri, tilavete başlanıldığında ilk kelimedeki farklı okunuşların tamamlanması (Harfte Cem’/İndirâc Uygulaması) yerine ayetin içerisinde belirlenen en güzel vakıf nerede yapılabilir sorusundan hareketle ortaya çıkmış bir metottur.⁵⁵ Vakıfta cem’/indirâc metodu şöyledir: Okuyucu ilk başlamak istediği râvi ile başlar. Ayet içerisinde uygun bir vakfa veya duruma göre ayet sonuna gelince durur. Sonra başa dönerek tertibe göre ikinci okuyuş yapılır ve yine aynı yerde durulur. Sonra yine başa giderek üçüncüsü ve aynı şekilde diğer farklı okuyuşlar gerçekleştirilir. Örtüşen rivayetler ise tekrarlanmaz. Son okuyuşa kadar aynı başlama ve bitiş noktalarına riayet edilir. Vakıfta cem’/indirâc metodunda bir önceki metotta olduğu gibi belirli bir tertibe uymak zorunlu değildir.⁵⁶ Ancak Nafi’nin (ö. 169/785) râvisi Kâlûn (ö. 220/835) ile başlayan İbn Mücahid’in tertibi selevin takip ettiği yol olmuştur. Selev’in takip ettiği metotta da Kâlûn ile birlikte ashab-ı kasrdan olan İbn Kesir (ö. 120/738) ve Ebû Ca’fer’in (ö. 130/748) kıraatleri med ve sıla gibi hususlarda Kâlûn kıraati ile birlikte okunur.⁵⁷

53 İlgili kelimedeki farklı okunuşlar için Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer bi'l-kirââtî'l-erbea aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail, (Beyrut: 1987), 2:13-144.

54 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:201; Safakusî, *Gâysü'n-nef'i fi'l-kirââtî's-seb'i*, 1:21.

55 Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 110.

56 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:201; Safakusî, *Gâysü'n-nef'i fi'l-kirââtî's-seb'i*, 1:21.

57 Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 111.

Vakıfta cem‘ metodu harfte cem‘ metoduna göre zordur, uzun zaman ve imkân gerektirir. Pratik ve kolay değildir. Ancak daha sağlam bir yoldur. Okuyuş ahengini bozmamaktadır.⁵⁸

Örnek olarak Bakara suresi 32. ayetteki farklılıklar verilebilir. Ayette med miktarlarının farklılığı dışında kıraat ihtilafı bulunmamaktadır. Fakat vakıfta cem‘ metodu için farklı tarikler de göz önünde tutulduğunda uygun bir örnek olarak düşünülebilir.

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

“Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alim ve hakim olan ancak sensin, dediler.”

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا

ب د ح ج ع	۱	
ب ط	۲	
ج ف	۵	
ك ر خل	۳	
ن	۴	

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ
كلهم

Yukarıda bilgisi verilen uygulamaların artık zamanımızda, Mısır’ı Şam’ı diye bir ayırımı kalmamış, her ikisini birleştiren üçüncü uygulama aşağı yukarı her bölgede daha uygun ve pratik bulunarak yaygınlaşmıştır.⁵⁹ O da İbnü'l-Cezerî'nin geliştirdiği usuldür.

1.2.1.2.2. İbn Cezerî'nin Usulü

İbnü'l-Cezerî'nin indirâc tariki ile kıraatlerin nasıl cem‘ edildiğine ilişkin verdiği usuller hakkında *Tayyibe*'sinde yer alan şu beyitlere yer vermek gerekecektir:

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2:201.

⁵⁹ Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 103.

وَقَدْ جَرَى مِنْ عَادَةِ الْأَيِّمَةِ ... إِفْرَادُ كُلِّ قَارِيٍّ بِخَتْمِهِ
 حَتَّى يُؤْهَلُوا لِجَمْعِ الْجَمْعِ ... بِالْعَشْرِ أَوْ أَكْثَرِ أَوْ بِالسَّنْعِ
 وَجَمْعُنَا نَخْتَارُهُ بِالْوَقْفِ ... وَغَيْرُنَا يَأْخُذُهُ بِالْحَرْفِ
 بِشَرْطِهِ فَلْيَنْزِعْ وَقْفًا وَابْتِدَا ... وَلَا يُرَكِّبْ وَلْيَجِدْ حُسْنَ الْأَدَا
 فَالْمَاهِرُ الَّذِي إِذَا مَا وَقَفَا ... يَبْدَا بِوَجْهِ مَنْ عَلَيْهِ وَقَفَا
 يَعْطِفُ أَقْرَبًا بِهِ فَأَقْرَبَا ... مُخْتَصِرًا مُسْتَوْعِبًا مُرْتَبَا

- “(Kıraat ilminin tedrisi hususunda) Kıraat imamlarından cereyan edip gelen âdet/usul her kıraat imamının kıraatini (her râvinin rivayeti ve tarikini ayrı) bir hatimle okuyup bitirmek şeklinde idi.”⁶⁰

Bunu sağlamak için hoca öğrenciye ilk önce mensur ya da manzum ama muhtasar bir kıraat kaynağını okutur/ezberletir ve bu kaynağın terminolojisini iyice anlattıktan sonra her râvi ve her kârî için ayrı ayrı birer hatim yaptırırdı.⁶¹

- “Ta ki öğrenci Kıraat-i Sebayı, Aşereyi veya bunlardan daha fazlasını bir hatimde okuyarak *Cemu'l-Cumu*'a ehliyet kazansın.”⁶²

Cemu'l-Cumu ile ilgili olarak Ali Osman Yüksel “Kıraat ilmi tahsili yapan bir öğrencinin hocasından önce 1. İmam Nafi'nin her 2 râvisi için ayrı ayrı birer hatim yapması; hemen arkasından Nafi için de bir hatim inmesi ve bu usul üzerine İbn Kesir, Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Amir (ö. 118/736), Asım, Hamza (ö. 156/773), Kisâî, Ebû Ca'fer, Yâkûb (205/821) ve Halef (ö. 229/844) ve bunların ilk 2 râvileri için de ayrı ayrı birer hatim yaparak hatim sayısını 30'a çıkarması ve bunlardan sonra hepsinin kıraatlerini (karışık olarak ve fakat bu sıraya uymak suretiyle bir hatimde) toplaması” anlamında olduğunu ifade etmektedir. İnfirâd tarikinin öğrenciye okutulmasının *Cemu'l-Cumu* metoduna hazırlamak için olduğunu ilgili beyitten çıkarmaktadır. Kıraat

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Muhammed Temim Mustafa ez-Za'mî, (Cidde: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 1994), 61.

⁶¹ Ahmed b. Muhammed el-Cezerî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 163-164; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 426.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 61.

ilmi öğrenimini bu usul üzerine yapmayan Cemu'l-Cumu' okumayan ve okuyamayan öğrencilere kıraat icâzetnamesi verilmediğini de eklemektedir.⁶³

İbnü'l-Cezerî *Tayyibe*'nin 427. beytinde şu bilgiler verilmektedir:

- “Biz cem‘imizi vakıflarda yaparız. Bizden başkaları ise ihtilaf bulunan kelimeleri esas ve hareket noktası alırlar (harfte cem‘ yaparlar).”
- “Ancak onu (harfte cem‘) esas alanlar vakıf ve ibtida noktalarına ve birtakım (telfik ve) terkipler yapmamaya dikkat etsinler ve istenen hüsnü'l-edâyı bulabilsenler.”
- “Mahir (hazık/kıraatlerde üstad) o kimsedir ki bir kelimedede vakıf yaptığı zaman ilerisinden başlayıp (ibtida) devam etmek isteyince de yine vakıf yaptığı kimselerin vecihlerini alarak devam eder.”
- “Uygulamayı okunan veche en yakın olan kurrâyı ve buna da en yakın olan kimse ona atfederek, muhtasar/kısa ve bütün vecihleri içerek şekilde imamların tertib ve sırasına uyarak devam ettirir.”⁶⁴

Tayyibe'de ve *en-Neşr*'de geçen bilgilere göre şerhleri de göz önünde tuttuğumuzda İbnü'l-Cezerî'nin kıraatlerde geliştirdiği vakıfta cem‘ usulü hakkında şu bilgilere yer verilebilir:

İbn Cezerî her iki uygulamayı (Harfte ve Vakıfta Cem‘ uygulamaları) görmüş ve avantajlarını birleştirerek yeni bir usul ortaya koymuştur.⁶⁵ Uygulama yine vakıfta cem‘ olarak gerçekleşmektedir.⁶⁶ Bu usule göre; okuyucu ilk okuyacağı rivayetle başlar. Mana durumu, nefes ihtiyacı ve ihtilaf kesafeti gibi şartlarla duracağı yeri tayin ederek durur. İkinci okuyuş için başladığı yere dönmeden, durduğu yere en yakın ihtilafı kelimeyi ele alır, önce ondaki mevcut vecihleri okuyarak bitirir ve sonuncu durduğu yere gelir. Uygulama bu şekilde, durduğu yerden başa doğru gidilerek ve örtüşen rivayetleri tekrar etmeksizin daha az bir zaman içerisinde bitirilmiş olur.⁶⁷

⁶³ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 426.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 61.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:201-202.

⁶⁶ Ahmed b. Muhammed el-Cezerî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 164.

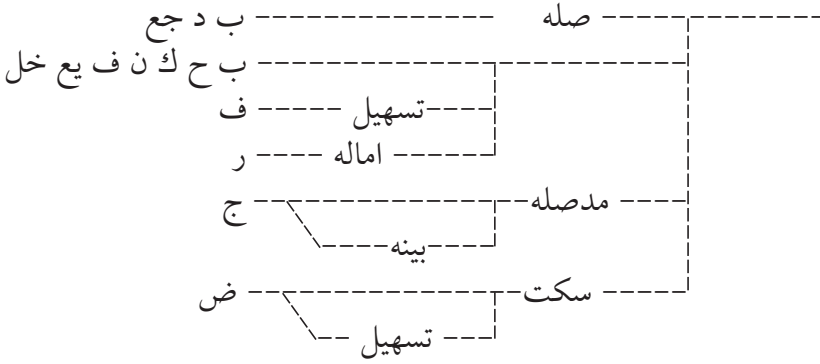
⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:201-202; Nüveyrî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:137; Ahmed b. Muhammed el-Cezerî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 165; Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 103. Benzer ifadeler için bk. Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 112-113.

Örnek olarak Bakara suresinin 28. ayeti verilebilir:

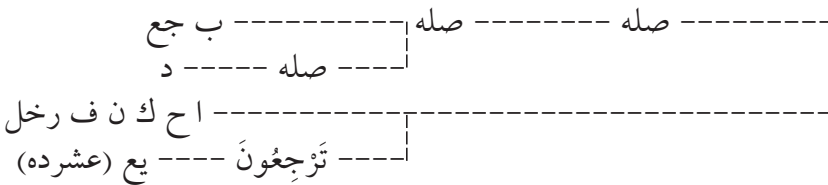
كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ
تُزْجَعُونَ

“Ey kâfirler! Siz ölü iken sizi dirilten (dünyaya getirip hayat veren) Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O’na döndürüleceksiniz.”

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ



ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُزْجَعُونَ



Yukarıda sureti verilen ayetin okunuşunda şu hususlar göz önünde tutulmuştur:

1. Ayetin kıraat tertibi İbnü'l-Cezerî'nin geliştirdiği usule göre çıkarılmıştır.
2. İbn Mücahid'in Kâlûn'la başlayıp Hamza ile biten ilk yedi kıraat imamının tertibi esas alınmış, yedi kıraat imamının rumuzları Şâtîbî'nin belirlediği şekliyle verilmiştir. Ayrıca birinci cüzün ilk 10 sayfası içinde olmasına rağmen (usulen ilk yedi kıraat imamının vücutları alınır kalan üç tanesinin kıraatleri dahil edilmez) kıraat-i aşere'ye göre çıkarılmıştır ve yedinin dışındaki diğer üç kıraat imamının rumuzları Hamdullah

Hayreddin Efendi'nin (ö. 960/1552'den sonra) *Fuyûzu'l-İtkân* isimli eserinin rumuzlarına göre verilmiştir.

3. Vücutatlar İstanbul Tariki Ahmet es-Sûfî mesleğine göre çıkarılmıştır.
4. Husnû'l-vakıf olabilecek yere kadar Kâlûn'un rivayeti gösterilmiş, ilk önce sılası daha sonra ademi sılası alınmıştır ve Kâlûn'un rivayetiyle ortak olan diğer râvilerin kıraatleri tekrar edilmemiştir.
5. Kâlûn'un kıraatleri okunup vakfedildikten sonra başlangıç yerine dönülmeyerek vakfedilen yere en yakın olan kelimeye kadar gelmiş olan râvinin kıraati (tertibe göre) okunmuş ve Kâlûn'a göre vakfedilen yerde durulmuştur. Böylece sondan başa doğru bir yöntem izlenmiş, en son vecih çıkarılmış ve ayetteki kıraat farklılıkları bitirilmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin geliştirdiği Şamlılarınkinden farklı olan vakıfta cem' usulüne yeni bir yöntem diyebiliriz. O, kıraat âlimlerinin uygulamalarından yola çıkarak harfte ve vakıfta cem' usullerini birleştirmiştir. Bu yönüyle uzun sürecek kıraat eğitiminin kısa sürede tahsil edildiği kıraat üstatlarımızın tecrübeleriyle de sabittir. Çağımızda zaman çok hızlı akıyor ve kıraat eğitime yeni bir güzellik katıyor. İbnü'l-Cezerî'nin geliştirdiği usulle Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı çeşitli illerdeki eğitim merkezlerinde ve gönüllülük esasına bağlı olarak aşere-takrip-tayyibe eğitiminin verildiği yerlerde (Ak-saray ilimizde 1 din görevlisi, İslami İlimler Fakültesinden 1 öğretim üyesi ve 3 Kur'an kursu öğreticisinden oluşan 5 kişilik bir ekibe Aşere eğitimi hâlihazırda tarafımdan verilmesi bir örnek oluşturabilir.) uzun yılları alacak kıraat eğitimi 3 yıllık zaman zarfında belki daha kısa sürede verilmektedir.

İbnü'l-Cezerî yukarıdaki cem'/indirâc metotlarının dışında ayette cem' metodundan da bahseder.

1.2.1.2.3. Ayette Cem'/İindirâc (الْجَمْعُ بِالْأَيَّةِ)

Kıraat vecihleri cem' edilirken ilk önce belirlenen rivayetle ayet başından sonuna kadar okunur. Sonra başa dönülür, ikinci rivayet icra edilirken yine ayet sonuna kadar okunur ve farklılıklar bitene kadar uygulama böyle devam eder. Sonra diğer ayete geçilir. Ayette cem'/indirâc uygulaması yapılırken vecihlerin karışmaması ve terkipten/birleştirmeden uzak olması hedeflenir.⁶⁸ Bu (ayette cem') bundan (vecihlerin karışması ve terkipten) onları halas etmez/kurtarmaz. Çünkü bazı ayetler vardır ki üzerinde vakıf tamam olmaz

68 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:202.

ve maba'dinden de ibtida güzel olmaz. Örneğin, الَّذِينَ هُمْ (4) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (4) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki...) de mana tamam olmadığından vakfı tam olmaz, الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (Onlar namazlarını ciddiye almazlar) ayetinden ibtida etmek de hüsnü ibtida olmaz demek istenmiştir.

Ayette cem' metoduna örnek olarak Fâtiha suresinin 6. ayetindeki okuma farklılıkları verilebilir:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

"Bize doğru yolu göster."

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

ا	هـ	د	نَا	ص	رِ	طَ	ا	ل	مُ	س	تَ	ق	ي	مَ
ز	ب	ا	ل	س	ي	نَ	ا	هـ	د	نَا	ص	رِ	طَ	ا
ف	ا	ش	مَ	ا	مَ	ا	مَ	ا	مَ	ا	مَ	ا	مَ	ا

Ayette cem'/indirâc metoduna göre verilen kıraat farklılıkları Medine kıraat ekolünden Nâfi ile başlamış aynı kıraati sergileyen imamlar (Bezzî, Ebû Amr, İbn Amir, Asım, Kisâî, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef) onunla birlikte çıkmıştır. Kunbûl الصِّرَاطِ kelimesindeki ص harfini س olarak الصِّرَاطِ şeklinde okumuş ve 2. sıradan çıkmıştır. Hamza ise الصِّرَاطِ kelimesindeki ص harfini işmamlı⁷⁰ bir şekilde okumuştur.

İndirâc usulünde verilen cem' metotlarına ilave olarak bazı kaynaklar *Tenâsüble cem'/indirâc* (الْجَمْعُ بِالتَّنَاسُوبِ) diye bir metot daha vermektedirler.⁷¹ Verilen metotlar mesleğe vakıf okuyucunun cem' uygulamasında bazı ta-sarruflarda bulunmasıyla ortaya çıkmaktadır. Önce kasır ya da tul ashabını

69 Mâûn 107/4-5.

70 Ferî harflerden olan ve "sâd-ı muşemmem" (işmâm edilen sâd) diye isimlendirilen bu kıraat şekli; sâd harfini zay lafzına karıştırarak okumadır. Safir harfleri olan bu iki harfin mahreci bir olduğundan, sâd harfi zay harfine yaklaştırılarak okunur. İşmam ile okunan bu harf, ne halis bir sâd ve ne de halis bir zay'dır, ikisi arası bir harftir. Bk. Abdülfettah el-Palûvî, *Zübdetü'l-irfân*, İstanbul: ts, 7.

71 İbrahim b. Said ed-Devserî, *Muhtasarul-ibârât li mu'cemi mustalahât-il-kırâât*, (Riyad: 2008), 54.

öne getirmek veya biri birinin alternatifi olan fetih, taklil, imale gibi vecihler arasındaki sıralama gibi hususlara dikkat etmek gibi.⁷²

1.2.2. İndirâcda Uyulması Gereken Şartlar

Kıraat eğitim ve öğretiminde cem' metodunun bazı kıraat âlimleri tarafından hoş görülmemesinin yanında az zamanda çok eğitimin verilmesi, pratik ve kolay olması vb. faydalarla uygun gören kıraat âlimlerinin bulunduğu bahsedilmişti. Cem' metodunun uygulanabileceğini söyleyen ve cevaz veren âlimler de bunu Kur'an lafzının ve manasının bozulmaması gibi birtakım şartlara bağlamışlardır.

Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer el-Endelüsî el-Kîcâtî'nin (ö. 730/1330)⁷³ *Tekmil*e'sinde geçen Harfte Cem' metodunun keyfiyeti ve şartları hakkındaki bilgilere İbnü'l-Cezerî *Neşr* isimli eserinde yer vermektedir.⁷⁴ Ayrıca *Neşr*'de, İbnü'l-Cezerî'nin tercih ettiği Vakıfta Cem' metodu için de birtakım şartlar ileri sürülmektedir. Kıraatleri cem' ederken uyulması gereken kurallar hakkında birtakım hususlar şöyledir:

1.2.2.1. Riâyetü'l-Vakf

Vakfa dikkat etme vakfı gözetme manasında olan bu şartta, ayetteki kıraat farklılıkları okunurken vakfedildiğinde ayetin lafzı ve manası bozulmamalı, hatta yapılan vakıfla lafzın içerdiği manalardan birine bile ters gelmemelidir.

Örnek 1:

Âl-i İmrân suresinin 62. ayetinin **إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ** *İnne hâza lehu'v-قصصu'l-hakkü vema min ilâh illâ Allahu* : “Şüphesiz bu (İsa hakkında söylenenler), doğru haberlerdir. Allah'tan başka ilâh yoktur. Muhakkak ki Allah, evet O, mutlak güç ve hikmet sahibidir.”

اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ kısmında **إِلَهُ** *ilâh* şeklinde okuyup **اللَّهُ** *illâ Allahu* lafzını okumadan durmak caiz değildir. Aynı durum **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** *lâ ilâh illâ Allahu* terkinde de geçerlidir. İstisna edatı olan **إِلَّا** *illâ* dan önce durmak caiz değildir.⁷⁵

⁷² Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 103.

⁷³ Ebu'l-Hasen Ali b. Amr el-Endülüsî el-Kîcâtî hakkında bilgi için bk. Muhammed Muh-tar, *Târihu'l-kırâât fi'l-meşrigi ve'l-mağribi*, nşr. Manzumeti'l-İslamiyye/İslamic Educational Scienific and Cultural Organization 2001, 365.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:202.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:203.

Ayrıca *إِلَّا إِلَهُ إِلَّا اللَّهُ* ayetinde *مِنْ* harfi cerrinden sonra başında hemze-i münekkere bulunan *إِلَهُ* kelimesi ve tenvinli *إِلَهُ* kelimesinden sonra yine başında hemze-i münekkere bulunan *إِلَّا* istisna edatının gelmesiyle kıraat imamı Nâfi'nin râvisi Verş (nakil gibi) ve Hamza'nın (tahkiki) ve râvisi Halef'in (sekte) vecihlerine dikkat edilmesi gerekecektir. Dikkat edilmezse bazı vecihlerin alınmaması söz konusu olacaktır.

Örnek 2:

Sebe suresinin 28. ayetinin *وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ* : “Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.” *بَشِيرًا* *وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ* terkibindeki bütün kurrâya ait olan ihtilafı cem‘ etmek için *أَرْسَلْنَاكَ* kelimesinde vakfedilip istisna edatı terk edilirse Cenab-ı Hakk’ın muradı verilmemiş olacaktır. Bu itibarla vakıf *أَرْسَلْنَاكَ* kelimesinde yapılmamalı istisna edatından sonraki kısım da okunmalıdır.⁷⁶ Verilen bu şart Mısırlıların ve Mağriblilerin cem‘ metodunda dikkat edilmesi gereken bir durumu göstermektedir.⁷⁷

1.2.2.2. Riâyetü'l-İbtida

Hem Harfte Cem‘ hem de Vakıfta Cem‘ metodunu ilgilendiren, kıraatlerde riâyetü'l-ibtidâ kuralı Kur’an okumaya başlarken dikkat edilecek hususlardandır. Kur’an okunurken durulacak bir yer tespit edilir. Vakfedildikten sonra ilk kelimedeki ibtidayı doğru bir şekilde yapmak gerekir.⁷⁸

Örnek 1:

Mâide suresinin 72. ayetinin *لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ* = “Andolsun ki Allah, kesinlikle Meryem oğlu Mesih’tir.” diyenler kâfir olmuşlardır.” *لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا* terkibinin son kısmında *قَالُوا* kelimesinde vakfedip ondan sonraki kelimeden başlayarak hatalı bir ibtida yapıp *ابْنُ مَرْيَمَ* “Andolsun ki “Allah, kesinlikle Meryem oğlu Mesih’tir.” şeklinde yanlış bir anlamın ortaya çıkmasına neden olacaktır.⁷⁹

⁷⁶ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:203.

⁷⁷ Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 115.

⁷⁸ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:203.

⁷⁹ Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 116.

Aynı durum Ra'd suresinin 43. ayetinin/son ayetinin وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا : لَسْتُ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ “*Kâfir olanlar: Sen rasûl olarak gönderilmiş bir kimse değilsin, derler. De ki: Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve yanında Kitab’ın bilgisi olan (Peygamber) yeter.*” وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتُ مُرْسَلًا “*Kâfir olanlar, derler.*” şeklinde okuyup sonunda vakfetmek ve لَسْتُ مُرْسَلًا “*Sen rasûl değilsin.*” diye ibtida etmek yanlış bir anlam oluşturacaktır.⁸⁰

1.2.2.3. Hüsnu’l-Edâ

Tayyibe şarihi Ahmed b. Muhammed el-Cezerî, hüsnu’l-edâ’yı tecvid, tahkik ve benzeri usullerle okumak olarak tanımlamaktadır.⁸¹ Bir başka tanımlamaya göre ise vecihlerin edasını doğru ve güzel bir şekilde yaparak hakkını vermektir.⁸²

1.2.2.4. Ademü’t-Terkib

Kur’an okuyan kimse okuduğu ayetteki bir kıraat vechini okurken o vechi tamamlamadan başkasının kıraatine geçemez. O kişi, okumaya başladığı imamın kıraatinin bir vechini başka bir imamın kıraatinin bir vechiyle karıştırarak okursa, yani aynı ayette okuduğu bir vechin ilk cümlelerini (diyelim İmam Nafi’ye göre başladı ama onun vechini) tamamlamadan, diğer cümlelerini farklı okuyan bir başka imamın okuyuşunu katarak okursa terkiib yapmış olur. Böyle yaparsa hocası eliyle işaret ederek izin vermez. Okuyan işareti anlamayacak olursa hocası neden geçiş yaptığını sorar. Eğer bunu da anlamazsa hatırlayınca kadar bekler. Hatırlayamadığı takdirde okuyana hatırlatır. Bu durum da ademü’t-terkiib olarak tanımlanmaktadır.⁸³

Cem’ konusunda ademü’t-terkiib/terkiibten kaçınmak her iki metodu/Harfte ve Vakfta Cem’ metodunu ilgilendirmektedir ve uygulamada dikkat edilmelidir. Şayet terkiip yapılırsa farklı ihtilaflar tek okuyuşta toplanırsa (ayrı ayrı imamların kıraatleri aynı cümle içerisinde cem’ edilirse) terkiib meydana gelir. Kıraatlerde terkiib de kabul edilmemektedir.⁸⁴ Sehâvî (ö. 643/1245)

⁸⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırââti’l-aşr*, 2:203.

⁸¹ Ahmed b. Muhammed el-Cezerî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr fi’l-kırââti’l-aşr*, 165.

⁸² Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*, 103.

⁸³ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1:353.

⁸⁴ Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr fi’l-kırâati’l-aşr*, 2:137.

kıraatlerin birbirine karıştırılarak okunmasını hata olarak görmektedir.⁸⁵ Ca'berî (ö. 732/1332) iki kelimededen birinin diğeriyle bir bağı/alakası varsa kıraatlerin bir kelimedede terkiibinin yasaklandığını ve bir bağı yoksa mekruh olduğunu söylemiştir. Ancak kâriilerin çoğunluğu mutlak anlamda terkiye cevaz vermiştir. İbnü'l-Cezerî ise iki kıraatten birinin diğeriyle bağıllık durumunda terkiiblerinin (bir araya getirilmelerinin) haram olduğunu beyân etmektedir ve Bakara suresi 37. ayetini örnek vermektedir.⁸⁶ Kıraatleri cem' ederken bir kârinin rivayeti tamamlanmadan başka bir kârinin okuyuşuna geçilmemesiyle ilgili olarak İmam Nevevî de "Kur'an okuyan bir kimse kurrâdan herhangi birinin kıraatiyle okumaya başladığında, anlamca kelamın irtibatı devam ettiği müddetçe başka kıraate geçemez; ancak irtibat kesildiğinde yedi imamdandır birinin kıraatine geçer. Fakat evla olan bir mecliste başladığı kıraatle devam etmesidir." demektedir.⁸⁷

Ademü't-terkiiple ilgili olarak Bakara suresi 37. ayeti ele alınabilir:

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ : "Bu durum devam ederken Âdem, Rabbinden bir takım ilhamlar aldı ve derhâl tevbe etti. Çünkü Allah tevbeleri kabul eden ve merhameti bol olandır."

İbn Kesîr'in dışındaki kurrâ metinde verildiği gibi آدَمُ kelimesini ref ve كَلِمَاتٍ kelimesinin kesresi ile ayeti okumaktadır. İbn Kesir ise ilgili kelimeyi nasb ile آدَمَ şeklinde ve كَلِمَاتٍ kelimesini de ref' ile okumaktadır.⁸⁸ Ama okuyucu آدَمَ şeklinde cumhur okuyuşu ile birlikte aynı anda كَلِمَاتٍ şeklindeki İbn Kesir okuyuşunu cem' ederse bu terkiib kusurunu işlemiş sayılır. Çünkü bir okuyuşta iki farklı kıraatin uygulanması, çakışma diyebileceğimiz terkiibi meydana getirir, bu rivayet disiplinine muhalif bir durum teşkil etmektedir ve menedilmiştir.⁸⁹

85 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 1:18; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:137-138.

86 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 1:18-19.

87 Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:138.

88 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:211; Dimyâtî, *İthaf*, 1:388.

89 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 1:19; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 2:138; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 102.

1.2.2.5. *Riâyetü't-Tertîb*

Kıraatlerde tertib konusuna değinenlerden birisi Suyutî'dir (ö. 911/1505). Sûyutî kıraatte cem' ederken İbn Kesîr'den önce Nâfi ile, Verş'ten önce de Kâlûn ile başlamayı kurrâ yanında tertibe riayet olarak değerlendirmektedir.⁹⁰ Türkiye'de öğrencilere verilen kıraat eğitimi ve öğretiminde bahsi geçen İbn Mücahid'in tertibine riayet esas alınmaktadır.

İbnü'l-Cezerî kıraatlerin cem'inde tertib konusunda İbn Kesîr'den önce Nâfi ile, Verş'ten önce de Kâlûn ile başlamanın şart değil belki müstehab olduğunu söylemekte ve tertibe riayet etmede en doğru olanın müelliflerin kitaplarında hangi kıraat imamını öne geçirmişlerse onunla başlayabileceklerini ve bu konuda herhangi bir mekruhluğun olmadığını söylemektedir. Bu yönüyle kimi âlimler kıraatleri cem' konusunda Kâlûn'dan önce Verş'le, Bezzî'den önce de Kunbûl ile başlardı ve bu uygulama mekruh görülmezdi.⁹¹

Tertîb konusunda iki görüş verilmektedir: Rical sırası ve medlerdeki tenasübün esas alınması.

Rical sırasında da ya İbn Mücahid'in tertibi esas alınacak ya da derste takip dilecek kitabın tertibi esas alınacak.

Medlerdeki tenasübte ise kasr ashabı (Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer) öne alınarak veya tul ashabı (Verş, Hamza) öne alınarak kıraatler cem' edilecek yahut da tilavette öne geçirilen râvinin rivayetine benzer rivayetleri okuyan kurrânın kıraatıyla tertib uygulanacaktır.⁹²

1.2.2.6. *Muzaf ve Muzafun İleyhi Birbirinden Ayırmamak*

Kıraatleri icrâ ederken muzaf üzerinde durup muzafun ileyhi terk etmek ya da bunun tersini yapmak da hoş görülmemiştir. Muzaf ve muzafun ileyhi birbirinden ayırmamak gerekmektedir. Muzaf ve muzafun ileyhi anlam yönüyle birbirlerine bağlıdır. Bunların herhangi birindeki kıraat ihtilafını cem' etmek gayesiyle diğerini ötekinden ayırmak uygun görülmemektedir.⁹³

⁹⁰ Sûyutî, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân*, 1:353.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*, 2:204.

⁹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*, 2:204; Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 118.

⁹³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *İdab el-vakf ve'l-ibtida*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, (Şam: 1971), 1:116; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırââtî'l-aşr*, 2:203.

Bakara suresinin 122. ayetindeki *يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ* : “Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi (bir zamanlar) cümle âleme üstün kılmış olduğumu hatırlayın.” kıraat farklılıklarını cem’ ederken *يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ* tamlamasında muzafun ileyhten itibaren kıraatleri alırsak Ebû Ca’fer’in *إِسْرَائِيلَ* kelimesindeki kasr teshil ve tul teshilleri devreye girer muzaf ve muzafun ileyhi bölmezsek Kâlûn’un alınmayan vecihleri alınarak sıralama takip edilir.

1.2.2.7. Sıfatla Mevsuf Arasında Durmamak

Kur’an tilavet ederken kıraat ihtilaflarının icrasında sıfat ve mevsufu birbirinden ayırmamak gerekir.⁹⁴ Fatiha suresinin ikinci ayetinde yer alan *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* : “Hamd (övme ve övülme), âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.” *الْحَمْدُ لِلَّهِ* da vakfeden okuyucu *رَبِّ الْعَالَمِينَ* şeklinde ibtida ederse sıfatla mevsufu ayırmış olacaktır. Çünkü *رَبِّ الْعَالَمِينَ* Allah lafzının sıfatıdır.⁹⁵

Kıraat ihtilaflarını icra ederken sıfat ve mevsufun ayrılmaması gerektiğine ve ayrılırsa vücuthatların değişeceğine dair bir örnek Bakara suresi 126. ayeti verilebilir. İlgili ayetteki *وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ* : “İbrahim de demişti ki: Ey Rabbim! Burayı emin bir şehir yap, halkından Allah’a ve ahiret gününe inananları çeşitli meyvelerle besle. Allah buyurdu ki: Kim inkâr ederse onu az bir süre faydalandırır, sonra onu cehennem azabına sürüklerim. Ne kötü varılacak yerdir orası!” *بَلَدًا آمِنًا* tamlamasında *آمِنًا* kelimesinden itibaren cem’ edersek Verş’ten önce Halef’in kıraati okunacak sonra da Verş’in kıraatleri okunacaktır. Sıfat ve mevsufu bölmezsek Verş’in rivayeteleri teker teker alınacaktır.

Kıraatleri cem’ ederken bahsi geçen bu hususlar dışında merfû (raf alametli) olan kelimeyi terk edip râfî (merfû kelimeye etki eden) kelime üzerinde durmak ya da bunun tersini yapmak; nâsıp (mansub kelimeye etki eden) kelimeyi terk edip mansûb (nasb alametli) olan kelime üzerinde durmak veya bunun aksini yapmak, te’kid (sözü pekiştirme, muhatabı söze inandırmayı belirten) kelimesini terk edip müekket (pekiştirilen, kuvvetlen-

⁹⁴ Enbârî, *İdah el-vakf ve’l-ibtida*, 1:116.

⁹⁵ Enbârî, *İdah el-vakf ve’l-ibtida*, 1:119-120; Tetik, *Başlangıçtan LX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 119.

dirilen) üzerinde durmak da uygun olmayan vakıflar arasındadır. Yine ا ve kardeşlerinin ismini terk edip haberinde durmak ya da haberini almadan isminde durmak da böyledir.⁹⁶

İndirâcda uyulması gereken şartlar başlığında son iki madde ve o iki maddeye ilave verilen kurallar infirâdi okuyuşta da uyulması gereken vakıf ve ibtida ile ilgili kurallar olarak da görülebilmektedir.

SONUÇ

Hız. Peygamber'in vahye muhatab olmasıyla doğan, "yedi harf" ruhsatıyla alanı genişleyen ve Hız. Osman'ın istinsâhıyla çeşitli aşamalardan geçen kıraatler, günümüze kadar gelmiştir. Kıraatleri şifâhî olarak Hız. Peygamber'den öğrenen sahabe, bu mirası aldıkları gibi tâbiüne aktarmışlardır. Tâbiîn nesli de bu sünnete uymuş ve kendilerinden sonrakilere kıraatleri iletmışlerdir. Bu durum, kıraatleri kendilerine dayandırılan meşhur kıraat imamlarına kadar böyle devam etmiştir. Bir senet zinciriyle aktarılan kıraatler, kapsamlı bir şekilde kitaplara yazılmaya başlanmış, kaideleri ve usulleri belirlenen kıraatler ün kazanmıştır.

Hız. Peygamber'den sahih bir şekilde gelen rivayetler bir eğitim ve öğretim yöntemiyle nesilden nesile aktarılmıştır. Kıraat eğitim ve öğretiminde uygulanan arz ve sema gibi kıraatlerin tahsiline ilişkin usuller olduğu gibi kıraatlerin icrasına/edasına yönelik infirâd ve indirâc usulleri de vardır. Kıraatlerde infirâd usulü kıraatleri ayrı ayrı okuma, rivayetleri birbirine karıştırmadan okuma, her rivayet için ayrı hatim indirme şeklinde anlamlandırılmaktadır. İslam'ın ilk dönemlerinden hicri 5. asra kadar kıraatlerde infirâdi usul uygulanmıştır. Hocaların ve talebelerin gayretinin azalması, insan meşguliyetlerinin çoğalması, her şeyi çabuk öğrenme hırsı ve yüksek rakamlara varan hatimlerin sayısı ve az zamanda çok bilgiler öğrenmek ve eğitimi kolaylaştırmak amacıyla indirâc usulü ortaya çıkmıştır. İndirâc usulü ise bir hatimde bütün kıraat vecihlerini tedris ve kıraat etmektir. Hicri 5. asırdan İbnü'l-Cezerî'nin dönemine kadar ise *Harfte Cem*' (Mısırlıların ve Mağriblilerin mezhebi) ve *Vakıfta Cem*' (Şamlıların Mezhebi) metotlarıyla gelen indirâc usulü uygulanmıştır. Kıraat tarihinin en önemli simalarından ve köşe taşlarından ve Anadolu'da kıraat ilminin lokomotifleri olan İbnü'l-Cezerî

96 Verilen bilgiler ve örnekler için bk. Enbârî, *İdah el-vakf ve'l-ibtida*, 1:116-145.

Harfte Cem' ve Vakfta Cem' metodlarının avantajlarını birleştirerek Vakfta Cem'de yeni bir usul geliştirmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin geliştirdiği usule yeni bir yöntem diyebiliriz. O, kıraat âlimlerinin uygulamalarından yola çıkarak harfte ve vakıfta cem' usullerini birleştirmiştir. Bu yönüyle uzun sürecek kıraat eğitiminin kısa sürede tahsil edildiği kıraat üstatlarımızın tecrübeleriyle de sabittir. Çağımızda zaman çok hızlı akmakta ve geliştirilen yöntem de kıraat eğitimine güzellik ve kolaylık sağlamaktadır. Kıraat eğitim ve öğretimi yapılırken birtakım pratik yöntemler üretilebilir. Ancak geliştirilen yöntem ilmin değersizleşmesine, kalite ve seviyenin düşmesine neden olmamalı, kıraat geleneğimizin ilkelerine ters düşmemelidir.

KAYNAKÇA

- Akdemir**, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Akdemir**, Mustafa Atilla. "Kıraat Eğitiminde Tarikler". Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı. (165-177), 2000.
- Akkuş**, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". *Mütefekkir* 2/3 (Haziran, 2015):151-176.
- Akkuş**, Murat. *Kıraat Farklılıklarının Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü: et-Tahrir ve't-Tenvir Örneği*. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2014.
- Birişik**, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. 2. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Birişik**, Abdülhamit. "Kıraat". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 25:426-433 İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Cezerî**, Şihabüddin Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, Thk. Enes Mihrah. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Çetin**, Abdurrahman. "Kıraat ve Tecvid İlimleri Bibliyografyası", *UÜİFD* II/2 (1987), 309-317.
- Dağ**, Mehmet "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine", *EKEV Akademi Dergisi*, 56/17 (Yaz-2013), 311-324.
- Devserî**, İbrahim b. Said. *Muhtasarul-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kırâât*. Riyad, 2008.

- Dimyâtî**, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfû fûdalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbea aşer*. Thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut, 1987.
- Enbârî**, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *İdah el-vakf ve'l-ibtida*. Thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Şam, 1971.
- İbn Nedîm**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk el-Verrâk. *el-Fibrîst*. Thk. Rızâ-Teceddüd, ys: ts.
- İbnü'l-Cezerî**, Muhammed b. Muhammed Şemsüddin Ebü'l-Hayr. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. 2 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Cezerî**, Muhammed b. Muhammed Şemsüddin Ebü'l-Hayr. *Müncidül-mukriin ve mürşidül-talibin*. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1999.
- İbnü'l-Cezerî**, Muhammed b. Muhammed Şemsüddin Ebü'l-Hayr. *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Thk. Muhammed Temim Mustafa ez-Za'mî. Cidde: Mektebetü Dâru'l-Hüdâ, 1994.
- İbnü'l-Cezerî**, Muhammed b. Muhammed Şemsüddin Ebü'l-Hayr. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife)**. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Thk. Muhammed Şerâfeddin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (II cilt bir arada) ts.
- Maşalı**, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mu'cemül-vecîz**, Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye, Mısır, 1400/1980.
- Muhtar**, Muhammed. *Târihu'l-kırâat fi'l-meşrigi ve'l-mağribi*. Nşr. Manzume-ti'l-İslamiyye/Islamic Educational Sciencific and Cultural Organization. 2001.
- Nüveyrî**, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Thk. Muhammed Surur. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Palûvî**. Abdülfettah. *Zübdetü'l-irfân*, İstanbul, ts.
- Râfî**, Mustafa Sâdık. *İcâzül-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, Beyrut: 1425/2005.
- Safakusî**, Ebü'l-Hasen Ali b. Salim b. Muhammed en-Nurî. *Gâysü'n-nef'î fi'l-kırâati's-seb'î*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.



- Suyûti**, Celaledin. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebi'l-Fazl İbrahim. Mısır, 1974.
- Temel**, Nihat. *Kıraat ve Tecvid Istılahları*. 2. Baskı. İstanbul: İFAV, 2009.
- Tetik**, Necati. *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tetik**, Necati. “Kur'an Tilavetinin Veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usülleri”, *AÜİFD* 9 (1990): 238-244.
- Tetik**, Necati. “Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV*, 147-167. İstanbul, 2002.
- Ünal**, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara, 2005.
- Yüksel**, Ali Osman. *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Zebidi**, Muhammed Murtazha. *Tâcu'l-arûs min cevabiri'l-kâmûs*. Mısır, 1306.
- Zerkeşi**, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1404/1984.
- Zürkânî**, Muhammed Abdülazîm *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Fevâz Ahmed Zümerlî, Beyrut, 1415/1995.

“İBNÜ’L-CEZERÎ’DE İNDİRÂC USULÜ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Talip AKBAL*

Muhterem Başkan, Saygıdeğer Misafirler!

Önce hazırunu selamlar, bu Sempozyum’u düzenleyen Diyanet İşleri Başkanlığımız Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığına teşekkür ederim.

Sayın Dr. Murat Akkuş tarafından hazırlanan “İbnü’l-Cezerî’de İndirâc Usulü” adlı tebliğin müzakeresini yapmak üzere huzurlarınızdayım. Sayın hocamızın tebliğinin önemli ve değerli olduğunu söylemek istiyorum. Çünkü bu indirâc konusu Kıraat ilmiyle meşgul olan her kıraat ehlinin ilgi alanına girmektedir. Bu konu bütün kıraat ehlini ilgilendiren bir konudur. Sayın hocamızı bu çalışmasından dolayı tebrik ediyorum.

Ancak üzerinde durulması gereken birtakım noktaları da bu vesile ile dile getirmek istiyorum. Tebliğ, giriş ve üç ana başlıktan oluşmaktadır.

Giriş: Tebliğde, Kıraat ilminin tanımı ve bir kısım tarihî bilgiler sunulmuş, kıraatlerle ilgili çalışmalara, kıraatlerle ilgili ilk eser yazanlara ve bu ilmin gelişmesine katkı sağlayan âlimlerden bir kısmına yer verilmiş; özellikle İmam Cezerî’den bahsedilmiş; Kıraat okutacak hoca ve okuyacak öğrencide bulunması gereken özelliklere, kıraate ait bazı metot, terim ve usullere değinilen bir GİRİŞ yapılmıştır.

Tebliğ Üç Ana Başlıktan Oluşmaktadır:

1. Bölüm: Kıraatlerde İnfirâd ve İndirâc Usulleri
2. Bölüm: İbnü’l-Cezerî’de İndirâc
3. Bölüm: İndirâcda Uyulması Gereken Şartlar

* Diyanet İşleri Başkanlığı Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi

Tebliğle İlgili mülahazalarım şu şekildedir:

İmlâ, dizgi ve içerikle ilgili göze çarpanlar. Sayfa 21'de “Bezzî'den önce Kunbül” yerine “Kunbül'den önce Bezzî”, yine aynı sayfada “Kurrânın” yerine “Kuranın” ifadeleri kullanılmış.

BİRİNCİ BÖLÜM: KIRAATLERDE İNFİRÂD VE İNDİRÂC USULÜ

1. İnfirâd usulü, tebliğde işlenmiş ancak tebliğde (s. 8) İnfirâd okuyuş usulüne örnek olarak iki bilgiyi paylaşmak istiyorum denmiş. Birincisi dünya ülkelerinin genelinde İmam Asım (ö. 127/745) kıraatinin Hafs (ö. 180/796) rivayeti üzerine “Kur'an infirâdi olarak hem okunmakta hem de ezberlenmektedir.” diyor. Bu örnek tebliğde işlenen konuya kısmen örnektir. Çünkü konumuz kıraat ilminin ahzinde uygulanan eğitimde infirâd ve indirâc usulü meselesidir. Hafsın tek bir rivayetin bir hatimle okunuyor olması kısmi bir infirâttır. Hafsın her bir rivayeti ayrı ayrı hatimlerle okunmuş olsa o takdirde hafsa ait olan okuyuş farklılıklarının tamamı infirâdî olarak ahzedilmiş olur. Bunun için infirâd, her bir kıraat imamının her bir râvisinin her bir rivayetiyle ayrı ayrı hatimlerle kıraat imamlarına ait olan kıraat farklılıklarını ahzetmektir.

Ayrıca tebliğin aynı sayfasında ikinci bir örnek verilip ve hocaların isimleri zikredilerek “Hocalarımız tarafından hicri 5. asra kadar infirâdi kıraat okutulduğunun bir göstergesi olarak Bakara suresinin ilk 37 ayetini İbn Kesir kıraatine göre bizlere okutmuşlardır.” diyor. Bu usul yalnız bahsi geçen saygıdeğer hocalarımıza has bir usul olmayıp ülkemizde okutulan hem Mısır ve hemde İstanbul tarikinde uygulana gelen bir usuldür.

2. İndirâc usulü, kıraat eğitimi asırlarca devam edip gelen bir eğitimidir. Bu eğitim uzun soluklu olup insan hayatından 10-15 yıl gibi uzun bir zamanı alması ve daha başka sebeplerden dolayı zaman içerisinde bu ilme rağbet azalmış hicri 5. asra gelindiğinde o günün uleması buna çözüm olması için zamandan tasarruf edebilmek ve yeniden bu ilme rağbet kazandırabilmek için cem'/indirâc usulü dediğimiz bir usul geliştirmişlerdir.

Günümüzde, indirâc usulünü okumak için önce İnfirâd usulü ile her râvi ve her imam için hatimleri yapıp tamamlamadıkca indirâc usulü okunamaz diye ısrarla ifade edenler ve tebliğde de ifade edildiği gibi birçok kitaptan kaynaklar gösterirler. Malumdur aki alışılmış bir usulün yerine ikame edilmek istenen her yeni usule karşı çıkanlar her zaman var olmuştur. Kıraatlerde

indirâca geçilirken de bu durum kendini göstermiştir. Ancak zaman içerisinde vakia, indirâc hicri 5. asırdan itibaren uygulanmaya gelmiştir. Bugü nhâlâ bütün râviler ve imamların her biri için infirâden hatimler yapmadıkça indirâca geçilemez diye ısrarcı olmanın bir anlamı yoktur. Çünkü zamandan tasarruf edip yeniden râğbetini artırmak için indirâc diye bir usul geliştiriliyor ve ona geçebilmek için önce infirâdi olarak bütün hatimleri yapacaksınız ve ondan sonra indirâc diyeceksiniz. Bunun râğbeti artıracak ve zamandan tasarruf denecek tarafı neresidir. Aksine infirâden bitirmekte zorlanan bu işe bir de cem'/indirâc yükü ve zamanı ilave edilmiş olmuyor mu? Kitaplarda ve tebliğde bahsedilen infirâd ile birçok hatim yapıldı ifadeleri daha çok indirâc usulü oluşturulmadan önceki tutumu ifade etmektedir. İndirâc usulünün ihdasından sonra da bu tutumunu sürdürenler olsa da tebliğin 7. ve 10. sayfalarında Şâtıbî'nin damadının kıraat okuma örneği, yine tebliğin 8. ve 10. sayfasında İbnü'l-Cezerî'nin, hocası İbnü'l-Lebbân'dan indirâc usulüyle kıraat tahsil ettiği ve daha birçok örnek vermek mümkündür.

Burda önemli olan okuyacak olan şahsın infirâdı ve indirâcı hocasından öğrenmiş olmasıdır. Bir şahıs infirâd ve indirâcı muteber bir hocadan öğrenmiş ve cem'/indirâc olarak okumak istiyorsa artık ona infirâd teklif olunmaz onun bu seviyeye ulaştığı bilinir ve cem' yapmasına izin verilir. Bu konuya örnek olarak şu zatlar zikredilebilir. Eş-Şeyh Ali ed-Dîvanî, Dimeşke gelerek *Teyşîr* ve *Şâtıbiyye*'nin muhtavasıyla eş-Şeyh İbrahim el-İskenderiye'ye bir hatimde cem' ederek okuyor. Irak'tan Mısır'a gelen eş-Şeyh Necmü'd-din eş-Şeyh Tekiyyü'd-din b. es-Saîğ'e Cem' usulü ile okumuştur. Cezerî, hocamız Ebû Muhammed es-Salar *Teyşîr*, *Şâtıbiyye* ve unvan'ın muhtavasıyla keza eş-Şeyh Tekiyyü'd-din b. es-Saîğ'e bir hatimde okudu diyor.¹ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bu konuda esas olan meleke meselesidir. İmam, râvi, kıraat ve rivayet gibi farkları anlayabilecek melekeyi talebeye kazandıracak, kavratacak kadar infirâd usulü okutup ondan sonra indirâc/cem' usulü okunabilir. Ülkemizde Mısır tariki ve İstanbul tariki olarak okutulan her iki tarikte uygulama böyledir.

İKİNCİ BÖLÜM: İBNÜ'L-CEZERÎ'DE İNDİRÂC

Tebliğde İndirâc Usulü Şöyle Sıralanmıştır:

İbnü'l-Cezerî'de İndirâc:

1. Harfte cem'/indirâc (الجمع بالحرف) Mısırlıların usulü

1 İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 2: 196.

2. Vakfta cem'indirâc (الجمع بالوقف) Şamlıların usulü

3. İbn Cezerî'nin Usulü

4. Ayette cem'indirâc (الجمع بالاية)

Bu 4 cem' metoduna ilave olarak bazı kaynaklar 2 metot daha vermektedirler.

1. Tevâfukta cem'indirâc (الجمع بالتوافق)

2. Tenasüble cem'indirâc (الجمع بالتناسب) şeklinde verilmiştir.

Burada birkaç hususa işaret etmek istiyorum:

Birinci işaret etmek istediğim husus: Bu zikredilen maddeler; "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc" başlığının maddeleri olamaz. Burada önce kıraatte indirâc çeşitlerini ifade edip o çeşitlerden birisi olan "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc" başlığı tebliğde yeri geldiğinde işlenmelidir. "İbnü'l-Cezerî'de İndirâc" başlığı Yerine "Kıraatlerde İndirâc" başlığı altında olmalı ve sıralama şöyle yapılmalıdır.

Kıraatlerde İndirâc:

1. Harfte cem'indirâc (الجمع بالحرف)

2. Vakıfta cem'indirâc (الجمع بالوقف)

a) Şamlıların usulü

b) İbn Cezerî'nin Usulü

c) Ayette cem'indirâc (الجمع بالاية)

İster Şamlıların usulü isterse Cezerî'nin usulü isterse ayetle cem' usulü olsun bunların hepsi vakıfla cem'dir.

Bu mezkûr cem' metodlarına bazı kaynaklar, Tenasüble cem'indirâc (الجمع بالتناسب)

diye bir metot daha ilave olarak vermektedirler şeklinde ifade edilmelidir.

İkinci işaret etmek istediğim husus: Tebliğ (s. 17) de İndirâc usulünde verilen cem'indirâc metodlarına ilave olarak bazı kaynaklar 2 metot daha vermektedir; Tevâfukta cem'indirâc (الجمع بالتوافق) ve tenâsübte cem'indirâc (الجمع بالتناسب) diye iki usulden daha bahsedilmiştir deniyor. *Muh-tesaru'l-İ'barâti li Mu'cemi Mustalahâtî'l-Kıraati* isimli eserin 54. sayfasında

verilen, Tevâfukta cem'/indirâc (الجمع بالتوافق) usulü Cezerî'nin uyguladığı usulün aynısıdır. Farklı bir usul olmayıp, faklı bir isimle kullanılmıştır. Bu nedenle yalnızca Tenâsübte cem'/indirâc (الجمع بالتناسب) denmesi yeterlidir.

Üçüncü işaret etmek istediğim husus: Cem'/indirâc meselesinde, "Cemu'l-Cemî' ve Cemu'l Cumû' nedir?" diye bir tespitte bulunmamız lazım:

1. Cemu'l-Cemî': Bir kıraat imamının her bir râvisinin tek tek yaptıkları hatimleri, bir hatimde birleştirerek okumaya Cemu'l-Cemî' (جَمْعُ الْجَمِيعِ) denir. Burada yapılan, bir imamın kıraati bir ravînin bir rivayetiyle tek olarak bir hatim, tekrar o ravînin diğer rivayetiyle de bir hatim edilir ve yine aynı imamın ikinci râvisinin bir veya iki rivayetiyle teker teker hatim edilir. Örneğin, Bir imamın kıraati iki veya üç veya dört hatimde ikmal edilirse her râvinin rivayetiyle olan bu dört hatmi, tek bir hatimde toplamak o imamın kıraatlerini tamamen cem' etmiş olur ve o imama nispetle buna Cemu'l-Cemî' (جَمْعُ الْجَمِيعِ) denir.

2. Cemu'l-Cumu': (جَمْعُ الْجُمُوعِ) Kıraat-i seba' veya kıraat-i aşereye ait, râvilerin ve imamların okuma farklılıklarını tek bir hatimde toplayarak okumaktır.² Diğer bir ifade ile imamların her biri için yapılmış olan Cemu'l-Cemî' (جَمْعُ الْجَمِيعِ)'i tek bir hatimde toplayıp okumaya Cemu'l-Cumu': (جَمْعُ الْجُمُوعِ) denir. Cemu'l-Cumu', ister Mısırlıların yaptığı harfle cem' isterse Şamlıların yaptığı vakfla cem' isterse Cezerî'nin bu iki usulü birleştirerek geliştirdiği vakfla cem' olsun. Bu üç usulün üçünde de Cemu'l-Cumu' söz konusu olup yalnız Cezerî'nin usulüne ait değildir. Cemu'l-Cumu' kıraat-i seba' aşere ve daha fazlası için olabilir. Yani kıraat-i seba'yı bir hatimle, kıraat-i aşereyi bir hatimle veya daha fazlasını (İbn Muhaysin, A'meş, Hasan Basri ve başkalarını) bir hatimle okumaya Cemu'l-Cumu' denir. Ancak Şamlılarla Cezerî'nin usulü arasındaki fark; Şamlılar farklı olan her bir vecih için ayette başladıkları yere/başa çıkarlar. Cezerî'nin usulünde ise her vecihte başa gitmeyip birinci vecihle uyuşanları birlikte çıkarıp sonra farklı olan vecihleri başa gitmeden (يُخَطِّفُ أَقْرَبًا بِهِ فَأَقْرَبًا) kuralı ile sona en yakın olanı/olanları çıkarmak şeklinde bir sıralama ile okumaktır.

2 Ebu bekir Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, (-Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1418/1997) 164.

kuralı: يَغْطِفُ أَقْرَبًا بِهِ Okunana en yakın olanı atfeder, فَاقْرَبْ onun peşinden yine okunana en yakın olanı atfeder. فَاقْرَبْ فَاقْرَبْ kai-desiyle olur demektir.

Tebliğde (s. 571) “Ayette cem’/indirâc uygulaması yapılırken vecihlerin karışmaması ve terkipten/birleştirmeden uzak olması hedeflenir. Ancak ayette cem’/indirâc metodunda bir düzenleme olmasına rağmen bir yerde vakıf yapılmaması ve uzun bir okumadan sonra da ibtidanın güzel olmaması, ilgili usulün eksikleri olarak zikredilebilir.” şeklindeki tercümenin “Uzak olması hedeflenir.” sözünden sonra şu şekilde olmalıdır; “Bu (ayetle cem) bundan (vecihlerin karışması ve terkipten) onları halas etmez/kurtarmaz. Çünkü bazı ayet vardır ki üzerinde vakıf tamam olmaz ve maba’dinden de ibtida güzel olmaz.” Örneğin, ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ burada ﴿٤﴾ de mana tamam olmadığından vakfı tam olmaz ﴿٥﴾ ayetinden ibtida etmek de hüsnü ibtida olmaz demek istenmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İNDİRÂCDÂ UYULMASI GEREKEN ŞARTLAR

1. Riâyetü’l-Vakf
2. Riâyetü’l-İbtida
3. Hüsnü’l-Edâ
4. Ademü’t-Terkîb
5. Riâyetü’t-Tertîb
6. Muzaf ve muzafun ileyi birbirinden ayırmamak
7. Sıfatla mevsuf arasında durmamak

Bu son iki madde cemle/indirâcla alakalı şartlardan değil vakf ve ibtida ile ilgili olup infirâd okuyanın da riayet etmesi gereken hususlardandır.

Sonuç olarak; infirâd ve indirâc usullerinden isteyen kimseler kıraatleri infirâd veya indirâc usulü ile ahzedip okuyabilirler buna bir mâni yoktur. Tebliğin kitaplaştırılması için henüz zaman var, tebliğde verilmek istenen cem’/indirâc usulünün arz etmeye çalıştığım doğrultuda düzenlendikten sonra basılması çok daha yerinde bir hizmet olacaktır kanaatinde olduğumu yüce heyetinize arz eder ve teşekkürlerimi sunarım.

YEDİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Kemal ATİK

03 KASIM 2018
(11.30 – 13.00)

MÜTEVATİR NAKİLDEN SAHİH SENEDE BİR İSPAT NAZARİYESİ*

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İsa YÜKSEK**

ÖZET

Bir kıraatin kabul edilebilir olduğu belirlenirken mütevatir naklin yanında Arap dil kaidelerine -bir vecihle de olsa- uygunluk ve Hz. Osman Mushafı'na uygunluk şartlarının aranması problemlidir. Nitekim mütevatir nakil kıraati Arapça'da hüccet yapar ve üzerinde icma edilmiş mushafa muvafık olma şartından da müstağni kılar. Kıraatlerin sıhhati için getirilen bu üç şartın aslında kıraatin Hz. Peygamber'den sahih yollarla geldiği durumlarda söz konusu olduğu görülmektedir. Mütevatir nakil-sahih ikilemi kıraatlerin bilgi değerleri ile alakalı farklı sonuçlar doğurmamaktadır. Nitekim Arap diline ve Mushaf hattına uygunluk ile icma gibi karinelerle birleşmesi zaten sahih hadis konumundaki bu rivayetleri kati bilgi derecesine çıkarmaktadır. Bu tespitin Kur'an'ın üzerinde herhangi bir okuma farklılığı bulunmayan ayetleri ile farklı kıraatlerle okunan ayetlerinin sadece naklindeki epistemolojik bilgi farklılığına işaret ettiği de düşünülebilir. Arap diline ve Mushaf hattına uygunluk şartlarının senedde tevatürlüğü değil sıhhati şart koşan Mekkî b. Ebû Talib, Ebû Şâme gibi isimler tarafından benimsenmesi bu tezi kuvvetlendirmektedir.

Kıraat ilminin duayenlerinden olan İbnü'l-Cezerî'nin başlangıçta kıraatlerin mütevatir olduğu görüşünü savunduğu bilinmektedir. *Mün-ci-dü'l-Mukriîn* adlı eserinde, Arap dil kaidelerine mutlak olarak uyan, Hz. Osman Mushaflarından birine takdiren de olsa uyan ve naklî tevatüren gelen

* Bu tebliğin hazırlanmasında "Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması" isimli doktora tezimizin "Kıraatlerde Tevatürlük Meselesi" başlığı altında kaleme aldığımız bilgilerden istifade edilmiştir.

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

her bir kıraat mütevatir ve kesindir olarak addeden İbn Cezerî tevatürü bir grubun diğer bir gruptan son halkaya kadar rivayet ettiği kesin ilim ifade eden bir olgu olarak açıklamış ve râvilerde sayı tayinine gitmemiştir. Ona göre, (o zamanda) işte bu üç şartı taşıyan kıraatler, insanların kabul edip almaya icma ettikleri kıraatlerdir. İbn Cezerî, *en-Neşr* isimli eserinde ise, daha önce kıraatlerin mütevatir olduğunu düşündüğünü, sonraları ise bu görüşün yanlışlığını anlayıp selef ve halef âlimlere uymanın gerekliliğine kanaat getirdiğini söylemektedir. İbn Cezerî'ye göre, bazı son dönem âlimleri bu konuda tevatür şart koşup senedin sıhhati ile yetinmemişler, Kur'an'ın ancak tevatür ile sabit olacağını iddia etmişlerdir. Ahad rivayetlerle Kur'an'ın sabit olmayacağı açıktır. Ancak, tevatürün gerçekleşmesi durumunda zaten mushafa uygunluk ve dile muvafakat şartlarına ihtiyaç kalmaz. Üzerinde ihtilaf vaki bulunan kıraatlerde tevatür şart koşulursa yedi kıraat imamı ve bunların dışındaki birçoğundan gelen kıraatlerin yok hükmünde olacağı görülür.

Bu tebliğde İbn Cezerî'nin önceleri kıraatlerin mütevatir olduğunu kabul etmesine rağmen daha sonra kıraatlerin sahih yollarla nakledildiğini düşünmesinin, kıraatlerin bilgi değeri ile alakalı bir söylem olmaktan çok bilgi değerinin oluşumu ile alakalı bir kuruluma matuf olduğu temellendirilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda tebliğde kıraatlerde tevatürlük olgusu ve bu olgunun önemli bileşenlerinden biri olan Kur'an-kıraat aynılığı/gayrılığı melesi ele alınacak, sıhhat kriterleri açısından dil ve mushafa uygunluk şartlarının geçerliliği sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Cezerî, kıraat, tevatür, sıhhat, epistemoloji.

GİRİŞ

Yedi ya da on kıraat imamına isnad edilen kıraatlerin mütevatir olduğu genel kabul görmüş bir husustur. Bu kıraatlerin ahad ya da içtihadî olduğunu savunanlar ise -dikkate alınmayacak sayıda- Şia ve Mu'tezile'ye mensup bazı isimlerdir. Bununla birlikte, âlimler arasında tevatürün mahiyeti, kıraatlerde tevatürün/sıhhatin hangi şartlarda sağlandığı ve kıraatlerin hangi kısımlarının mütevatir olduğu ile ilgili farklı görüşler mevcuttur.

Başlangıçta tevatür kavramının vazedildiği saha ve bağlam ile ilgili süreç içerisinde yaşanan terminolojik kaymalar meseleyi çetrefilli bir hâle sokmuştur. Kelam ilminin bilgi nazariyesi çerçevesinde ele aldığı -haberin kaynaklarından biri olan- mütevatir haber, İbn Hacer sonrasında hadis ilminde de kullanılmaya başlanmış; ancak bu süreçte tevatür kavramının tanımı ve

şartlarında birtakım değişiklikler gözlenmiştir. Tevatür, kelim ilminde kesin bilginin oluşması bağlamında ele alınırken, hadis ilminde bilginin doğruluğu bağlamında incelenmiştir. Bilginin doğrulanması ise bilgiyi aktaranların sayıları ve sahip oldukları vasıflarla ilgili daha önce gündeme gelmeyen bazı şartların konuşulmasını gerekli kılmıştır. Böylece kelim ilminde öznde kesin bilginin oluşumunu ifade eden bu kavram haberin toplumsal boyutta kesinliğini sağlayan kriterlerin belirlendiği bir terminolojiye kazandırılmıştır.

Literatürde bir kıraatin sahih addedilebilmesi için birtakım kriterler belirlenmiştir. Hemen hemen ilgili sahada yazan her müellifin değindiği bu şartlar; a) mütevatir/sahih sened, b) Arap dil kavaidine uygunluk ve c) mushaf hattına uygunluktur. Özellikle kıraatleri mütevatir addedenler açısından bu kriterler bazı problemler ihtiva etmektedirler. Mütevatir sened ile bize ulaşan bir kıraatin Arap dil kaidesine uygun olmaması mümkün müdür? Kur'an mı, yoksa Arap dili mi asıldır? Mütevatir olup mushaf hattına uymayan bir kıraat mevcut mudur? Eğer Hz. Peygamber'den böyle bir kıraat nakledildiyse bu Kur'an mıdır? gibi birçok soru bu âlimlerin cevaplaması gereken sorulardır.

Kıraatlerin mütevatir addedilmesi durumunda sorgulanan konulardan birisi de kıraatlerin Kur'an karşısındaki konumudur. Bu durumda bütün kıraat imamı tarafından aynı şekilde okunan kelimeler ile üzerinde ihtilaf bulunan kelimeler karşılaştırılmakta, bilgi değerleri ve isnadları açısından mevzu bahis edilmektedir. Kur'an-kıraat özdeşliği meselesinin bir yönü bu karşılaştırma ile ilgilidir. Bazı usulcüler tarafından meşhur kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e ulaşan senedlerinin ahad olduğu, dolayısıyla kıraatlerin meşhur kıraat imamlarından itibaren mütevatir olduğu söylemi ise isnad temelli bir iddiadır. Bazı müellifler tarafından üzerinde kıraat ihtilafı olan ve olmayan kelimeler arasındaki bu epistemolojik farklılık mütevatir kıraatler çerçevesinde ele alınmış; bu kıraatlerin içerikleri analiz ve kategorize edilmiştir. Bu müellifler ferş ve usule dair farklılıkları formüle edilebilmeleri açısından ele almışlar; kelime yapılarında, irabda ve manada değişikliğe sebep olan diğer unsurlarda tevatürü şart koşmuşlardır. İmâle, idgam ve med gibi usule dair uygulamalardaki ihtilaflar ise bu âlimler tarafından tevatürün söz konusu olmadığı bir alana hasredilmiştir.

Kıraat ilminin en parlak simalarından olan İbn Cezerî, kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili görüşleriyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Önce kıraatlerin mütevatir olduğunu düşünen İbn Cezerî, daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş; kıraatlerde tevatürü şart koşmanın doğru olmadığını söylemiştir.

İbn Cezerî gibi bir ismin bu denli hassas bir konuda sergilediği söylem farklılığı, ilim çevrelerinin dikkatini çekmiş ve farklı yorumlara konu olmuştur. Bu tebliğde öncelikle kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili görüşlere dair genel bir çerçeve çizilecek, daha sonra İbn Cezerî'nin görüşü analiz edilecektir. Ayrıca tebliğde İbn Cezerî'nin kıraatlerin mütevatir olmadığını mı, yoksa kıraatlerde tevatürlüğün gerçekleşme şekli ile ilgili bir nazariye mi geliştirdiği sorgulanacaktır.

I. KIRAATLERİN TEVATÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

1. Kıraatlerin Mütevatir Olduğunu Savunan Görüşler

a. *Kıraatler Mutlak Olarak Mütevatirdir*

Bazı kaynaklar yedi kıraatin tevatürlüğü ile ilgili en keskin görüşün Endülüs müftüsü Ebû Said Ferec b. Lübb'e ait olduğunu kaydetmektedirler. Aktarıldığına göre, Ebû Said yedi kıraatta tevatürü şart koşmayanın tekfir edilmesi yönünde fetva vermiştir. Zürkânî, (1367/1948) Ebû Said'in görüşünü ısrarla savunduğunu, geri adım atmadığını ve kendisine bu konuda yapılan eleştirileri reddettiği büyük bir risale yazdığını da söylemektedir.¹

Her ne kadar Ebû Said'in fetvası iddialı ve keskin görülse de, aslında o tespitinde kendince tutarlıdır. Nitekim eğer kıraat edilen her kelime Kur'an ise, yedi kıraatta mütevatir olmayan unsurların bulunduğunu söylemek, Kur'an'ın içerisinde mütevatir olmayan unsurların bulunduğunu söylemekle eşdeğerdir. Bazı müellifler bu görüşü aşırı bulurken yedi kıraat ile Kur'an arasında bir ayrıma gidilmesinin gereği üzerinde durmuşlar ve Kur'an'ın tevatürlüğünün sabit olduğunu, fakat yedi kıraatta mütevatir olmayan kısımların bulunabileceğini vurgulamışlardır.²

İbn Müneyyir (620/1248) de, En'âm suresi 6/137. ayetinin tefsirinde Zemahşerî'nin (538/1144) İbn Âmir kıraatını eleştirmesine dair yaptığı tenkitte, Zemahşerî'nin hakikati görmez bir şekilde kıraatlerin, kıraat imamlarının içtihadı doğrultusunda şekillendiğini zannettiğini söylemektedir. Kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili yaygın kanaatı yansıtan bu eleştiri şöyledir:

1 Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menabilül-irfan fî Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y, I, s. 428.

2 Zürkânî, *Menabilül-irfan*, I, s. 428-429.

“Zemehşerî, İbn Âmir’in لا ولا kelimesini mansub okuduğu, muzaf ve muzafın arasını ayırdığı bu kıraatin hakikatini kavrayamamış görünüyor. Hâlbuki zaruri olarak bilinir ki Hz. Peygamber bu kıraati Cebrail’e böyle -kendine indirdiği şekilde- okumuş, sonra da tevatür derecesine ulaşacak kadar sahabeden mütehasıs olanlara okutmuştur. Halefin seleften alarak İbn Âmir’e kadar rivayet ettiği bu nakillerde tevatür sayısı sağlanmıştı. O da, duyduğu şekilde okumuştur. Kıraat vecihleri konusunda ehl-i hakkın inancı, onların bütününde ve tafsilatında Hz. Peygamber’den mütevatir olduğudur. Bu sahih akide bilinince, Zemahşerî’nin bu sözü veya onun gibi İbn Âmir’i lahn ile itham edenlerin görüşlerine itibar edilmez. Çünkü onu inkâr eden kati ve zaruri olarak böyle bir ithamdan beri olanı inkâr etmiştir. Eğer mütevatir kıraati inkâr edenin kıraat ve usul ilmi mütehasıslarından olmama özürlü olmasaydı, onun dinden çıkmasından korkulurdu.”³

Sihhat kriterleri çerçevesinde tevatüren nakli şart olarak ileri süren Ca’berî (732/1332)⁴ ve yedi kıraatin ittifaken mütevatir olduğunu, her ne kadar farklı görüşler olsa da, diğer üç kıraatin da sahih görüşe göre mütevatir sayıldığını ifade eden Dimyâtî (1117/1705)⁵ gibi usulcülerin büyük bir kısmının da bu görüşte olduğu bilinmektedir. Bunu onların Kur’an tanımlarındaki tevatür kaydından (ve bu kaydın şerhlerinden) kolayca anlamak mümkündür.⁶ Çünkü

3 Ahmed b. Muhammed el-Mansur İbn Müneyyir, *el-İntisaf mine’l-Keşşaf (Keşşaf Tefsiri Zeyli)*, Riyad, Mektebetü’l-Abikan, 1998, II, s. 400.

4 Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. İbrâhim b. Halil el-Ca’beri, *el-Cüz’ül-evvel min Kenzül-meani fi şerhi hirzi’l-emani ve vecchi’t-tehani*, Rabat, Vizaretü’l-Evkaf ve Ş-Şu-uni’l-İslâmiyye, 1998, II, s. 30.

5 Bk. Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfû fudalâi’l-beşer bi’l-kıraati’l-erbaate aşer*, Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1987, I, s. 72.

6 Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvimül-edille fi usûli’l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001, s. 20; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlûs-Serahsî*, thk. Ebû’l-Vefa Efgani, Beyrut, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993, I, s. 279; Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr Temimî Mervezî es-Sem’ânî, *Kavâtiül-edille fi’l-usûl*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed, y.y, 1998, I, s. 33; Alaüddin el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrar an Usûli Fabrülislam el-Pezdevi*, Beyrut, Dârü’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1997, s. 36; Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstesfa min ilmi’l-usûl*, drs. ve thk. Hamza b. Zühayr Hafız, Cidde, eş-Şeriketü’l-Medineti’l-Münevvere li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, t.y, II, s. 9; Abdülazîz b. Abdurrahman Saîd, İbn Kudame ve âsâruhü’l-usûliyye, Riyad, Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1987, II, s. 62; Ebû’l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Menar[ü’l-envar]*, İstanbul, el-Matbaatü’l-Mirkat, t.y, vr. 42;

bir usulcü için kıraat Kur'an'ın ba'zıdır. Hükme masdar olan birinci kaynak/ Kur'an'ın ise bu vasfa sahip olabilmesi sübutunun katılığına bağlıdır. Bu durumda sübutu kati olan Kur'an ve onun bir kısmı olan kıraatlerin mütevatir olması gerekmektedir.

Örneğin, usulcülerden Taceddin İbn Sübkî (771/1370)⁷ *Men'u'l-Mevâni* isimli eserinde yedi kıraatin mütevatir olmasını, yedi kıraatin tevatürlüğünde ihtilaf edilmemesi ile temellendirmiş, diğer üç kıraatin da tevatürlükte yedi kıraattan farksız olduğunu düşündüğünü vurgulamıştır.⁸ İbn Cezerî, İbn Sübkî'ye bir mektup yazarak bugün okunan on kıraatin ve her bir kıraatin infirâd ettiği harfin mütevatir olup olmadığını sorarak bunlardan birini inkâr edenin durumu hakkında fetva istemiş, o da bu mektuba şöyle cevap vermiştir:

“Şâtıbî'nin (590/1194) yer verdiği yedi kıraat ve Ebû Cafer, Yakub, Hâlef'in kıraatleri dinen zorunlu olarak bilinen mütevatir kıraatlerdir. Ayrıca her birinin infirâd ettiği tek harf de mütevatir olup dinen zorunlu olarak bilinir. Bunlardan herhangi bir şeyi inkâr eden cahilden başkası değildir. On kıraattan bir şeyin tevatürlüğünü bilmek sadece bunlarla okuyana değil, aksine kelime-i şehadet getiren her Müslüman'a gerekir...”⁹

Son dönem Türk âlimlerinden de kıraatlerin mütevatir olduğunu savunan önemli isimler vardır. Bunlardan biri olan, Ömer Nasuhi Bilmen (1971) *Tefsir Tarihi*'nde; “Malum olduğu üzere Kur'an-i Azim'in heyet-i mecmuası Resulullah'tan tevatüren menkuldür. Bunda ihtilaf yoktur. Ancak bazı ayetlerin suret-i tilavetinde, bazı harflerin keyfiyyet-i edasında Peygamber Efendimiz Hazretlerinden menkul, muhtelif rivayetler, tarikler vardır. Şöyle ki Kur'an-ı Kerim'e müteallik kıraat vecihlerinden yedisi bilittifak tevatüren sabittir. Bunlara kıraat-ı seb'a denir. Bunlardan başka üç kıraat vechi de vardır ki, bunlarında tevatüren sübutuna âlimlerimizin ekserisi kail bulunmuştur.

Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *Metnu Tenkibül-usûl fî ilmi'l-usûl*, y.y, t.y, s.13.

7 Bk. Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi b. Ali, *Cem'u'l-cevâmi' fî ilmi usûl'l-fıkḥ*, t.lk. Abdulmünim Halil İbrahim, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, s. 21.

8 İbn Sübkî, *Men'ül-mevâni'an Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Saïd b. Ali Muhammed Humeyri, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1999, s. 350-351.

9 Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y, I, s. 45-46.

Bunlar ile kıraat vecihleri ona baliğ olur ki, mecmuuna kıraat-i aşere veya vücuh-ı aşere adı verilir.”¹⁰ der.

Osman Keskiöğlu (1989)¹¹ ve İsmail Cerrahoğlu¹² da yedi kıraati mütevatir olarak tanımlamıştır. Ahmet Cevdet Paşa (1312/1895) mütevatir kıraatleri meşhur kitaplara nispet ederek gruplandırdıktan sonra edâ keyfiyeti bakımından ihtilaflara dikkat çekmiş, bunların da mütevatir olduğunu beyan etmiştir.¹³ Elmalılı (1361/1942) da bu ayrıma işaret eden ancak edâ keyfiyetine dair farklılıkların da mütevatir olduğunu ifade eden isimlerdendir. Elmalılı, tefsirinde şöyle demektedir:

“Kıraat ya kelimenin harflerinin özellikleriyle ilgilidir. ملك-مالك, فأزلهما. Bu ilimde tevatür şarttır. Veya harflerin şekilleriyle yani harekeli ve sakin olmalarıyla ilgilidir. Etken-edilgen kipleri ile تعرف kelimesi ve üstün-esre ile أرجلكم kelimelerinde olduğu gibi. Bunlar sarf ve nahiv kaideleri ile bilinebilse de mana değişebileceğinden dolayı bunda da tevatür derecesinde bir cemaat tarafından rivayet edilmiş olması şartı vardır. Yahut yalnız med, sıla, ısmam, teshil, iklab, sekt, nakil gibi okuma ve tecvidle ilgilidir. Burada tevatür gerekli değildir diyenler olmuşsa da, âlimler bunların da mütevatirini, meşhurunu ve şâzzını göstermişlerdir.”¹⁴

Sahih kıraatlerin mütevatir olduğu görüşünün birçok âlim tarafından savunulduğu görülmektedir. Bu âlimlerin ekserisini usulcüler oluşturmaktadır. Bunda usulcülerin kıraatleri Kur'an'ın cüz'ü olarak görmesi ve Kur'an'ın bilgi değeriyle ilgilenmeleri etkili olmuştur. Kıraatçılardan da bu görüşte olanlar bulunsa da, önemli bazı isimlerin sened ve tarikleri gündeme getirerek mütevatir kıraat tanımlamasından kaçındıkları görülmektedir. Bu yaklaşımda

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi: Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Ankara, Diyanet İşleri Reisliği, 1955, s. 130-131.

¹¹ Osman Keskiöğlu, *Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: (Ulum-ı Kur'an)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, s. 158.

¹² Cerrahoğlu'nun, yedi kıraat imamının senedlerinin sahabeye dayanmasını tevatüre delil gösterdiği gözlenmektedir. Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1983, s. 102.

¹³ Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'an Tarihi = Hulasatül-beyan fı te'lifi'l-Kur'an*, trc. Ali Osman Yüksel, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1989, s. 124.

¹⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, sd. İsmail Karaçam, Emin Işık, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y, I, s. 21.

Kur'an-kıraat ayırımına giden kelami bakış açısı ve tevatürü isnad merkezli ele alan hadis ilminin etkin olduğu anlaşılmaktadır.

b. Kıraatler İttifak Edilen Noktalarda Mütevatirdir

Bu görüş kıraatleri yedi veya onlu sisteme tabi tutarak değerlendirmekten öte tariklerin üzerinde ittifak/ihtilaf ettiği noktalara göre sıhhatin tayinini amaçlamaktadır. Bu görüşü Ebû Şâme (665/1268) savunmaktadır. Ebû Şâme, tariklerin ittifak ettiği okuyuşların mütevatir olduğunu, tariklerin ihtilaf ettiği okuyuşlar için ise bunu söylemenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ebû Şâme *el-Mürşidül-Veciz*'inde şunları kaydetmiştir:

“Son dönem kurrâları ve onların dışındaki taklitçiler tarafından yedi kıraatin hepsinin mütevatir olduğu görüşü yayılmıştır. Yani bu yedi imamdan gelenlerin her birinin tevatür şartlarını haiz olduğu söylenmiştir ki, bu görüşe göre yedi kıraatin Allah katından indirildiğine inanmak vaciptir.

Bizim bu konudaki görüşümüz ise şöyledir: Evet, yedi kıraat mütevatirdir; fakat bunlar tariklerin ve bazı fırkaların şöhret bulup yaygınlaşmakla beraber herhangi bir aksi tavır olmaksızın rivayet ettikleri vecihlerdir. .

Yedi meşhur kıraat imamından naklolan yedi kıraat ikiye ayrılır. Bunlardan biri onlardan geldiğine icma edilip tariklerin ihtilaf etmediği vecihler, diğeri de bazı tariklerde o meşhur imamlara isnad edilmesi nefyedilen vecihlerdir. Kıraat sahasında eser veren âlimler bu hususta (vecihlerde) oldukça ihtilafa düşmüşlerdir. Onların kitaplarını karıştıran ve görüşlerine muttali olanlar söylediklerimizin doğruluğunu anlayacaklardır.”¹⁵

Başlarda bu görüş Zürkânî tarafından da savunulmuştur. Zürkânî, Ebû Said'in yedi kıraati inkâr edenin tekfir edileceğine dair görüşünün eleştirisini, yedi kıraat ile Kur'an arasında bir ayırma gidip Kur'an'ın tevatürlüğünün sabit oluşu, fakat yedi kıraatta mütevatir olmayan kısımların olabileceği üzerine kurmuştur.¹⁶ Bu söylem Ebû Şâme'nin görüşüyle aynı paralelliktedir. Zaten Zürkânî, Ebû Şâme'nin görüşünü çok beğendiğini açıkça ifade etmiştir. Ancak kitabının birinci baskısından sonra Ebû Şâme'ye ait olup tasvip ettiği tariklerin ittifak ettiği noktalardaki tevatürlüğün, doğruyu

¹⁵ Ebu Şâme Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidül-veciz*, haz. Tayyar Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sadır, 1975, s. 177.

¹⁶ Zürkânî, *Menabilül-irfan*, I, s. 428-429.

yansıtmadığına kail olmuştur. Neticede Zürkânî de, on kıraatin mütevatir olduğunu düşünenlere katılmıştır.¹⁷

Ebu Şâme'nin bahsi geçen görüşünü İbn Cezerî, *Müncidül-Mukriin* isimli eserinde sert bir şekilde eleştirmiştir. İbn Cezerî'ye göre, meşhur kıraat imamlarının senedleri her ne kadar ahad görünse de bu, kıraatlerin sadece mezkûr imamlar tarafından okunduğunu göstermez. Aksine her belde bu kıraatleri okuyan büyük topluluklar vardır. Böylece kıraatler tevatür derecesine ulaşır.¹⁸

c. Kıraatler Kıraat İmamlarından İtibaren Mütevatirdir

Bu görüş Ebû Şâme (665/1268), Tûfî (716/1316) ve Zerkeşî'ye (794/1392) aittir. Ebû Şâme, sahih, muteber ve üzerinde icmanın olduğu kıraatlerin yedi kıraat imamına dayandığını ve yedi kıraatin onlardan şöhret bulduğunu söylerken bu hususu dillendirmektedir.¹⁹ Tûfî ise, kıraatlerin tevatürlüğü konusunda çoğunluğun görüşünü benimsediğini söyledikten sonra, bu konuyu tartışmaya açmıştır. Uzatma ve konunun dışına çıkma korkusundan bu senedlere örnekler veremediğini, fakat bunların eserlerde mevcut olduğunu belirten Tûfî'nin diğer delili ise Furkan suresi konusunda Hz. Ömer ile Hişâm arasında meydana gelen tartışmadır. Ona göre, rivayetler tevatür derecesine ulaşsaydı hem bunu iki sahâbi de tevatüren bilir, hem de tevatüren bildiği konuda diğerine ihtilaf etmezdi.²⁰

Zerkeşî'nin “Doğrusu kıraatler yedi imamdan itibaren mütevatirdir. Kıraatlerin Peygamber Efendimizden itibaren tevatür olmasına gelince, bu nokta tartışma götürür. Çünkü bu imamların yedi kıraatta Hz. Peygamber'e dayanan senedleri kıraat kitaplarında mevcuttur. Bunlar bir râvinin diğerinden rivayeti olarak ahad rivayetlerdir ve her tabakada rivayet edenlerin yeter sayıda olması noktasında tevatür şartlarını tamamlamazlar. Bu, saha âlimlerinin kitaplarında görülebilecek bir husustur.” sözleriyle meseleyi oldukça açık bir dille izah etmiştir.²¹ Zerkeşî'nin görüşleri de, Tûfî ile aynı

¹⁷ Zürkânî, *Menabilül-irfan*, I, s. 431-432.

¹⁸ İbn Cezerî, *Müncidül-mukriin ve mürşidü't-tâlibin*, Suud, Darü'l-Âlemi'l-Fevâid, 1998, s. 186-212.

¹⁹ Ebu Şâme, *el-Mürşidül-veciz*, s. 173.

²⁰ Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi Tûfî, Şerhu muhtasari'r-ravza, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987, II, s. 23.

²¹ Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut, Darü'l-Marife, t.y, I, s. 319.

doğrultuda olup senedler üzerinde yoğunlaşmakta ve çıkış noktasını meşhur kitaplarda kayıt altına alınan imamların Hz. Peygambere ulaşan senedlerinin ahad olduğu, tevatürlüğün ancak bundan sonraki dönemler için söz konusu olabileceği teşkil etmektedir.

d. *Edâ Keyfiyeti Dışındaki Hususlar Mütevatirdir*

Kıraatlerin med, imâle gibi edâ yönü dışında mütevatir olduğunu savunan bu görüş, İbn Hâcib (646/1249) ve bazı usulcülere aittir.²² İbn Haldun (808/1406) da bu görüşün doğru olduğunu ifade etmiştir.²³ İbn Hâcib'in kanaatı ile ilgili Zerkeşi'nin (794/1392) söylediklerini burada zikretmek yerinde olacaktır:

"İbn Hâcib, yedi kıraat eda kabilinden olmayan hususlarda mütevatirdir, demiştir. Saptamasına med, imâle ve hemzenin tahfifini örnek vererek bunların mütevatir olmadığını kastetmiştir. Bu görüş zayıftır. Doğrusu ise, meddin ve imâlenin aralarında müşterek olan noktanın tevatüründe şüphe olmadığıdır. Aralarındaki müştereklik, meddin ve imâlenin mahiyetleri bakımından böyle isimlendirilmesidir. Kıraatçılar ise bu meddin miktarında ihtilaf etmişlerdir..."²⁴ Zerkeşi'nin de işaret ettiği mahiyet vurgusu ve müşterek nokta İbn Hâcib'in görüşüne yöneltilen itirazların merkezindedir. Mahiyet vurgusu, med ve imâle gibi usul kurallarının özünde mütevatir olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Yani bir dil kaidesi olarak usul kaidelerinin mütevatirliği ikrar edilmelidir. Müşterek nokta da, mahiyet vurgusuna yakın bir hüviyet arz etmektedir. Meddi ele alacak olursak medd-i tabii med kaidesinin müşterek noktasını ifade edecektir. Müşterek noktadan farklı miktarlardaki medde ise İbn Hâcib'in görüşü genel olarak kabul görmektedir.

22 Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar şerhi muhtasari İbni'l-Hacib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Mekke, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1986, s. 469; Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Babertî, *er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*, dirase ve tahkik Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2005, s. 474.

23 Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdüsselam Şeddadi, Dârülbeyzâ, Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005, II, s. 361.

24 Zerkeşi, *Burban*, I, s. 319. Ayrıca Bk. Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünunî'l-kıraat*, thk. es-Seyyid Osman, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1972, s. 79.

25 Örn. Bk. Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, s. 79.

2. Kıraatlerin Mütevatir Olmadığını Savunan Görüşler

a. *Kıraatler Sahibtir*

Bu görüş kıraatleri senedleri itibariyle değerlendirmeye tabi tutup senedlerinin tevatür şartlarını sağlamadığı gerekçesiyle kıraatta senedin sahih olmasıyla yetinileceğini iddia eden bir görüştür. Başlıca Savunucuları Mekki (437/1845), Ebû Şâme (665/1268) ve İbn Cezerî'dir. (833/1429)

Mekki, kıraat imamlarının yedi ile tahdid edilmesi sadedinde açıklamalar yaptıktan sonra, kıraatlerin seçiminde/sıhhat tespitlerinde kendisine dayanılacak kıstasları; “Bu konuda, esas alınacak olan şudur: Senedi sahih olan, Arapça dil kaidelerine uygun düşen ve lafzı mushaf hattına muvafakat sağlayan kıraatler hadiste belirtilen yedi kıraattandır... Kıraatleri kabulde dikkate alınması gereken kaide budur. Kabul edilen kıraatler ister yedi, isterse yedi bin kişiden olsun fark etmez.. (Önemli olan sayı değil, kıraatin belirtilen şartları ihtiva etmesidir.)” sözleriyle açıklar.”²⁶ Mekki'nin bu görüşünün bir benzeri Kevâşî'den (680/1280) de rivayet edilmiştir.²⁷

Ebu Şâme de, defaatle bu konuda tevatürün gerekmemeyip bir kıraatin sahih ve muteber sayılabilmesi için sahih ve şöhret bulmuş rivayetlerle gelmiş olmasını, mushafa uygunluğunu ve nakil-tevcih hususlarında dil bakımından yanlışlanamamasını yeterli bulmaktadır.²⁸

İbnü'l-Cezerî ise başlangıçta kıraatlerin mütevatir olduğu görüşünü savunmuştur. İbn Cezerî *Müncidü'l-Mukriin* adlı eserinde, “Arap dil kaidelerine mutlak olarak uyan, Hz. Osman Mushaflarından birine takdiren de olsa uyan ve nakli tevatüren gelen her bir kıraat mütevatir ve kesindir.” demiş;²⁹ tevatürü bir grubun diğer bir gruptan son halkaya kadar rivayet ettiği kesin ilim ifade eden bir olgu olarak açıklamış ve râvilerde sayı tayinine gitmemiştir. Ona göre, (o zamanda) işte bu üç şartı taşıyan kıraatler, insanların kabul edip almaya icma ettikleri kıraatlerdir.³⁰ İbn Cezerî, *en-Neşr* isimli eserinde ise, önce (sahih) kıraatlerin mütevatir olduğunu düşündüğünü, daha sonraları

26 Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekki b. Ebû Talib, *el-İbane an meani'l-kıraa*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Dârü'l-Me'mun li't-Türa, 1979, s. 67.

27 Bk. Zerkeşî, *Burhan*, I, s. 331.

28 Örn. Bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 145, 171, 173.

29 İbn Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, s. 43.

30 İbn Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, s. 44.

ise bu görüşün yanlışlığını anlayıp selef ve halef âlimlere uymanın gerekliliğine kanaat getirdiğini söylemektedir.³¹ İbn Cezerî, senedde sıhhat şartının temelleri ve tevatür şartının yanlışlığını ise şu sözleriyle izah etmektedir:

“Biz senedi sahih olan kaydı ile söz konusu kıraati son râvisine kadar adalet ve zabt sahibi bir kimsenin yine kendi şartlarını taşıyan diğer bir kimseden rivayet etmesini ve bu kıraatin mütehasıs âlimlerce meşhur olup onlarca yanlış ve şâz addedilmemesini kastediyoruz. Bazı son dönem âlimleri bu konuda tevatürü şart koşup senedin sıhhati ile yetinmemişlerdir. Ve iddialarına göre, Kur’an ancak tevatür ile sabit olur. Ahad rivayetlerle Kur’an’ın sabit olmayacağı açıktır. Ancak, tevatürün gerçekleşmesi durumunda zaten mushafa uygunluk ve dile muvafakat şartlarına ihtiyaç kalmaz. Çünkü üzerinde ihtilaf edilen kıraat rivayetlerinden Peygamberimizden tevatüren geldiği sabit olanları kabul etmek ve ister mushafın resmine uysun isterse uymasın Kur’an olduklarına inanmak vaciptir. Üzerinde ihtilaf vaki bulunan kıraatlerde tevatürü şart koşarsak, yedi kıraat imamı ve bunların dışındaki birçoğundan gelen kıraatlerin yok hükmünde olacağını kabul etmek zorunda kalırız.”³²

b. Kıraatler Ahaddir

Kıraatlerin ahad olduğu görüşü Mu‘tezile’ye ve Şia’dan bir guruba atfedilmiştir.³³ Bu görüşün temelinde klasik kıraat eserlerinde yer alan kıraat imamlarına ait senedlerin ahad yollarla gelmesinin yattığı anlaşılmaktadır. Çünkü tevatürde yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun nakli şarttır. Bu ise kıraat imamlarının senedlerinde gerçekleşmeyen bir durumdur.³⁴ Aslında bu görüş, kıraatlerin kârinin ichtihadı ve haber-i vâhid olarak nakli arasında kalmış bir görüştür de denilebilir.³⁵

³¹ İbn Cezerî, *Neşr*, I, s. 13.

³² İbn Cezerî, *Neşr*, I, s. 13.

³³ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kâsımî, *Mehasinü't-te'vil*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Dârü'l-Fıkr, 1978, I, s. 304; Bk. Mehmet Ünal, “Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia’nın Buna Bakışı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sayı: 3, s.89.

³⁴ Zerkeşî, *el-Babru'l-mubit fi usûl'l-fıkh*, haz. Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf veş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992, I, s. 467-469; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Riyad, Dârü'l-Fazile, 2000 s. 174.

³⁵ Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Hüi, *el-Beyân fi tefsiri'l-Kur'an: el-medhal ve fatihe'l-kitâb*, Beyrut, Dârü'z-Zehra, 1992, s. 123.

Kıraatlerin ahad olduğu görüşü -fıkıhçı bakış açısının tipik bir örneğini yansıtır şekilde- Kur'an'ın ancak sahih kıraatlerden biri ile okunacağı, bu kıraatin sübutunun da kat'î olması gerektiği, aksi takdirde kıraatin; dolayıyla da Kur'an'ın sübutunun tehlikeye gireceğinden dolayı eleştirilmiştir.³⁶

c. *Kıraatler İctihadidir*

Bazı âlimler, kıraatlerde dayanağın rivayet değil de, fasih kimselerin seçimi ve belîğ kimselerin icthadı çerçevesinde gelişen bir ihtiyar olduğu görüşündedirler. Bunların çoğunun dilci olduğu gözlemlenmektedir. Konu dil-kıraat ekseninde; dilin mi yoksa kıraatin mı asıl kabul edileceği üzerinde cereyan etmektedir ve dilcilerin dil konusundaki yetkinliklerinin etkisiyle kıraatleri dil zaviyesinden değerlendirdikleri görülmektedir.

Kıraatlerin gramer kurallarının tespitine dayanak teşkil edip/etmemesi konusunda, Basra ve Kûfe dil ekolleri farklı tavır sergilemişlerdir. Basra nahivcilerinin, kıraatleri ortaya koydukları kaidelerin tesisinde dayanak olarak kabul etmeleri nadirdir. Bu da, usul ve kıyas sistemleriyle uyuşan bazı kıraat vecihlerinde görülür. Basra dilcilerinin kıraatler konusunda gösterdikleri bu çekingenlik Kûfe ekolü dilcilerinde görülmez. Onlar kıraatleri, Hz. Peygambere ulaşan rivayet senedlerinin bulunması sebebiyle Arap şiir ve nesrinden daha kuvvetli delil ve dayanak, daha sağlam şahid ve hüccet olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan kıraatler, Kûfelilere göre Arap dilinin gramer kaidelerinin ve üslup şekillerinin tespit edilmesinde birinci derecede kaynak ve dayanak olmuştur. Bunun da ötesinde onların kıyas ve usullerinin kaynaklarının da kıraatler olduğu söylenebilir.³⁷

Kıraatlerin icthadiliği konusunda en çok gündeme gelen ve eleştirilen isimlerden biri Zemahşerî'dir. (538/1144) Onun dilcilerin koyduğu kurallara uymadığından bazı kıraatleri eleştirmekte aşırı gittiği görülmektedir.³⁸ Zemahşerî'nin Nisa suresi 4/1. ayetteki، الارحام lafzını mecrur okuyan

³⁶ Örn. Bk. Abdülhalim b. Muhammed el-Hadi Kabe, *el-Kırââtü'l-Kur'aniyye*, Beyrut, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999, s. 180.

³⁷ İsmail Durmuş, *"Arap Dili Lehçeleri Açısından Kıraatler"*, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, s. 448.

³⁸ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî İbn Aşur, *et-Tahrir vet'ten-vir*, Tunus, Daru Sahnun, 1997, I, s. 53.

Hamza'nın kıraatini eleştirmesi buna örnek olarak verilebilir.³⁹ Bu konuda Zerkeşi; (794/1392) kıraatlerin ictihadiliğini savunanları “Zemahşeri'nin de içlerinde bulunduğu bir grubun savunduklarının aksine kıraatler ictihadi değil tevkifidir. Onlar bu kıraatlerin fasih kimselerin seçimi ve belîğ kimselerin ictihadi ile oluştuğunu sanıyorlar...”⁴⁰ sözleriyle eleştirmiştir.

Kıraatlerin ictihadi oluşu ile ilgili, “Doğrusu bu yedi kıraat az veya çok kesinlikle vahiy mahsulü değildir. Bunları inkâr eden ne kâfir ne fasık ne de dininde ayıplanabilecek biridir. Bunlar kaynağı lehçe ve lehçe ihtilafları olan okumalardır. İnsanlar bu kıraatleri tartışabilir; bir kısmını inkâr, bir kısmını da kabul edebilir. Esasında böyle de yapmışlardır..” diyen Taha Hüseyin, (1393/1973) kıraat ihtilaflarını Kur'an'ın yazıldığı dönemdeki yazının yetersizliğine bağlayan Cevad Ali (1408/1987) gibi isimlerin yanında,⁴¹ Türk akademisyenlerden kıraatler arasında tercih yapılmasını kıraatlerin ilahi olmayacağına delil getiren Salih Akdemir⁴² ve Süleyman Ateş gibi isimler de bulunmaktadır. Süleyman Ateş yedi kıraat imamının kıraatlerinin tevatürlüğü noktasında, “Böylece tevatüren geldiği söylenen yedi kıraat Hz. Peygamber'den tevatüren nakledilmemiş, ancak nispet edildikleri imamlardan meşhur olmuştur. Bu kıraatler ancak Hz. Peygamber'den 1-2 asır sonra istihar etmiştir. Bu kıraat imamlarından, Hz. Peygamber'e kadar olan yol, tevatür değil, ahad yoludur. Bilindiği üzere ahad haberler kesinlik değil, zan ifade ederler. Bundan dolayı zanna dayalı olan bu kıraatlere dalmanın bir yararı yoktur. Çünkü bunlar, Kur'an'ın zabtı konusunda kuşku uyandırabilir.” derken, bu ifadelerden hemen sonra kıraatlerin neş'eti konusundaki görüşlerini daha net bir şekilde kaydetmiştir. Ona göre Hz. Osman'ın mushafı istinsah ettirmesi, ümmetin kıraat birliğini sağlamak içindir. Böylece diğer nüshalar yakılmış

39 Bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücubih't-te'vil*= *el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücubih't-te'vili*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, t.y, II, s. 6.

40 Zerkeşi, *Burhan*, I, s. 321.

41 Bu görüşler ve tenkidleri için Bk. Saîd Lebîb, *Cem'üs-savti'l-evvel li'l-Kur'an*= *el-Mushaf-ful-mürettel*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1978, s. 175 vd., 194-195 vd., 201 vd.; Musa Akpınar, *Kıraatlerin Tevatürü Meselesi*, Tez (Yüksek lisans), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993, s. 231-240. Ayrıca Bk. Ziya Şen, Şiânın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012, s. 179-181; Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Kasım b. Muhammed Neşşar, *el-Büdü'rü'z-zâhire fi'l-kirââti'l-aşri'l-mütevâtire*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 2000, I, s. 13-20.

42 Bk. Salih Akdemir, “Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi”, *I. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan*, Ankara, 1994, s. 73.

ve ümmet Kureyş lehçesinde birleştirilmek istenmiştir. Kıraat ihtilaflarının neden kaynaklandığı Ateş tarafından şu ifadeler ile açıklanmaktadır:

“Daha sonra çıkan bazı okuyuş farklılıkları, Arap yazısının ve gramerinin gelişmesinin doğal bir sonucudur. Çünkü ilk Arap yazısı bütün sesleri ifadeye yeterli değildi. Daha sonra Arap yazısı geliştirildi ve gramer kuralları tespit edildi. Kelimelerin doğru okunuşunu sağlamak üzere nokta ve hareke geliştirildi ve Kur'an Âsım kıraatine göre teşkil edildi. Müslümanların bu kıraatte birleşmeleri gerekir.”⁴³

II. TEVATÜR NAZARİYESİ VE KIRAATLERİN TEVATÜRLÜĞÜ

Kelam ilminin tevatürü bilgi teorisi üzerine bina edilmiştir. Yani bir kelamcı tevatürü incelerken kendisiyle bilginin meydana geldiği unsurlardan biri olarak haberi ele alır ve bu haberin epistemolojik değerini sorgular. Onun için önemli olan haberin kesin bilgi veya zan ifade ettiğidir. Bu sorgulama olgu merkezli olup haberin yalanlanamayacak derecede yakîn meydana getirmesi, neredeyse diğer şartların oluştuğunu göstermektedir. Râvilerinde adalet ve İslam şartı aranmaz.⁴⁴ Eğer muhatapta sorgusuz sualsiz; yani zorunlu olarak bilgi oluşmuyorsa burada bilginin epistemolojik değeri yeniden gözden geçirilmelidir.

Haberin mutlak manadaki değeri ile Peygamberimizden gelen haberin sıhhati ikilemi kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili tartışmaların merkezinde durmaktadır. Bunlardan birincisi kelamcının, ikincisi ise hadisçinin sahasına girmektedir. Yoksa hadisçi epistemolojik değeri bakımından mütevatirle ilgilenmez. Hatta başlangıçta tevatür terimi hadisçinin araştırma alanına girmemektedir.⁴⁵ İbn Hacer'e (852/1449) kadar hadis ilminde ıstılahi manada ele alınmadığı söylenen tevatürün daha önce Hatib el-Bağdâdi (463/1071)

⁴³ Süleyman Ateş, “Kıraatlerde Tevatür Meselesi”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, s. 331.

⁴⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, Mürecaa: İbrahim Medkur, y.y, t.y, XV, s. 333; Zerkeşi, *el-Babru'l-mubıt*, IV, s. 234; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-İrşad ila kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 1950, s. 416.

⁴⁵ Bk. Ebü Amr Takiyyüddin Osman B. Salâhuddin Abdurrahman b. Musa Şehrezûri İbn Salah, *Ulumü'l-hadis = Mukaddimetü İbni's-Salah*, thk. Nureddin İtr, Dimaşk, Dharü'l-Fikr, 2008, s. 267.

tarafından kullanımı da İbn Salah (643/1245) tarafından saha dışına çıkmakla eleştirilmiştir.⁴⁶

İbn Hacer sonrasında,⁴⁷ tevatür kavramı kelim ilmindeki kullanımından farklı bir bağlamda ele alınmaya başlanmıştır. Kelam ilminin râvilerinin aralarında ittisal/sened olmaksızın geldiği hâliyle ele aldığı mütevatir haber⁴⁸ için artık hadis ilminde senedin tevatürlüğü araştırmıştır.⁴⁹ Râvilerinde iman, adalet, zabt gibi şartların aranmadığı mütevatir haber kelim ilminden hadis ilmine intikal edince; râviler cerh-tadile tabi tutulmuş, kâfirlerden hadis alınamayacağı belirtilmiştir.⁵⁰

Aksi takdirde, yukarıda özetlediğimiz bilgi teorisi çerçevesinde epistemolojik sorgulamaya tabi tutulan bir kavramın senedde sıhhatin tespiti için kullanılması İslami ilimler şemsiyesi altında metodik problemlere kapı aralayacaktır. Nitekim olgular da, kavramın tartışıldığı bağlamlar da farklıdır. Bu karışıklığın mütevatir olmayanlar ve sahih olmayanlar için iz düşümü de göz ardı edilmemelidir. Mütevatir olanların da bilgi ifade etmede aralarındaki farklılıklar bilgi teorisi bağlamından kopuk bir şekilde değerlendirildiğinde -bilginin muhatabı açısından taşıdığı farklı anlamlar göz önünde bulundurulunca- bir hadisçi için tamamen farklı bir hüviyet gösterebileceği de düşünülmelidir.

Kelam ilminde kati ve zaruri bilgi ifade eden tevatürün oluşması için ileri sürülen şartlar üç tanedir. Bu şartlar aynı zamanda haberle gelen bilginin bağlayıcılığı hususunda belirleyici bir rol üstlenmektedir. Çoğunluğa göre başlıca üç şarttan bahsedilebilir. Bu şartlardan biri istivadır. İstiva, haberi rivayet edenlerin bütün tabakalarında yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak sayıda olmalarını ifade etmektedir.⁵¹ Eğer bazı devirlerde yalan üzere birleşmeleri mümkün olacak bir sayıya düşerlerse bu haber zaruri ilim ifade

⁴⁶ Bk. İbn Salah, *Ulumü'l-hadis*, s. 267.

⁴⁷ Bk. Hüseyin Hansu, *Mütevatir haber: bilgi değeri ve İslam düşüncesindeki yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, 2008, s. 152.

⁴⁸ Bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsul fi ilmi usulî'l-fıkḥ*, Taha Cabir Feyyaz Alvani, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992, IV, s. 227.

⁴⁹ Hansu, *Mütevatir Haber*, s. 155-156.

⁵⁰ Kâsımî, *Kavaidü't-tabdis min fünuni mustalahi'l-hadis*, thk. Muhammed Behce Baytar, Dımaşk, Mektebü'n-Neşri'l-Arabi, 1925, s.152; Hansu, *Mütevatir Haber*, s. 156.

⁵¹ Burada şunu ifade edelim. Haberin râvileri bir tabaka (taraf) veya iki tabaka da olabilir. Bu durumda orta tabaka olmadığından tevatürün şartları sadece bir veya iki tabakada aranır. Bk. Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *Nefaisü'l-usul fi*

etmez. Zaruri ilim için rivayet tabakaların hepsinde istiva şarttır.⁵² İstivadan kastedilen mana ise, aynı tabakaların hepsinin aynı sayıda olması değil de, yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak çoklukta olmalarıdır.⁵³

Bir diğer şart olan istinad, haberin nazar ve istidlalle elde edilmeyip haberi nakleden kimselerin bunu görme ve işitme gibi bir duyuya dayanarak bilmelerinin gerekliliğini ifade etmektedir. Çünkü ancak bu yolla zaruri bilgi oluşur.⁵⁴ Aksi hâlde meydana gelecek bilgi aklın sahasına girecektir ki, bu da bilginin istidlal ve nazarla elde edildiğini gösterir. İstidlalle oluşacak bilgi ise zaruri değildir.

Kıraatlerde tevatür şartını ilgilendiren ve konumuz açısından belirleyici olan şart ise yeter sayı şartıdır. Nitekim mütevatir haber tarifinde öne çıkan ilk unsur, haberin kesin ve zorunlu bilgi ifade etmesidir. Bu bilginin oluşmasında haberi aktaranların sayısı oldukça önemlidir. Bunun için de haberin, uydurulma ihtimalini ortadan kaldıracak sayıda râviler tarafından rivayet edilmesi gerekmektedir.⁵⁵ Bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak detaylar konusunda farklı görüşlerin varlığı bilinmektedir. Çoğunluğun görüşü, bir habere mütevatir denilebilmesi için gerekli olan en az râvi sayısının belirli bir sayıya hasredilmemesi doğrudur. Nitekim âlimlerin çoğu zaruri bilgi sağlayan haberi mütevatir addedmişler; dolayısıyla tevatürde haber verenlerin sayısını değil, bilginin gerçekleşmiş olmasını esas almış ve tevatür için muayyen bir sayı bulunmadığını belirtmişlerdir.⁵⁶

Bununla birlikte tevatürde yeter sayının belirlenmesinde genel ayırımlara gidildiği de görülmektedir. Örneğin Gazzâlî (505/1111) ve İbnü'l-Esir (606/1210) bu sayıyı nâkıs, kâmil ve zâid olmak üzere üç maddede değerlendirmiştir. Nâkıs ilim ifade etmezken, zâidin bir kısmıyla ilim meydana

serhi'l-Mahsul, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mekke, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1995, VI, s. 2854.

52 Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir el-Bağdadi, *Usulü'd-din*, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002, s. 35-36; Cüveynî, *İrşad*, s. 415.

53 Tahir ed-Dîmeşki el-Cezâiri, *Tevcihü'n-nazar ila usulî'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Gude, Beyrut, el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995, I, s. 110.

54 Bk. Gazzâlî, *Müstesfa*, II, s. 138; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim el-Âmidî, *Ebkarü'l-efkar fi usulî'd-din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2002, I, s. 80.

55 Bk. Hansu, *Mütevatir Haber*, s.91.

56 Apaydın, Yunus, "Mütevatir", *DİA*, XXXII, s. 209.

gelir ve ilmin meydana geldiği kısımdan çoğu fazlalık olarak kalır. Bu sayı-
lanlardan kendisi ile ilmin meydana geldiği en az sayı kâmil olanıdır. Ancak
bu sayıyı biz bilemeyiz. Burada dikkat edilmesi gereken husus; bizim zaruri
bilginin oluşması ile kemal sayısını bilebileceğimizdir; yoksa kemal sayısı
ile ilmin oluştuğuna delil getiremeyiz. Sonra, bu sayı hangi olay veya hangi
şahıs hakkında olursa olsun -karinelerden hâli olmak şartı ile- onu duyan
her kişi için ilim ifade eder.⁵⁷

Mütevâtir haberde râvilerin sayılamayacak kadar çok olması şartı
koşulduğu söylenece de,⁵⁸ bu şartın sadece bir görüş olduğu; çoğunluğun
kanaatine göre, bunun tevatürün gerçekleşmesi için bir şart olarak değer-
lendirilemeyeceği belirtilmiştir. Nitekim bir camide olan olayı o camiden
çıkan cemaatin haber vermesi ile ilim meydana gelir.⁵⁹ Her hâlükârda ister
bu râviler sayılamayacak kadar çok olsun ister olmasın, değişmeyen gerçek;
tevatürde haberin bizzat kendisi ile ilmin meydana gelmesidir.⁶⁰ Dolayısıyla
mütevâtir haberde dikkate alınması gereken esas, zaruri bilginin oluşmasıdır;
yoksa tevatürün varlığı belirli bir sayıdaki râvinin rivayetine bağlı değildir.⁶¹
Çünkü tevatür aynen tecrübelerde olduğu gibi her bir defasında zannın
kuvvetlenmesi ile yakın bilgi seviyesine çıkar.⁶²

Mütevâtir haber yeter sayısı için 4, 5, 10, 12, 20, 40, 70, 300 gibi rakamlar
ayet ve hadislerden istinbat edilerek tespit edilmeye çalışılmıştır.⁶³ Ancak
burada önemli olan kişinin vicdanında bu bilginin doğruluğuna dair bir

57 Gazzâlî, *Müstesfa*, II, s. 141; Ebü's-Saadat Mevdüddin Mübarek b. Muhammed İbn Esir, *Câmiü'l-usul min ehâdisi'r-Resul*, thk. Abdülkadir Arnaut, Beyrut, Dârü'l-Fikir, 1970, I, s. 122.

58 Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *Zaferü'l-emani fî muhta-sari'l-Cürcani*, thk. Takıyyüddin Nedvi, y.y, Merkezu Cum'ati'l-Macid, 1995, s. 41.

59 İbn Fırışte İzzeddin Abdülatif b. Abdilaziz Rumi İbn Melek, Şerhu Menari'l-envar, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y, s. 206.

60 Leknevî, *Zaferü'l-emani*, s. 41.

61 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit*, IV, s. 232; Leknevî, *Zaferü'l-emani*, s. 42.

62 Gazzâlî, *Müstesfa*, I, s. 144.

63 Bk. Râzî, *Mahsul*, IV, s. 265-267; Leknevî, *Zaferü'l-emani*, s. 40. Ayrıca Bk. Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahirî İbn Hazm, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Dârü'l-Âfâk el-Cedide, t.y, I, s. 104-105; Ebü'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali İbn Berhan el-Bağdadi, *el-Vüsul ile'l-usul*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebü Zenid, Riyad Dârü'l-Maârif, 1983, I, s. 147-150.

kanaatin oluşmasıdır.⁶⁴ Dolayısıyla sayıca çok bir topluluğun rivayeti kesinlik ifade etmezse buna tevatür denmezken, az bir topluluğun zaruri ilim oluşturan rivayeti mütevatirdir.⁶⁵ Yeter sayının en az miktarı hususunda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığı da ifade edilmiştir. Bu Allah'ın bilebileceği bir durumdur. Ancak bu sayıyı bilmemiz gerekseydi, şöyle bir yolun izlenebileceği söylenmiştir. Diyelim ki, çarşıda bir adam öldü. Bu adamın öldüğünü gören bir grup olay mahalinden ayrılıp bizim yanımıza gelse ve bu hadiseyi bize haber verse, haber veren ilk kişi zannımızı harekete geçirir. Diğerleri daha da kuvvetlendirir ve bu böylece artar. Kişi eğer kendisinde şüpheye mahal vermeyek bir bilginin oluştuğu anı ve bu andaki râvi sayısını tespit edebilirse, işte o zaman yeter sayıyı tespit edebilir. Ancak, bu son derece zordur.⁶⁶

Konumuz açısından oldukça önemli olan yeter sayı şartında karineler de, râvi işlevi görebilir. sayıca az bir topluluğun karinesiz tasdik ifade etmeyen bir sözü karine ile bu vasfı kazanabilir. Bu, beş altı kişinin bir insanın öldüğünü haber vermesine benzer. Bu kişilerin doğruluğu ile ilim meydana gelmez. Ancak adamın öldüğü evden, yaşça büyük itibarlı ve mevki sahibi olan babası başı ayağı çıplak, elbisesi yırtık perişan bir hâlde kendini şamarlayarak çıksa onun bu hâli haberin bilgi ifade etmesi için kalan sayının yerine geçer.⁶⁷

III. İBN CEZERÎ'NİN KIRAATLERİN TEVATÜRLÜĞÜ İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜNÜN TEMELLENDİRİLMESİ

İbn Cezerî'nin önce kıraatlerin mütevatir senedle geldiğini savunduğu, daha sonra ise bu görüşünden dönüp kıraatlerin sahih senedle geldiğini söylediğini daha önce de ifade etmiştik. İbn Cezerî, *en-Neşr*'inde daha önceki görüşünden vazgeçme sebebi olarak iki husustan bahsetmektedir. Bunlardan birisi, mütevatir senedle gelen bir kıraat için Arap dil kavaidine uygunluk ve Mushaf hattına muvafakat şartlarını aramanın mümkün olmayışıdır. Çünkü mütevatir senedle gelen bir kıraat ile kesin bilgi oluşmaktadır ve bu kıraatin kabul edilmesi bir gerekliliktir. Böyle bir kıraati ayrıca dil kavaidine tashih ettirmek doğru değildir. İkinci husus ise, kıraatlerde tevatür şartının koşulması

⁶⁴ Râzî, *Mahsul*, IV, s. 267.

⁶⁵ Leknevî, *Zaferû'l-emani*, s. 42.

⁶⁶ İbnü'l-Esir, *Câmiül-usul*, I, s. 123. Ayrıca Bk. Bağdadi, *Usulü'd-din*, s. 37; Gazzâlî, *Müstesfa*, I, s. 135.

⁶⁷ Gazzâlî, *Müstesfa*, II, s. 145.

durumunda yedi meşhur kıraat imamından nakledilen ve üzerinde okuma ihtilafı bulunan birçok kıraatin yok sayılacağıdır.

Kıraatlerin mütevatir sened ile geldiği söylendiğinde başka bir şarta gerek kalmayacağı açıktır. Çünkü mütevatir haber kat'î ve zaruri bilgi kaynağıdır. Hz. Peygamber'den bu şekilde gelen bir haberin kabul edilmesinde sadece haber yeterlidir. Yedi kıraat imamından nakledilen ve üzerinde okuma ihtilafı bulunan kelimeler ile herkes tarafından aynı şekilde okunan kelimelerin bilgi değerleri (ihtilaf bağlamında) -başlangıçta- eşit değildir. Üzerinde ihtilaf bulunmayan kelimelerin tevatür sübut bulduğu söylendiğinde farklı şekillerde okunan kelimelerin tevatür derecesine ulaşmadığı da kabul edilmiş demektir. Senedde tevatürün şart koşulması ise tevatür derecesine ulaşmayan kıraatlerin Kur'an'dan olmadığı sonucunu beraberinde getirmektedir. Hâlbuki İbn Cezerî bu hususları gündeme getirirken ne mütevatir senedi varsayıp diğer iki şartı ötelemek istemiştir, ne de yedi kıraatin Kur'an'dan olmadığını ifade etmiştir.

İbn Cezerî'nin kıraatlerde tevatürü şart olmaktan çıkarırken Kur'an-kıraat özdeşliğini temelden sarsacak bir iddia da ortaya atmamaktadır. Aksine O, Kur'an-kıraat özdeşliği noktasında daha önce Zerkeşî tarafından ortaya atılan ve birçok isim tarafından benimsenen meşhur ayrımı çok daha sağlam ve ilmi bir düzeye oturtmuştur. Zerkeşî meşhur ayrımında "Kur'an ve kıraatler farklı hakikatlardır. Kur'an Hz. Peygambere beyan ve icaz için indirilmiş vahiy; kıraatler ise bu vahye ait lafızların harflerindeki yazım veya tahfif-teskil gibi okunma keyfiyetlerindeki ihtilaflarıdır."⁶⁸ demektir. Anlaşıldığı kadarıyla bu ayrım bazı sahih kıraatleri eleştiren âlimlerin tekfir edilme gerekliliğine bir çözüm getirmektedir. Başka bir deyişle Zerkeşî bu ayrımla kıraati inkârın Kur'an'ı inkâr demek olmadığını söylemekte, ya da bunu söylemek isteyenlere önemli bir argüman sunmaktadır. Ne var ki, Zerkeşî'nin ayrımında karşılaştırılan unsurlar iki mahiyet değildir. Bu ayrımda Kur'an makrû manasında, kıraat ise mastar manasında bir eylem olarak ele alınmaktadır. Sonuçta bu tespiti bakarak -örneğin- Verş rivayeti üzere okumanın değil okunanın Kur'an olup olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

İbn Cezerî'nin tevatür nazariyesinde kıraatlerin mütevatir olmadığı, dolayısıyla Kur'an'dan sayılamayacağı değil, kıraatlerde tevatürlüğün gerçekleşme süreci ve şartlarına dair çok önemli tespitler yapılmaktadır. Bu nazariye

68 Zerkeşî, Burhan, I, s. 396.

kelam ilminin bilgi felsefesinden hareket etmekte, usul ilminin verilerini kullanmakta ve şer'î delillerin ilk kaynağı olan kitabı tahdid etmektedir. Haberin kişide kat'î bilgi oluşturma süreci dikkate alındığında, tekerrür eden işitmenin yanında hâlin karinesinin de râvi işlevi göreceği daha önce işaret ettiğimiz hususlardandı. İbn Cezerî'nin nazariyesinde sahih senedle gelen kıraat rivayetlerine dil ve mushafa uygunluk karinelerinin eklenmesiyle bu rivayetler bilgi seviyesi bakımından mütevatir haber konumunu yükselmektedir ve Kur'an addedilmektedir. Şu hâlde, birer karine mesabesinde olan dil ve mushafa uygunluk kriterleri olmaksızın bu rivayetler tevatür derecesinde olmadığından sahih kıraat eleştirileri yapan dilci ve kıraatçilerin tekfir edilmesinin gerekli olduğunu söylemek de oldukça zordur. Nitekim bu âlimler yaptıkları eleştirilerde meseleye karineler cihetinden yaklaşmakta, rivayetler en azından bu kişilerde kati ve zaruri bir seviyeye ulaşmamaktadır.

İbn Cezerî'nin kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili görüşlerinde kelam ilminin bilgi felsefesinin; özellikle tevatürün şartlarından yeter sayının etkin olduğu görülmektedir. Bilgi derecesi bakımından üzerinde ihtilaf olan-olmayan kelimeler karşılaştırmasında bu husus görülmektedir. İbn Cezerî, sahih senedin yanında karinenin üstlendiği görev noktasında da yine kelamî-usulî öncül-lerden hareket etmektedir. Bu nazariyenin sahih kıraat eleştirileri meselesine Kur'an-kıraat ayrımının başaramadığı bir katkıyı sunmasında meselenin özüne inmesinin ve bu çok yönlü bakış açısının önemli bir katkısı vardır.

Usulcüler açısından Kur'an'ın tanımını edille-i şer'iyyenin ilk kaynağının tahdid edilmesi manasına gelmektedir. Bu tanımlarda yer alan "el-menkûl ileyna bi't-tevâtür" veya "el-menkûl ileyna bi'l-ahrufis-seb'a" gibi kayıtlar Kur'an metninin sınırlarını çizmeye dönüktür. Nitekim usulcülere göre kıraatler Kur'an'ın ba'zıdır. Kur'an'ın naklinde tevatür şarttır. Kıraatlerin naklinde tevatürün şart koşulmaması ise bu açıdan problem teşkil etmektedir. Nitekim üzerinde kıraat ihtilafı bulunan kelimelerde tercih yapıp bu mütevatirdir, diğeri değildir demek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla kendisinde tevatür şart koşulmayan kıraatlerin "tevatüren nakledilen" kaydı ile tarif edilen Kur'an'dan sayılmayacakları açıktır. İbn Cezerî'nin nazariyesi bu noktada usulcülerin Kur'an tanımları ile kıraatlerin tevatürü noktasındaki tartışmalara oldukça yerinde bir çözüm önerisi getirdiği görülmektedir. Bu nazariyede sahih senedin yanında dil ve mushafa uygunluk kriterlerinin karine işlevi görmesi ile sahih kıraatler tevatür derecesinde Kur'an'ın ba'zı olmaktadır.

SONUÇ

Kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili görüşlerin çokluğu genellikle tevatür teorisindeki kabullerden kaynaklanmaktadır. Aslında bilgi felsefesi ile alakalı olan ve bu yönüyle kelim ilminin mesailinden olan bu teorisinin süreç içerisinde hadis sahasına intikal etmesi; bunun sonucunda da teorisinin mahiyetinde ve şartlarında görülen değişiklikler kıraatlerin tevatürü ile ilgili görüşlere de aksetmiştir. Mutlak olarak kıraatleri mütevatir addedenlerin yanında isnad, rivayetlerin sıhhat kriterleri ve kıraatlerin Kur'an karşısındaki konumunu gündeme getirip kıraatlerin belirli kısımlarının mütevatir olduğunu ya da kıraatlerin mütevatir olmadığını söyleyenler olmuştur.

Kıraat ilminin en parlak simalarından biri olan İbn Cezerî'nin, kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili görüşünden vazgeçmesi dikkatleri celbetmektedir. İbn Cezerî'nin yanlış değerlendirilmeye müsait olan görüşleri titiz bir şekilde analiz edildiğinde, onun bu görüşünde ne denli isabetli ve derin bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Aslında Mekki ve Ebû Şâme gibi dil ve mushafa uygunluk kriterlerini ilk defa gündeme getiren isimlere bakıldığında bunların kıraatlerde tevatürü değil sıhhati şart koştukları görülmektedir. Daha sonraları senedde tevatürlüğü şart koşan isimler tarafından da kullanılan bu kriterlerin mütevatir sened ile yan yana kullanamayacağını dillendiren İbn Cezerî, mütevatir sened yerine sahih sened ve diğer iki kriterin birlikteliği sonucunda ulaşılan ve kat'î bilgi ifade eden kıraatlerden bahsetmektedir.

İbn Cezerî bu nazariye ile sahih kıraat eleştirilerini yapanların itikadi durumu, Kur'an-kıraat özdeşliği ve kıraatlerin kabul şartları gibi birçok meseleye açılım getirmiştir. Bu nazariyenin kıraatlerin kelim ve usul ilmine yansıyan meselelerine dair önemli çıktıları da bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'an Tarihi = Hulasatü'l-beyan fî te'lifi'l-Kur'an*, trc. Ali Osman Yüksel, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.

Akdemir, Salih, "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi", *I. Kur'an Sempozyumu 1-3 Nisan*, Ankara, 1994.

Akpınar, Musa, *Kıraatlerin Tevatürü Meselesi*, Tez (Yüksek lisans), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.

Alaüddin el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz, *Keşfü'l-esrar an Usûli Fahrülislam el-Pezdevî*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.

- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkârü'l-efkar fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2002.
- Apaydın, Yunus, "Mütevâtir", Dia, c.XXXII, s. 208.
- Ateş, Süleyman, "Kıraatlerde Tevatür Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002.
- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*, dirase ve tahkik Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömeri, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, *Usulü'd-din*, thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi: Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Ankara, Diyanet İşleri Reisliği, 1955.
- Ca'beri, Ebû İshak Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. İbrâhim b. Halil, *el-Cüz'ül-evvel min Kenzül-meani fi şerhi birzi'l-emani ve vecih't-tehani*, Rabat, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 1998.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1983.
- Cezâirî, Tahir ed-Dimeşkî, *Tevcibü'n-nazar ila usuli'l-eser*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut, el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *el-İrşad ila kavâtin'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fikih*, thk. Halil Muhyiddin Meys, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfû fudalâi'l-beşer bi'l-kıraati'l-erbaate aşer*, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Durmuş, İsmail, "Arap Dili Lehçeleri Açısından Kıraatler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002.
- Ebu Şâme, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidü'l-veciz*, haz. Tayyar Altıkulaç, Beyrut, Dâru Sadır, 1975.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, sdl. İsmail Karaçam, Emin Işık, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl*, drs. ve thk. Hamza b. Zühayr Hafız, Cidde, eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, t.y.
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir haber: bilgi değeri ve İslam düşüncesindeki yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, 2008.
- Hûî, Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim, *el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'an: el-medhal ve fatihe'l-kitâb*, Beyrut, Dârü'z-Zehra, 1992.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusî, et-Tahrir vet'-tenvir, Tunus, Daru Sahnun, 1997.
- İbn Berhan el-Bağdadi, Ebü'l-Feth b. Burhan Ahmed b. Ali, *el-Vüsul ile'l-usul*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Riyad Dârü'l-Maârif, 1983.
- İbn Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
-, *Müncidül-mukriîn ve mürşidüt-tâlibîn*, Suud, Darü'l-Âlemi'l-Fevâid, 1998.
- İbn Esir, Ebû's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *Câmiü'l-usul min ehâdisi'r-Resul*, thk. Abdülkadir Arnaut, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1970.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Abdüsselam Şeddadi, Dârülbeyzâ, Beytü'l-Fünun ve'l-Ulum ve'l-Adab, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî, *el-İhkam fî usûli'l-abkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Dârü'l-Âfâk el-Cedide, t.y.
- İbn Melek, İbn Firişte İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz Rumi, Şerhu Menari'l-envar, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed el-Mansur, *el-İntisaf mine'l-Keşşaf (Keşşaf Tefsiri Zeyli)*, Riyad, Mektebetü'l-Abikan, 1998.
- Ebu Amr Takiyyüddin Osman B. Salâhuddin Abdurrahman b. Musa Şehrezûrî İbn Salah, *Ulumü'l-hadis = Mukaddimetü İbni's-Salah*, thk. Nureddin Itr, Dımaşk, Dharü'l-Fikr, 2008.
- İbn Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi b. Ali, *Cem'u'l-cevâmi' fi ilmi usûli'l-fıkḥ*, tlk. Abdülmünim Halil İbrahim, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
-, *Men'ül-mevani' an Cem'i'l-cevami'*, thk. Saîd b. Ali Muhammed Humeyri, Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1999.

- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Beyân-
nül-muhtasar şerhi muhtasarı İbni'l-Hacib*, thk. Muhammed Mazhar Beka,
Mekke, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1986.
- Ka'be, Abdülhalim b. Muhammed el-Hadi, *el-Kırââtü'l-Kur'aniyye*, Beyrut, Da-
rû'l-Garbi'l-İslamî, 1999.
- Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed
Kasım, Mürecaa: İbrahim Medkur, y.y, t.y.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Nefaisül-usul fi
şerhi'l-Mahsul*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz,
Mekke, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1995.
- Kâsımî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saïd Cemaleddin, *Kavaidü't-tahdis
min fûnuni mustalahi'l-hadis*, thk. Muhammed Behce Baytar, Dımaşk, Mek-
tebü'n-Neşri'l-Arabi, 1925.
-, *Mehasinüt-te'vil*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, Dârü'l-Fikr,
1978.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *Letâifü'l-işârât li-fû-
nuni'l-kıraat*, thk. es-Seyyid Osman, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1972.
- Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: (Ulum-ı Kur'an)*,
Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Zaferül-emani fi
muhtasari'l-Cürçani*, thk. Takıyyüddin Nedvi, y.y, Merkezi Cum'atı'l-Macid,
1995.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebû Talib, *el-İbane
an meani'l-kıraa*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, Dâ-
rû'l-Me'mun li't-Türas, 1979.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Menar[ül-en-
var]*, İstanbul, el-Matbaatü'l-Mirkat, t.y.
- Neşşar, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Kasım b. Muhammed, *el-Büdürü'z-zâhire
fi'l-kırââtü'l-aşri'l-mütevâtire*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed
Abdülmevcud, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 2000.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Mahsul fi ilmi
usuli'l-fıkḥ*, Taha Cabir Feyyaz Alvani, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992.

- Saîd, Abdülazîz b. Abdurrahman, İbn Kudame ve âsâruhü'l-usûliyye, Riyad, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1987.
- Saîd Lebîb, *Cem'üs-savti'l-evvel li'l-Kur'ân=el-Mushafü'l-mürettel*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1978.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temîmî Mervezî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed, y.y, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlû's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefa Efgani, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şen, Ziya, Şiânın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *İrşadü'l-fuhûl ila tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, Riyad, Dârü'l-Fazile, 2000.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Metnu Tenkihü'l-usûl fi ilmi'l-usûl*, y.y, t.y.
- Tûfî, Ebü'r-Rebi' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavi, Şerhu muhtasari'r-ravza, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Ünal, Mehmet, "Kıraat Kriterleri Bağlamında Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2011, c. VIII, sayı: 3.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunü'l-ekavil fi vücubi't-te'vil= el-Keşşaf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücubi't-te'vili*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, t.y.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Babrü'l-muhit fi usûli'l-fıkıh*, haz. Abdülkadir Abdullah Ani, Kuveyt, Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992.
-, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut, Darü'l-Marife, t.y.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menabilü'l-irfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, Dârü İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y, I, s. 428.

“MÜTEVATİR NAKİLDEN SAHİH SENEDE BİR İSPAT NAZARİYESİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Dr. Öğr. Üyesi Osman BAYRAKTUTAN*

Muhterem Hazırın

Müzakereye başlamadan önce Diyanet İşleri Başkanlığımızın Kıraat ilmine yaptığı çok ama çok önemli katkılarından ötürü bu Sempozyum’un düzenlenmesinde ve icra edilmesinde emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bu minvaldeki çalışmaların devam ettirilmesinin kıraat ilmi disiplininin gelişmesi ve hak ettiği yeri alması açısından da büyük öneme haiz olduğunu düşünüyoruz. Muhammed İsa Yüksek Hocamızın tebliğini hep beraber dinledik. Öncelikle hocamıza bu emeğinden ve çabasından ötürü teşekkürlerimizi sunuyoruz. Hocamızın konusu kıraat ilminin çetrefilli konularından biri olarak göze çarpmaktadır. Hocamızın kendi doktora tezinden istifade ederek hazırlamış olduğu bu tebliği hem kendi doktora tezinden okuma fırsatımız oldu, hem de burada sizlerin huzurunda sunduğu tebliğden istifade ederek birkaç başlık altında değerlendirmeye çalışacağız. Bunlar;

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

1. **Sistematiik Açıdan:** Söz konusu çalışma sistematiik açıdan ciddi anlamda sıkıntılıdır. Hocamızın tebliğini, bu sempozyumun önemli konu başlıklarından biri olan “İbnü’l-Cezeri’nin Kıraatlerdeki Tevatür Konusuna Yaklaşımı” bağlamında hazırlandığı anlaşılmaktadır. Fakat tebliğ incelendi-

* İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir/Kırâat Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ğinde de görülmüştür ki, sayın Yüksek İbnü'l-Cezerî'nin kıraatlerdeki tevatür olgusu yaklaşımına sadece iki sayfa ayırmıştır. Müellif tebliğini kısa bir girişin ardından, aşağıdaki ana başlıklar çerçevesinde sunmaya çalışmıştır. Bunlar;

1. Kıraatlerin Tevatürlüğü ile İlgili Görüşler

Kıraatlerin Mütevatir Olduğunu Savunan Görüşler

- *Kıraatler İttifak Edilen Noktalarda Mütevatirdir*
- *Kıraatler Kıraat İmamlarından İtibaren Mütevatirdir*
- *Edâ Keyfiyeti Dışındaki Hususlar Mütevatirdir*

Kıraatlerin Mütevatir Olmadığını Savunan Görüşler

- *Kıraatler Sahibtir*
- *Kıraatler Ahaddir*
- *Kıraatler İctihadidir*

2. Tevatür Nazariyesi ve Kıraatlerin Tevatürlüğü

3. İbn Cezerî'nin Kıraatlerin Tevatürlüğü ile İlgili Görüşünün Temellen- dirilmesi

- *Sonuç* kısmıyla da tebliğini sonlandırmıştır.

Hocamızın tevatür kavramının anlam çerçevesini ortaya koymadığı, kıraatlere bu kavramın giriş süreciyle ilgili başlık açıp bilgi vermediği gözlemlenmiştir. Sizlerin de dikkatini çektiği üzere mütevatir kavramının leksik/sözlük anlam haritası üzerinde başlangıçta durulması gerekirken hiç değinilmemiş, Sonraki bölümlerde de kavramın sözlük ve ıstılahi manası üzerinde durulacak mı, acaba nerede bahsedecek derken neredeyse hiç durulmadan konu sonuçlandırılmıştır. Tevatür kavramının tarihsel serencamından bahsedilmeden, tevatür kavramını kullanan ilimlerin tasnifi yapılmadan, kavramın kıraat ilmine geçiş sürecindeki arka plan incelenmeden ve İbnü'l-Cezerî'ye de gerektiği kadar yer verilmeden yapılan bir çalışma sistematik açıdan eksik kalacaktır.

2. İçerik Açısından: Tebliğ, ihtiva ettiği konular ve bunları ele alış biçimi bakımından da problemlidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi asıl konu Tevatür kavramına İbnü'l-Cezerî'nin bakışı olmalıdır. Müellif, direkt konuya kişi bazlı yaklaşmış ve kıraatlerin mütevatir olduğunu savunanlar ve savunmayanlar ağırlıklı bir tebliğ sunmuştur.

- “Yedi ya da on kıraat imamına isnad edilen kıraatlerin mütevatir olduğu genel kabul görmüş bir husustur” diye söze başlamaktadır. Devamında ise bu kanaatin aslında genel kabul görmediğini kendisi ispatlamaktadır. Başlıklarından ve içerikten bu çıkarılabilir. Kıraatler bir şekilde Mütevatirdir diyen kişi sayısı on altıdır (16). Kıraatler Mütevatir değildir diyen on bir (11) kişi de bu metinde sıralanmıştır. Fakat birazdan katkı anlamında kronolojik olarak aktaracağımız makbul kıraat şartlarını ihtiva eden bilgilerde de görüleceği üzere İbn Amr’dan İmam Suyuti’ye kadar hiç kimse kıraatlerde tevatür kavramını şart olarak kullanmamıştır.

Kıraatlerin tevatürlüğü ile ilgili görüşleri açıklayan müellif, Ebû Şâme’nin: “Kıraatlerde ittifak edilen yerler mütevatirdir.”, “Kıraatler kıraat imamlarından itibaren mütevatirdir.” ve “Kıraatler mütevatir değildir sahihtir.” şeklindeki birbiriyle çelişik olan görüşlerini salt vermektedir; ancak açık çelişkiler içeren müellifin bu görüşlerinin nereden kaynaklandığına, neden birbirinden farklı görüşler ileri sürdüğüne ve bu yaklaşımların tarihsel arka planının olup olmadığına dair hiçbir değerlendirme ve tahlil yapmamıştır.

Mütevatir haberle mütevatir kıraati eşleştirmenin ortaya çıkaracağı problemleri hesap etmek gerekmektedir. Mütevatir habere verilen mana; yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendileri gibi bir kalabalıktan rivayet ettiği haberdir. Kaynaklara göre mütevatirin sistematik olarak tanımını ilk defa Câhız (d. 150-160/767-777) yapmıştır, Câhız da bu kavramı hüccet olabilecek haber anlamıyla ilk kullanan kişinin Vasıl b. Ata olduğunu söylemektedir. Kıraat ilminde kavramın kullanılmaya başlandığı zaman merhalesinden bahsedilmezse konu anlaşılmaz. Bu bağlamda katkı babında kavramın kıraat ilmine giriş seyriyle ilgili burada bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Mütevatir kavramının kıraat ilmindeki kullanımı hadis temellidir. Yani kıraat ilmindeki hâlihazırda kullanılan mütevatir, ahad, makbul, merdud, mevzu vb. kavramların anlamlandırılmasına baktığımızda hadis alanındaki kullanımlarının neredeyse aynısı olduğunu görmekteyiz. Kıraat alanında bir takım kriterlerin belirlenmesi diğer İslami ilimlerdeki kriter belirleme süreçleriyle paralel olduğunu söyleyebiliriz; ancak yukarıda belirtilen kavramların gerek diğer ilimlerdeki kullanımları gerekse ilk zamanlardaki kullanımları birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Öncelikle kıraat ilminde bu kavramların geçirdiği merhaleler ve diğer ilmî disiplinlerden farklı olarak kullandığı kavramlar bizim için önem arz etmektedir.

İlk zamanlarda kıraat ilmi müşafehe yoluyla yayılırken, İslam coğrafyasının çok genişlemesi,¹ liyakatsiz kimselerin mevcut metni okumada bazı yanlışlıklara düşmeleri,² Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların yazım şekline uymayan okumaların yaygınlaşması³ vb. nedenler dolayısıyla hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinden itibaren Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'la (ö. 224) birlikte tedvin süreci başlamıştır. Kıraatlerde bazı kriterler konularak sahih olanı sahih olmayandan, makbul ve meşhur olanı zayıf olandan, doğru olanı yanlış olandan ayırt etme yoluna gidilmiştir;⁴ şunu da belirtmek gerekir ki, kriter belirleme işi tedvin döneminden önce başlayıp süregelen, tedvinle birlikte kayıt altına alınan bir eylemdir. Bir kıraatin makbul veya sahih olabilmesi için ortaya konulan şartlar kronolojik olarak şöyledir:

İbn Âmir (ö. 118) şu üç kriterden bahsetmiş:

- a. Hz. Peygamber'den gelen bir nakle dayanması,
- b. Hz. Osman'ın yazdırdığı Resm-i Osmânî'ye⁵ muvafık olması,
- c. Arap gramerine uygun olması gerekir.⁶

Ebû Amr (ö. 154) dört kriter belirlemiştir:

- a. Kârielerin çoğunluğunun okuyuşuna uygun olması,
- b. Resm-i Osmânî'ye muvafık olması,
- c. Arap dil kurallarıyla örtüşmesi,
- d. Kur'an'a ve hadise uygun düşmesi gerekir⁷

1 İsmail Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*, M.Ü. İfav Yayınları, İstanbul 2011, s. 268.

2 Mehmet Ünal, *Kıraatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı*, Milet ve Nihal Dergisi, C. 8, Sayı: 3, Aralık 2011, s. 82.

3 Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 43.

4 Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 43.

5 Kur'an'ın ihtiva ettiği harf ve kelimelerin Hz. Osman'ın İslam beldelerine gönderdiği mushafların imlasına uygun olarak yazılmasıdır. Buna, Resmü'l-Mushaf da denilmektedir. Bk. Mesut Okumuş, *Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler*, *Hitit ÜİFD*, c. 9, Sayı: 17, Çorum, 2010, s. 5-37.

6 Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kıraat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, Mağrib 1997, s. 47.

7 Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kıraat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 57.

Hamza (ö. 156) üç kriter belirlemiştir:

- a. Nakil ve rivayete dayanması,
- b. Resm-i Osmânî'ye,
- c. Arap diline muvafık olması gerekir.⁸

Nâfi (ö. 169) dört kriterden bahsetmektedir:

- a. Kendi beldesinde bulunan kendinden önceki kurrânın kıraatine bağlı olması,
- b. Şâz kıraatlerden uzak olması,
- c. Zorlamalardan kaçınması,
- d. Arap diline uygun olması gerekir.⁹

Kisâi (ö. 189) dört kriterden bahsetmiştir:

- a. İmamların okuduğu kıraate uygun olması,
- b. Arapça'ya uygun olması,
- c. Kıraatlerle alakalı rivayeti kıyasa takdim etmesi,
- d. Resm-i Osmânî'ye muvafık olması gerekir.¹⁰

Bâlvâlî'ye göre Ferrâ (ö. 206), kıraat metinlerini değerlendirirken kullandığı bazı ifadeler vardır. Bu ifadelerini birleştiren Bâlvâlî Ferrâ'nın dört kriterden bahsettiğini belirtmiştir:

- a. Kâriilerin üzerinde ittifak ettiği kıraatlere ve eserlere itimad etmesi,
- b. Hz. Peygamber'in okuduğu kıraate bağlı olması,
- c. Resm-i Osmânî'ye muvafık olması,
- d. Arap dil kurallarından en güçlü olanına ve anlamı en açık olanına uyması gerekmektedir.¹¹

⁸ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 60.

⁹ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 67

¹⁰ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 67.

¹¹ el-Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân I-III*, (Thk. Ahmet Yusuf Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr), Dâru's-Surûr, Kahire 1955, c. 2, s. 67 vd.; Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 82.

Ahfeş (ö. 207) üç kriterden bahsetmiştir:

- a. Resm-i Osmânî'ye uygun olması,
- b. Arap gramerinin üsluplarına uygun olması,
- c. Âmmе'nin okuyuşuna uygun olması gerekir.¹²

Kıraatlerde tedvîn faaliyeti kendisiyle başlamış ve aynı zamanda bir hadis âlimi olan Kâsım b. Sellâm (ö. 224), mütevatirin kıraatlerdeki varlığını reddetmektedir.¹³ Kasım b. Sellâm mütevatir kavramını bildiği hâlde kıraatlerde bu şarttan bahsetmemiştir. Bunu, Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere nazil olduğu haberinin tevatürlüğüne hükmetmiş olmasından çıkarıyoruz.¹⁴ O, dört kriterden bahsetmektedir:

- a. Kârilerin çoğunluğunun okuyuşuna uygun olması,
- b. Arap diline göre en uygun durumda olması,
- c. Tevilde en sahih mezhebe uygun olması,
- d. Kıraatin Kur'an'a ve hadise dayanması gerekir.¹⁵

Halef b. Hişâm (ö. 229) üç kriterden bahsetmektedir:

- a. Senedinin sahih olması,
- b. Arapça'ya uygun olması,
- c. Resm-i Osmânî'ye muvafık olması gerekir demiştir.¹⁶

¹² Ahfeş, Said b. Mes'ad el-Belhî, *Meâni'l-Kur'an*, (Thk. Abdülemir Muhammed Emen el-Verd), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, c. 1, s. 198 vd.; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 45. Bk. Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kıraatler*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.

¹³ Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 65.

¹⁴ Zebîdî, Zeynu'd-Dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Letif, *Sahîb-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (Çev. Ahmed Nâim-K. Miras), Ankara 1961, c. 1, s. 104; Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilül-İrfân fi Ulûmi'l Kur'an*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, c. 1, s. 124.

¹⁵ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kıraat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 88; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

¹⁶ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kıraat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 96; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

İbn Mücâhid (ö. 324) üç kriterden bahsetmiştir:

- a. Kârînin kıraati hakkında yaşamış olduğu şehir ahalisi tarafından icmâ oluşmuş olması,
- b. Bu icmânın da sağlamlık ve derinlik itibariyle lügat ve kıraat konusunda uzman kişilerin bilgisine dayanması,
- c. Arapça'ya bir yönden de olsa uygun düşmesi gerekir demiştir.¹⁷

İbn Şenebûz (ö. 327) iki kriterden bahsetmiştir:

- a. Senedinin sahih olması,
- b. Arapça'ya uygun olması gerekir.¹⁸

O, Resm-i Mushaf'a muhalif okumaları da kıraat kabul etmektedir.¹⁹

İbn Miksem (ö. 354) de bir kriterden bahsetmektedir:

- a. Arap diline muvafık olması gerekir, demiştir.²⁰

İbn Miksem kriter olarak sadece dili baz almış, senedi olsun veya olmasın, Resm-i Mushaf'a uysun ya da uymasın dile uygun tüm okumaları kıraat kabul etmiştir.²¹

İbn Hâleveyh (ö. 370) üç kriterden bahsetmiştir:

- a. Resm-i Osmânî'ye muvafık olması,
- b. Arap diline muvafık olması,
- c. Kıraatin muttasıl olarak rivayet edilmiş olması gerekir.²²

¹⁷ İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, (Thk. Şevki Dayf), Daru'l-Meârif, Kahire 1400, s. 19; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

¹⁸ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 125; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

¹⁹ İbn Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, c. 2, s. 54-55; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 18.

²⁰ Bâlvâlî, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 128; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 45.

²¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*, s. 18; İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ I-II*, (Nşr. G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hancı, Mısır 1932, c. 2, s. 54-55.

²² Bk. İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'*, (Thk. Abdülâl Salim Mekrem), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında*

Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437) altı kriterden bahsetmektedir:

- a. Resm-i Osmânî'ye muvafık olması,
- b. Arap dili açısından güçlü olması,
- c. Kur'an-ı Kerim'e itimat etmesi,
- d. Kıraatlerle alakalı bir hadis varsa ona dayanması,
- e. Âmmenin bu kıraat üzerinde bir ittifak içinde bulunması,
- f. Hameyn'in kıraatini öne alması gerekir demiştir.²³

Ebû Şâme (ö. 665) üç kriterden bahsetmektedir:

- a. Kıraatin sahih senetle ve şöhret bulmuş olarak nakledilmiş olması,
- b. Resm-i Osmânî'ye muvafık olması,
- c. Arap grameri açısından karşı çıkılan bir vecih olmaması gerekir demiştir.²⁴

İbn Cezerî (ö. 833) de üç kriterden bahsetmiştir:

- a. Senedinin sahih olması,
- b. Arapça'ya muvafık olması,
- c. Resm-i Osmânî'ye takdiren de olsa mutabık olması gerekmektedir.²⁵

Bilindiği üzere kıraatlerde mütevatir, ahad, meşhur, şâz, müdrec ve mevzu gibi sınıflandırmalar hadis ilmiyle birlikte ve hadis ilminden etkilenecek kullanılmaya başlanmıştır. Yani hicri dokuzuncu asrın sonlarına kadar mütevatir kavramına hadis ilminde ve diğer ilimlerde kullanıldığı

da Kıraat Farklılıklarının Rolü, s. 45.

²³ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut 1971, s. 43; Bâlvâli, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 132; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 46; Abdulhamit Birışık, *Kırâat İlmi ve Tarihî*, Emin Yayınları, Bursa 2004, s. 72-73.

²⁴ Ebû Şâme, el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Veciz*, (Thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1986, s. 157; Bâlvâli, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*, s. 41; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 46.

²⁵ İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr I-II*, (Thk. Ali Muahmed Dabbâğ), Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. 1, s. 9; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, s. 46.

şekliyle kıraatlerde rastlamamaktayız; ancak bazıları, mütevatir kavramının terim anlamını karşılama ihtimali olduğunu söyledikleri “çoğunluğun okuyuşuna uymak, âmmenin kıraatini tercih etmek” gibi ifadeler kullanmışlar; ama bu kavramların mütevatirin bildiğimiz anlamıyla ilgisinin olmadığını anlaşılmaktadır. Hicri dokuzuncu asrın sonuna kadar makbul ya da sahih bir kıraatin şartları genel anlamda üç başlık altında birleştirilebilir. Bunlar:

1. Senedinin sahih olması,
2. Resm-i Mushaf’a (Hatt-ı Osmânî’ye) uygun olması,
3. Arap gramerine uygun olması, denilebilir.

Bu üç kriter selef ve halef bütün kıraat ve Kur’an bilginlerinin üzerinde fikir birliği yaptığı temel esaslardır.²⁶

Hicri onuncu asır ve müteakibinde İmam Suyûtî (ö. 911) ile birlikte mütevatir kavramı sistematik olarak kıraat literatürüne girmiştir. Mütevatir kavramının sistematikleşmesinin ardından, yani, “yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettiği, başı, ortası ve sonu itibarıyla mütevatir yeter sayısını kendisinde barındıran ve zorunlu bilgi doğuran haber”²⁷ şekliyle kıraatlerde kullanılmaya başlaması İmam Suyûtî’ye dayanmaktadır. Bu kavramın hadis ilminden etkilenecek ve neredeyse aynı anlamla kıraat ilminde de kullanımıyla birlikte kavram kargaşası yaşanmaya başlamıştır. Çünkü başta da aktardığımız üzere bu, kıraat ilmine ait bir kavram olmayıp ilk etapta epistemik açıdan ortaya çıkan, doğru ve kesin bilgi ifade eden haberin bir alt dalıyken, daha sonra hadis ilmindeki kullanımıyla anlam değişmelerine maruz kalan bu kavram, kıraat ilmine de sokulmasıyla kavram kargaşasına bir yeni sacayağı eklenmiştir. Hadis ilminde bile, ‘mütevatir’, hadis ilminin konusu değildir, hadis isnat merkezlidir, mütevatir haberde senet aranmaz,²⁸ aransa da bulunmaz

²⁶ İbn Cezerî, *en-Neşr fi’l Kırâati’l-Aşr*, c. 1, s. 9; Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, s. 47.

²⁷ Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1993, c. 1, s. 75, 77, 242.

²⁸ el-Cezâirî, Tâhir b. Salih, *Tevcihu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser*, Medine tsz., c. 1, s. 171; Ahmed Naîm, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, c. 1, s. 104; Serahsî, Şemsü’l-Eimme Ebû Bekir b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlü’s-Serahsî I-II*, (Thk. Ebu’l Vefâ el-Efgâni) İstanbul 1982, c. 1, s. 291; Koçkuzu, *Rivâyet İlimleri*, s. 75; Nuri Tuğlu, *Mâturidî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Isparta 2003, s. 88; Hayri Kırbışoğlu, *Hiz. İshâ’yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi*, s. 101.

denilirken, İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği üzere büyük problemlere neden olacak olan bu kavramı kıraat ilmine sokmak haksızlık gibi gözükmetedir.²⁹

Bu kavramın hicri onuncu asra kadar kullanılmadığının bir başka göstergesi de kıraat sınıflandırmalarıdır. Kıraat sınıflandırmaları mütevatir kavramının ne zaman kıraat literatürüne girdiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle burada bahsetmeyi uygun gördük.

Kıraat âlimlerinden İbn Mücâhid (ö. 324), İbn Cinnî, Ebû Şâme ve çağdaş bilginlerden Kâdi Abdulfettah ve Muhammed Salim Muhaysin ikili taksimi tercih etmişlerdir.³⁰ Bu âlimlere göre kıraat sahih ve şâz olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.³¹

Mekkî b. Ebî Tâlib ve İbn Cezerî ise üçlü tasnifi tercih eden kıraat bilginleridir.³² Onlara göre kıraatler sahih, ahad ve şâz olarak üç kısma ayrılmaktadır.³³

Daha sonraki dönemlerde İmam Suyûtî'nin (ö. 911) yaptığı sınıflandırmaya göre ise kıraatler, mütevatir, meşhur, ahad, şâz, mevzu ve müdrec olmak üzere altılı tasnife tabi tutulmuştur.³⁴

Bir haber çeşidi olan “mütevatir”, kendisinde dört hususun birlikte bulunmasıyla oluşur: 1) Aklen/âdeten yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun haberi olması gerekir. 2) Verilen haberin somut olması, kurgusal olmayıp his ve müşahedeye dayanması, zanna, istidlale ve nazara dayanmaması gerekir. 3) Haberi veren kimselerin her nesilde, özellikle de ilk nesilde tevatür yeter sayısının altına düşmemesi gerekir. 4) Bunların sonucunda da ortaya çıkan ilmin zorunlu bilgi ifade etmesi gerekir.

²⁹ Detaylı Bilgi İçin Bk. Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevatür Olgusu*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.

³⁰ Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Fi Rihâbi'l Kur'âni'l-Kerim*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1980, c. 1, s. 427-428, 432; İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Teybini Vücûbi Şevâz-zî'l-Kırâât ve'l-İzâhi Minhâ*, c. 1, s. 32-36.

³¹ Mehmet Dağ, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1998, s. 21 vd.; Ünal, *Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Buna Şiâ'nın Bakışı*, s. 87.

³² İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l Kırâati'l-Aşr*, c. 1, s. 9, 17, 32.

³³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an Me'âni'l-Kırâât*, Dâru'l-Me'mûn, Beyrut 1971, s. 43; Ünal, *Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Buna Şiâ'nın Bakışı*, s. 87.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 242; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algisına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 293.

Bir kıraatin doğru ve güvenilir olup olmadığının kriteri onun mütevatir olup olmaması değildir. Mütevatir kavramıyla ilişkilendirilerek verilen habere karşı insanlarda büyük bir güven duygusu oluştuğu herkesin malumudur. Kanaatimizce bu kavramın kıraat ilminde kullanımı bu duyguyla ilintilidir. Kıraat ilminde bir kıraatin kabul edilmesi için belli kriterler belirlenmiştir. Bu kriterler makbul bir kıraat için yeterlidir. Yeni bir kavram ortaya atmanın somut bir faydası gözükmemektedir. Hâlbuki sahih kıraat kriterlerine göre değerlendirilen ve bu kriterlere uyması ölçüsünde kabul edilen kıraatlere, günümüzde ayrıca bir sorgulama yapılmamakta ve bu şekilde kabul görmektedir.

3. Kaynakların Kullanımı Açısından: Söz konusu tebliğ kaynakların kullanımı ve değerlendirilmesi açısından da bazı problemler teşkil etmektedir. Kıraat geleneği içerisinde büyük öneme sahip olan önemli eserlere bakılmadığı göze çarpmaktadır.

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâb-u Fedâilî'l-Kur'an*,
Dânî, *Camîu'l-Beyân fi'l-Kırâati's-Seb'a'l-Meşhûre I-II,- el-Muknî' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*,

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat*,

İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi Vucûhi'l-Kırâât ve İlelihâ*,

Sicistânî, İbn Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Kitâbü'l-Mesâhif*,

Bâlvâlî, Muhammed, *el-İhtiyâr fi'l-Kırâat ve'r-Resm ve'd-Dabt*,

Yine ülkemizde İbnü'l-Cezerî ve Kıraat kavramları üzerine önemli çalışmaları olan çağdaş yazarların eserlerinden de istifade edilmediği müşahede edilmiştir.

Tayyar Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*,

Abdulmecit Okcu, *İbnü'l-Cezerî (Kur'an ve Kırâat)*,

Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*,

Osman Bayraktutan, *Kırâatlerde Tevatür Olgusu*,

Sabırla dinlediğiniz için teşekkürlerimi sunarım.

KIRAAT SENETLERİNİN İBNÜ'L-CEZERÎ'DE TOPLANMASININ KIRAATLERİN MÜTEVATİRLİĞİ İLE ÇELİŞTİĞİ VEHMINİN REDDİ

Fuad Muhammed HAT'TÂB*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شَرَّفَ أمة الإسلام بكتابه، وَخَصَّهَا بحفظه وإسناده، والصلاة والسلام على نبينا محمد القائل: «خيركم من تعلَّم القرآن وعَلَّمه»، وعلى آله وأصحابه، أما بعد:

فقد ورد سؤال في المؤتمر الدولي الثاني للقراءات باستانبول 2017م، أثناء مناقشة لإحدى الأوراق العلمية، مفاده:

ألا ينافي انحصار الأسانيد القرآنية المعاصرة في الإمام ابن الجزري - شرط تواتر القرآن؟

وقد أجاب أكثر من فاضل من الحضور، ولكن بما لا يشفي الغليل، ولا يرفع الوهم الذي وقع فيه السائل؛ فأجبت حينها إجابة دفعت الشبهة، وطمأنت السائل، ورضيها الحضور، ثم رأيت أن أشبع هذا الأمر بحثاً، رافعا للوهم، ودافعا لهذه الشبهة، التي قد تنقذ في نفوس بعض طلبة القراءات فضلا عن غيرهم، خاصة وأن السائل كان من المشتغلين بعلم القرآن والقراءات.

وقد جعلت هذا البحث في عناصر، على ما يلي:

الأول: بيان معنى تواتر القرآن.

ثانيا: التواتر وتاريخه، وأنه واقع قبل ابن الجزري.

* Kuveyt Kur'an Araştırmaları

- ثالثا: أسباب انحصار غالب الأسانيد القرآنية المعاصرة في الإمام ابن الجزري.
- رابعا: بيان بعض الطرق الموصلة إلى القراءات من غير طريق ابن الجزري.
- الخامس: الخاتمة.
- سائلا الله سبحانه التوفيق والسداد.

بيان معنى تواتر القرآن

- المتواتر: في اللغة اسم فاعل من تواتر، يتواتر وهو التابع تقول: تواتر الخيل، إذا جاء يتبع بعضها بعضا.¹
- فهو في اللغة الأشياء المتعاقبة واحد بعد واحد بمهلة، مأخوذ من قوله تعالى ”ثم أرسلنا رسلنا تترأ“ [سورة المؤمنون:] أي رسولا بعد رسول بفترة بينهما فكذا التواتر في المخبرين المراد به مجيئهم على غير الاتصال.²
- وفي الاصطلاح: خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم عن محسوس.³
- وعرفه الرازي بقوله: ”خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم“، ولا شك أن حصول العلم طريقه الكثرة التي يحيل العقل معها الكذب.⁴
- فهو ما رواه جمع عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم، ومثاله ما اتفقت الطرق في نقله عن السبعة.⁵
- وقال ابن الجزري: ”ونعني بالتواتر ما رواه جماعة كذا إلى منتهاه يفيد العلم من غير تعيين عدد؛ هذا هو الصحيح“.⁶

1 ينظر: القاموس المحيط (ص631)، ولسان العرب لابن منظور (5/275).

2 ينظر: المحصول للرازي، ت: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، (4/227)، البحر المحيط للزركشي في الأصول، دار الكتبي، ط1994، م1، (6/94).

3 ينظر: البحر المحيط للزركشي في الأصول (6/94).

4 ينظر: المحصول للرازي (4/227).

5 مناهل العرفان في علوم القرآن (1/430).

6 ينظر: منجد المقرئين (ص18).

تواتر القراءات العشر التي بين أيدينا قبل ابن الجزري

القراءات التي بيت اتصلت بها أسانيدنا من طرق الشاطبية والدرة والطيبة هي قراءات متواترة بين ابن الجزري نفسه هذا الأمر، ودلل عليه في منجد المقرئين فقال: ”والذي جمع في زماننا هذه الأركان الثلاثة هو قراءة الأئمة العشرة التي أجمع الناس على تلقئها بالقبول وهم: أبو جعفر ونافع وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وخلف، أخذها الخلف عن السلف إلى أن وصلت إلى زماننا، فقراءة أحدهم كقراءة الباقين في كونها مقطوعا بها كما سيجيء وقول من قال: إن القراءات المتواترة لا حد لها، إن أراد في زماننا غير صحيح؛ لأنه لا يوجد اليوم قراءة متواترة وراء العشر، وإن أراد في الصدر الأول فيحتمل إن شاء الله“.⁷

وقال صاحب الموافقات: ”وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال“.⁸

وقال ابن أبي الرضا الحموي: ”حكى البغوي الإجماع على تواتر العشرة، وذكر عن أبي بكر بن عياش، وهو من رواة عاصم، ووافقه أبو الحسن السبكي، وغيره، وعليه جمهور القراء“.⁹

وقال الزرقاني في مناهل العرفان: ”والتحقيق الذي يؤيده الدليل هو أن القراءات العشر كلها متواترة وهو رأي المحققين من الأصوليين والقراء كابن السبكي وابن الجزري والنويري بل هو رأي أبي شامة في نقل آخر صححه الناقلون عنه وجوزوا أن يكون الرأي الأنف مدسوسا عليه أو قاله أول أمره ثم رجع عنه بعد“.¹⁰

وقد عقد ابن الجزري ابن الجزري في منجد المقرئين أبوابا عدة لإثبات تواتر القرآن من لدن قرئ بها، فقال: ”الباب الثالث: في أن العشرة لا زالت مشهورة من

7 ينظر: منجد المقرئين (ص18).

8 ينظر: الموافقات لإبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت: دراز، ط: دار المعرفة (2/83).

9 ينظر: القواعد والإشارات في أصول القراءات (1/30).

10 ينظر: مناهل العرفان، محمد عبد العظيم الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط (1/441) (3).

لدى قرئ بها، وإلى اليوم لم ينكرها أحد من السلف ولا من الخلف، هذا شيء لا يشك فيه أحد العلماء، وما زال المقرئون أحد رجلين: إما مقرئ بما زاد على السبعة بل والعشرة، وإما مقرئ بالسبعة فقط غير منكر على من أقرأ بالعشرة أو الثلاثة الزائدة عليها وهي قراءة الحسن البصري وابن محيصن المكي وسليمان الأعمش وقرأنا بذلك عن شيوخنا، وقرأوا كذلك على شيوخهم...، وأما العشر فأجمع الناس على تلقيها بالقبول لا ينازع في ذلك إلا جاهل¹¹.

ثم إن ابن الجزري في الباب الرابع من كتابه منجد المقرئين سرد مشاهير من قرأ بالقراءات العشرة، وأقرأ بها في الأمصار طبقة طبقة إلى وقتنا، فقال: "اعلم أن المقرئين بها كثيرون لا يحصون استوعبتهم في كتاب "طبقات القراء" لكن أذكر هنا من أقرأ بقراءة الثلاثة الذين هم أبو جعفر ويعقوب وخلف أو بواحد منهم من المشاهير دون غيرهم على حسب طبقاتهم خلفا عن سلف ليعلم أنها وصلت إلينا متواترة..."¹²

وقال ابن الجزري: "القراءات الثلاث متواترة تلقاها جماعة من جماعة مستحيل تواطؤهم على الكذب، وإذا كانت كذلك فليس تواترها ولا تواتر السبع مقتضرا عند أهلها فقط بل هي متواترة عند كل مسلم سواء قرأ القرآن أو لم يقرأه لأن ذلك معلوم من الدين بالضرورة لأنها أبعاض القرآن، ولو أدخل شخص بعض القراءات العشر إلى بلدة لم تكن عند أهلها ليس لهم أن يقولوا له: إذا كان عدلا لا نأخذها إلا متواترة من جماعة كما أنه إذا أسلم شخص وأخبره عدل بآية أو بشيء من القرآن ليس له أن يقول: لا أو من بأن هذا من القرآن حتى ينتقل إلي نقلا متواترا بل يجب عليه أن يعتقد أنه من القرآن ولا بد فقد يكون ببلد ليس فيها من يحفظ القرآن إلا الرجل أو الرجلين وسيأتي ما يحقق ذلك من أقوال العلماء في الباب الآتي إن شاء الله تعالى¹³.

11 ينظر: منجد المقرئين (ص 25).

12 ينظر: منجد المقرئين (ص 29).

13 ينظر: منجد المقرئين (ص 64).

اشتراط التواتر في قبول القراءات القرآنية

لعلماء القراءات ضابط مشهور يزنون به الروايات الواردة في القراءات وهو أن 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 من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف¹⁴.

قال مكّي 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»¹⁵.

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»¹⁶.

فاشترط القراء لقبول القراءة أن يتوفر فيها ثلاث شروط¹⁷:

الأول: موافقة اللغة العربية.

14 ينظر: النشر للإمام ابن الجزري، ت: الضباع، المطبعة التجارية الكبرى (1/9)، مناهل العرفان، (1/418).

15 ينظر: الإبانة عن معاني القراءات لمكي بن أبي طالب، ت: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط: دار نهضة مصر للطبع والنشر (ص91-90).

16 ينظر: النشر للإمام ابن الجزري، ت: الضباع، المطبعة التجارية الكبرى (ص15).

17 ينظر: الإبانة عن معاني القراءات، مكّي بن أبي طالب، ت: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط: دار نهضة مصر (ص91-90)، النشر (ص15).

الثاني: موافقة الرسم.

الثالث: صحة السند.

وقد نظمها ابن الجزري في طيبة النشر فقال:

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوٍ ... وَكَانَ لِلرُّسْمِ اخْتِمَالاً يَحْوِي

وَصَحِّحْ إِسْنَاداً هُوَ الْقُرْآنُ ... فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ

وَحَيْثُمَا يَخْتَلُ زَكْنٌ أَثْبِتْ ... شُدُودَهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ

والمقصود بصحة السند: "أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى ينتهي، من غير شذوذ ولا علة قاذحة"¹⁸

ولم يكتفِ علماء القراءات بهذه الشروط الثلاثة بل ضموا إليه أموراً أخرى لا بد منها لقبول القراءة، وقد اختلفوا في هذه الضميمة على ثلاث آراء:

الأول: اشتراط تواتر الحرف القرآني مع صحة السند، وهو رأي الجمهور.¹⁹

الثاني: إسفاضة الحرف القرآني مع صحة السند، وينسب إلى مكّي ابن أبي طالب وقد دل عليه قوله في الإبانة: "أن ينقل عن الثقات إلى النبي ﷺ ... ولا يثبت قرآن يقرأ به بخبر الواحد."²⁰

الثالث: رأي ابن الجزري الأخير الذي استقر عليه في النشر وهو أن صحة السند، 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 المقرئين.²¹

18 ينظر: النشر (1/19)، مناهل العرفان للزرقاني (1/422).

19 ينظر: روضة الناظر لابن قدامة (1/199)، البحر المحيط للزركشي (2/209)، الإتيان في علوم القرآن (1/258).

20 ينظر: الإبانة عن معاني القراءات، (ص52-51).

21 ينظر: منجد المقرئين (ص16)، النشر (1/13).

وعلى القول الأخير لابن الجزري إذا تحقق في الحرف القرآني هذه الشروط ألحق بالقراءة المتواترة، وأعطى حكمها، وقطع بكونه من الأحرف السبعة، وأما القراءات المتواترة فهي قرآن لا تحتاج لهذه الشروط، فهي مقطوع بقرآنيها.

وقد كان ابن الجزري يجنح إلى القول باشتراط التواتر في قبول الحرف القرآني، ثم عدل عنه إلى الشهرة مع الشرطين بعده، فقال في النشر: ”وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن ولم يكتف فيه بصحة السند، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وإن ما جاء مجيء الأحاد لا يثبت به قرآن، وهذا ما لا يخفى ما فيه، فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواترا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وجب قبوله وقطع بكونه قرآنا، سواء وافق الرسم أم خالفه وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم وقد كنت قبل أجنح إلى هذا القول، ثم ظهر فساد موافقة أئمة السلف والخلف“²².

قال في مناهل العرفان: ”إنما اكتفى القراء في ضابط القراءة المشهورة بصحة الإسناد مع الركنين الآخرين ولم يشترطوا التواتر؛ مع أنه لا بد منه في تحقق القرآنية لأسباب ثلاثة:-

أحدها: أن هذا ضابط لا تعريف والتواتر قد لوحظ في تعريف القرآن على أنه شطر أو شرط على الأقل، ولم يلحظ في الضابط لأنه يغتفر في الضوابط ما لا يغتفر في التعاريف، فالضوابط ليست لبيان الماهية والحقيقة.

ثانيها: التيسير على الطالب في تمييز القراءات المقبولة من غيرها فإنه يسهل عليه بمجرد رعايته لهذا الضابط أن يميز القراءات المقبولة من غير المقبولة، أما إذا اشترط التواتر فإنه يصعب عليه ذلك التمييز لأنه يضطر في تحصيله إلى أن يصل إلى جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة من طبقات الرواية، وهيئات أن يتيسر له ذلك.

22 ينظر: النشر (1/13).

ثالثها: أن هذه الأركان الثلاثة تكاد تكون مساوية للتواتر في إفادة العلم القاطع بالقراءات المقبولة، بيان هذه المساواة أن ما بين دفتي المصحف متواتر ومجمع عليه من الأمة في أفضل عهودها وهو عهد الصحابة فإذا صح سند القراءة ووافقت قواعد اللغة ثم جاءت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر كانت هذه الموافقة قرينة على إفادة هذه الرواية للعلم القاطع وإن كانت آحادا، ولا تنس ما هو مقرر في علم الأثر من أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به قرينة توجب ذلك“.²³

والخلاف بينهم في اشتراط التواتر أو الاستفاضة خلاف صوري قال د. إبراهيم الدوسري في المنهاج في الحكم على القراءات: ”وقد استبان بعد النظر في أقوالهم أن الخلاف صوري، فمن نظر إلى أسانيد القراء من جهة نظرية على ما هو مذكور في أسانيد مصنفاتهم وجد كثيرا من أوجه الاختلاف تشتمل على أسانيد آحادية أو مشهورة، ومن نظر إليها من جهة الوقوع عدها متواترة وأجاب بأن انحصار الأسانيد ولو كانت آحادية في طائفة معينة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم إذ مع كل واحد منهم في طبقته ما يبلغها حد التواتر، لأن القرآن قد تلقاه من أهل كل بلد الجم الغفير طبقة بعد طبقة وجيلا بعد جيل، ولو انفرد أحد بوجه دون أهل تلك البلد لم يوافقه على ذلك أحد.

وحيث إن القراءات العشر المقروء بها في هذا العصر على هذا النحو فإنها هي المتواترة، وما عداها فهو الشاذ، إذ انقطاع الإسناد من جهة المشافهة لأي وجه من القراء مسقط له، ولو تواتر الإسناد نظريا في الكتب، وذلك أن في القراءات وجوها لا تحكمها إلا المشافهة، بله إذا صح إسناده ولم يتصل مشافهة.

والتواتر المذكور يختص بأوجه القراءات بصفة عامة، وليس كل ما كان من قبيل الأداء متواتر، بل منه الصحيح المستفاض المتلقى بالقبول، كمقادير المد الزائدة على القدر المشترك بين أهل الأداء، غير أنه ملحق بالمتواترة حكما لأنه من القرآن المقطوع به، قال ابن الجزري: ”ونحن ما ندعي التواتر في كل فرد مما انفرد به بعض الرواة أو اختص ببعض الطرق، لا يدعي ذلك إلا جاهل لا يعرف

23 ينظر: مناهل العرفان للزرقاني (1/427).

ما التواتر ؟ وإنما المقروء به عن القراء العشرة على قسمين : متواتر ، وصحيح مستفاض متلقى بالقبول ، والقطع حاصل بهم“²⁴.

وقال أيضا: ”فإنه إذا ثبت أن شيئا من القراءات من قبيل الأداء لم يكن متواترا عن النبي ﷺ، كتقسيم وقف حمزة وهشام وأنواع تسهيله ، فإنه وإن تواتر تخفيف الهمز في الوقف عن النبي ﷺ فلم يتواتر أنه وقف على موضع بخمسين وجها ولا بعشرين وجها، ولا بنحو ذلك، وإنما إن صح شيء منها فوجهه، والباقي لاشك أنه من قبيل الأداء“²⁵، ولعل هذا النوع من الأوجه المختلف فيها بين القراء هو الذي جعل بعض العلماء لا يشترط التواتر“.أهـ

تاريخ تواتر القرآن ووقوع التواتر قبل ابن الجزري

القرآن تواتر منذ لحظة نزوله، فقد كان النبي ﷺ يجمع الصحابة ؓ والكتبة منهم فيكتب ما نزل بين يديهم، فيشهدوه، فما بين دفتي المصحف متواتر ومجمع عليه من الأمة في أفضل عهودها وهو عهد الصحابة ؓ، ولما توفي النبي ﷺ وقام بالأمر بعده أحق الناس به أبو بكر الصديق ؓ، وقاتل الصحابة ؓ أهل الردة وأصحاب مسيلمة، وقتل من الصحابة نحو الخمسمائة، أشير على أبي بكر بجمع القرآن في مصحف واحد خشية أن يذهب بذهاب الصحابة، فتوقف في ذلك من حيث إن النبي ﷺ لم يأمر في ذلك بشيء، ثم اجتمع رأيه ورأي الصحابة ؓ على ذلك، فأمر زيد بن ثابت ؓ بتتبع القرآن وجمعه، فجمعه في صحف كانت عند أبي بكر ؓ حتى توفي، ثم عند عمر ؓ حتى توفي، ثم عند حفصة رضي الله عنها.

ولما كان في نحو ثلاثين من الهجرة في خلافة عثمان ؓ حضر حذيفة بن اليمان ؓ فتح أرمينية وأذربيجان، فرأى الناس يخلقون في القرآن ويقول أحدهم للآخر قراءتي أصح من قراءتك، فأفزع ذلك وقدم على عثمان وقال: أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها ثم نردها إليك، فأرسلتها إليه، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله

24 ينظر: منجد المقرئين (ص 21).

25 ينظر: منجد المقرئين (ص 75).

بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوها في المصاحف، وقال: إذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، فكتب منها عدة مصاحف، فوجه بمصحف إلى البصرة، ومصحف إلى الكوفة، ومصحف إلى الشام، وترك مصحفا بالمدينة، وأمسك لنفسه مصحفا الذي يقال له الإمام، ووجه بمصحف إلى مكة، وبمصحف إلى اليمن، وبمصحف إلى البحرين، وأجمعت الأمة المعصومة من الخطأ على ما تضمنته هذه المصاحف وترك ما خالفها من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى مما كان مأذونا فيه توسعة عليهم ولم يثبت عندهم ثبوتا مستفيضا أنه من القرآن، وجردت هذه المصاحف جميعها من النقط والشكل ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته عن النبي ﷺ، إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط، وكان من جملة الأحرف التي شار إليها النبي ﷺ بقوله: أنزل القرآن على سبعة أحرف فكتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة عن رسول الله ﷺ كما صرح به غير واحد من أئمة السلف: كمحمد بن سيرين وعبيدة السلماني وعامر الشعبي، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لو وليت في المصاحف ما ولي عثمان لفعلت كما فعل.

وقرأ كل أهل مصر بما في مصحفهم، وتلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه من في رسول الله ﷺ، ثم قاموا بذلك مقام الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ.

فمن كان (بالمدينة) ابن المسيب وعروة وسالم وعمر بن عبد العزيز وسليمان وعطاء ابنا يسار ومعاذ بن الحارث المعروف بمعاذ القارئ، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج وابن شهاب الزهري ومسلم بن جندب وزيد بن أسلم، (وبمكة) عبيد بن عمير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وابن أبي مليكة، (وبالكوفة) علقمة والأسود ومسروق وعبيدة وعمرو بن شرحبيل والحارث بن قيس والربيع بن خثيم وعمرو بن ميمون وأبو عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش وعبيد بن نضيلة وأبو زرعة بن عمرو بن جرير وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي والشعبي.

(وبالبصرة) عامر بن عبد قيس وأبو العالية وأبو رجاء ونصر بن عاصم ويحيى بن يعمر ومعاذ وجابر بن زيد والحسن وابن سيرين وقتادة، (وبالشام) المغيرة بن أبي شهاب المخزومي صاحب عثمان بن عفان في القراءة، وخليد بن

سعد صاحب أبي الدرداء. ثم تجرد قوم للقراءة والأخذ، واعتنوا بضبط القراءة أتم عناية، حتى صاروا في ذلك أئمة يقتدى بهم ويرحل إليهم ويؤخذ عنهم، أجمع أهل بلدهم على تلقي قراءتهم بالقبول، ولم يختلف عليهم فيها اثنان، ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم، (فكان بالمدينة) أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ثم شيبه بن نصاح، ثم نافع بن أبي نعيم، (وكان بمكة) عبد الله بن كثير وحמיד بن قيس الأعرج ومحمد بن محيصن، (وكان بالكوفة) يحيى بن وثاب وعاصم بن أبي النجود وسليمان الأعمش، ثم حمزة، ثم الكسائي، (وكان بالبصرة) عبد الله بن أبي إسحاق وعيسى بن عمر وأبو عمرو بن العلاء، ثم عاصم الجحدري، ثم يعقوب الحضرمي، (وكان بالشام) عبد الله بن عامر وعطية بن قيس الكلبي وإسماعيل بن عبد الله بن المهاجر، ثم يحيى بن الحارث الذماري، ثم شريح بن يزيد الحضرمي.

ثم إن القراء بعد هؤلاء المذكورين كثروا وتفرقوا في البلاد وانتشروا وخلفهم أمم بعد أمم، عرفت طبقاتهم، واختلفت صفاتهم، فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المقتصر على وصف من هذه الأوصاف، وكثر بينهم لذلك الاختلاف، وقل الضبط، واتسع الخرق، وكاد الباطل يلتبس بالحق، فقام جهابذة علماء الأمة، وصناديد الأئمة، فبالغوا في الاجتهاد وبيّنوا الحق المراد، وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا بين المشهور والشاذ، والصحيح والفاذ، بأصول أصلوها، وأركان فصلوها²⁶.

وقد دونت كتب القراءات، وعرف المقبول والمردود، واتصلت أسانيد العلماء من كل حذب وصوب بهذا المصنفات فمنهم من قرأ بمضمّنها، أو بما وافقها أو بما اشتملت عليه من الأحرف، أو أُجيز بها، وأصبح الإسناد لمجرد الاتصال وإثبات التلقي، لا لإثبات قرآنية الحرف القرآني.

انحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع من التواتر

هناك أسباب دعت إلى أخذ القراءة عن القراء المشهورين دون غيرهم فقبل التدوين لما كثر الاختلاف فيما يحتمله رسم المصاحف العثمانية التي وجه بها

26 ينظر: النشر (9-1/7).

عثمان ؓ إلى الأمصار الشام واليمن والبصرة والكوفة ومكة والبحرين وحبس بالمدينة واحدا وأمسك لنفسه واحدا الذي يقال له الإمام فصار أهل البدع والأهواء يقرءون بما لا يحل تلاوته وفاقا لبدعتهم، فأجمع رأي المسلمين أن يتفقوا على قراءات أئمة ثقات تجردوا للاعتناء بشأن القرآن العظيم، فاختاروا من كل مصر وجه إليها مصحف أئمة مشهورين بالثقة والأمانة في النقل، وحسن الدراية وكمال العلم، أفنوا عمرهم في القراءة والإقراء، واشتهر أمرهم وأجمع أهل مصرهم على عدالتهم، ولم تخرج قراءتهم عن خط مصحفهم.

ثم إن القراء الموصوفين بما ذكر بعد ذلك تفرقوا في البلاد وخلفهم أمم بعد أمم، فكثر الاختلاف وعسر الضبط، فوضع الأئمة لذلك ميزانا يرجع إليه وهو السند والرسم والعربية، فكل ما صح سنده ووافق وجهها من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعا عليه أو مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله، ووافق خط مصحف من المصاحف المذكورة فهو من السبعة الأحرف المنصوصة في الحديث، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة في قراءة وجب قبولها، سواء كانت عن السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين.²⁷

ثم دونت كتب القراءات، وعرف المقبول والمردود، واتصلت أسانيد العلماء من كل حذب وصوب بهذا المصنفات فمنهم من قرأ بمضمونها، أو بما وافقها أو بما اشتملت عليه من الأحرف، أو أُجيز بها، وأصبح الإسناد لمجرد الاتصال وإثبات التلقي، لا لإثبات قرآنية الحرف القرآني.

وانحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم فقد كان يتلقاه أهل كل بلد بقراءة إمامهم الجم الغفير عن مثلهم وكذلك دائما فالتواتر حاصل لهم ولكن الأئمة الذين قصدوا ضبط الحروف وحفظوا عن شيوخهم منها جاء السند من جهتهم وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع هي آحاد.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أنها متواترة عن الأئمة السبعة، وأن تواترها من القاريء إلى النبي ﷺ فيه نظر، إذ إسناد الأئمة السبعة لهذه القراءات موجودة في

27 إتحاق فضلاء البشر، للشهاب أحمد البنا الدمياطي، ت: أنس مهرة، ط 2006، 3، دار الكتب، (ص8).

كتبهم، وهي نقل الواحد عن الواحد، فلم تستكمل شروط التواتر ومن هؤلاء الإمام أبو شامة إذ قال: ”و غاية ما يبيديه مدعي تواتر المشهور منها كإدغام أبي عمرو ونقل الحركة لورش وصلة ميم الجمع وهاء الكناية لابن كثير أنه متواتر عن ذلك الإمام الذي نسبت تلك القراءة إليه بعد أن يجهد نفسه في استواء الطرفين والواسطة إلا أنه بقي عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبي ﷺ في كل فرد فرد من ذلك وهنالك تسكب العبرات فإنها من ثم لم تنقل إلا آحاداً إلا اليسير منها“.²⁸

وقد يجاب عن هذا على تقدير التسليم أن الأمة تلتقتها بالقبول، واختاروها لمصحف الجماعة، وقطعوا بأنها قرآن، وأن ما عداها ممنوع القراءة به.²⁹

والشبهة دخلت على أبي شامة وعلى غيره بسبب انحصار أسانيد القراءات في رجال معروفين، فظنوها كأخبار الآحاد، وقد أوضح الإمام كمال الدين ابن الزمكاني خطأ ذلك فقال: ”انحصار الأسانيد في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم فقد كان يتلقاه أهل كل بلد بقراءة إمامهم الجم الغفير عن مثلهم وكذلك دائماً فالتواتر حاصل لهم ولكن الأئمة الذين قصدوا ضبط الحروف وحفظوا عن شيوخهم منها جاء السند من جهتهم وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع هي آحاد، ولم تزل حجة الوداع منقولة لمن يحصل بهم التواتر عن مثلهم في عصره ، فهذه كذلك وهذا ينبغي التفطن له“.³⁰

فنسبة القراءة إلى الإمام هي نسبة اصطلاحية وقد أوقف الإمام ابن الجزري شيخه شمس الدين الخطيب على الكلام أبي شامة فقال: ”أوقفت عليه شيخنا الإمام واحد زمانه شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب ببرود الشافعي فقال لي : معذور أبو شامة حيث أن القراءات كالحديث مخرجها كمخرجه إذا كان مدارها على واحد كانت آحادية وخفي عليه أنها نسبت إلى ذلك الإمام اصطلاحاً، وإلا فكل أهل بلدة كانوا يقرؤونها أخذوها أمماً عن أمم ولو انفرد واحد بقراءة دون أهل بلده لم يوافقه على ذلك أحد بل كانوا يجتنبونها ويأمرون باجتنابها“.³¹

28 المرشد الوجيز لأبي شامة المقدسي، ت: طيار قولاج، دار صادر، ط1975م، (ص 178).

29 ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (2/ 210).

30 ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (2/ 212).

31 ينظر: منجد المقرئين (ص67)، مناهل العرفان (1/445).

قال الصفاقسي في غيث النفع: ”ولا يقدح في ثبوت التواتر اختلاف القراءة فقد تتواتر القراءة عند قوم دون قوم فكل من القراء إنما لم يقرأ بقراءة غيره لأنها لم تبلغه على وجه التواتر ولذا لم يعب أحد منهم على غيره قراءته لثبوت شرط صحتها عنده وإن كان هو لم يقرأ بها لفقد الشرط عنده“.³²

أسباب انحصار غالب الأسانيد القرآنية في الإمام ابن الجزري

اجتمع للإمام ابن الجزري ما لم يجتمع لغيره من مقرئي عصره، من مقومات جعلته محط أنظار العلماء وطلبة القراءات، وبسببها اقتصر من تلقى منه على أسانيد، وفيما بيان لهذه المقومات التي تسببت في ذلك.

أولها- علو الأسانيد وتسلسلها بشيوخ الإقراء المشهورين.

فقد اجتمع لابن الجزري ما لم يجتمع لغيره من علماء القراءات في عصره من كثرة الشيوخ في قراءات، مع تنوع أسانيدهم وتباعد أقطارهم وأمصارهم، وقد ذكر ابن الجزري شيوخه في كتابه غاية النهاية وجامع الأسانيد فبلغ بهم نيفا وأربعين شيخاً في القراءات.³³

وفيما يلي ذكر لأشهر شيوخ الإقراء الذين أخذ عنهم:

1. أبو بكر بن أيدغدي بن عبد الله الشمسي الشهير بابن الجندي ويسمى عبد الله (ت 769هـ)، قال عنه ابن الجزري: ”شيخ مشايخ القراء بمصر أستاذ كامل ناقل ثقة مؤلف“، قرأ عليه الإمام ابن الجزري كتاب البستان سوى قراءة الحسن إلى قوله تعالى: ”إن الله يأمر بالعدل والإحسان“ [سورة النحل: 90].³⁴

³² ينظر: غيث النفع غيث النفع في القراءات السبع، أبو الحسن النوري الصفاقسي، ت: أحمد الحفيان، ط1: دار الكتب العلمية بيروت، 2004 م (صد16).

³³ ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري (صد 40).

³⁴ ينظر: غاية النهاية (1/180).

2. أحمد بن الحسين بن سليمان أبو العباس الكفري الحنفي (ت 776هـ)، قاضي القضاة بدمشق، قرأ عليه الإمام ابن الجزري جميع القرآن جمعًا بالقراءات السبع، قال فيه ابن الجزريك وكان من أجل من قرأت عليه.³⁵
3. محمد بن أحمد بن علي بن الحسن أبو المعالي بن اللبان، (ت 776هـ)، قرأ عليه ابن الجزري ختمات بمضمن كتب عديدة، ولي مشيخة الأقرء بالدار الأشرفية وجامع التوبة والجامع الأموي، ثم مشيخة مشايخ الإقراء بترية أم الصالح بدمشق؛ لأن من شرطها أن يكون شيخها أعلم أهل البلد بالقراءات، قال فيه ابن الجزري: ”لم يكن في زمانه أحسن استحضارا منه للقراءات“.³⁶
4. محمد بن عبد الرحمن بن علي بن أبي الحسن شمس الدين ابن الصائغ الحنفي (ت 776هـ)، فقرأ عليه ختمة جمعًا بالقراءات السبع بمضمن الشاطبية والتيسير والعنوان سنة 769هـ، ثم رحل الإمام ثانية سنة 771هـ، فقرأ عليه جمعًا للسبعة ولل عشرة بمضمن عدة كتب، قال ابن الجزري: ”فلما أن ختمت عليه الختمة الثانية وكتب لي الإجازة بخطه، سألته أن يذهب إلى شيخنا جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي شيخ الشافعية فذهب إليه وهو بالمدرسة الناصرية من القاهرة فأشهدته، وما كان شيخنا الإسنوي يعلم أنني أقرأ القراءات فقال له: والقراءات أيضا فقال: وغيرها من العلوم ثم قال بحضوري: يا سيدي، ادع الله أن يطيل عمره فقال: ما رأينا شخصا ذكيا مثل هذا الشاب يكون عمره طويلا فرفعا أيديهما وأنا أنظر ودعيا لي بطول العمر وقد استجاب الله تعالى منهما والله الحمد، فلا أعلم أحدا اليوم هو على وجه الأرض يروي عنهما غيري فرحمهما الله تعالى“.³⁷
5. عبد الرحمن بن أحمد بن علي أبو محمد ابن البغدادي الواسطي ثم المصري مولدا وإقامة (ت 781هـ)، انتهت إليه مشيخة الإقراء بالديار المصرية، قال عنه ابن الجزري: ”شيخنا الإمام العالم العلامة“، قرأ عليه الإمام ابن الجزري جمعًا

35 ينظر: غاية النهاية (1/49).

36 ينظر: غاية النهاية (1/180)، وجامع أسانيد ابن الجزري (ص99).

37 ينظر: غاية النهاية (2/163).

بالقراءات ختمتين الأولى بمضمن الشاطبية والتيسير والعنوان في شهور سنة 769هـ، ثم رحل إليه ثانية 771هـ فقرأ عليه الختمة الثانية بمضمن كتب شتى بالقراءات الثلاث عشرة.³⁸

6. عبد الوهاب بن يوسف بن إبراهيم بن يبرم ابن السَّار (ت 782هـ)، انتهت إليه مشيخة الإقراء بالشام، قال عنه ابن الجزري: ”إمام مقرئ محقق كامل عارف صالح“، وهو أول شيخ للإمام ابن الجزري انتفع به ولازمه وصحح عليه الشاطبية درساً وعرضاً، وتلا عليه ختمة بقراءة أبي عمرو فأجازه وهو مراهق دون البلوغ بكثير، وقرأ عليه ختمة بقراءة حمزة ثم قصد الجمع عليه فممنعته سوء الوسائط، ثم قرأ عليه لنافع وابن كثير جمعاً إلى أواخر سورة الرعد قال ابن الجزري: ”ثم رأيت الأمر يطول فأنقطعت عنه.“³⁹

7. عبد الوهاب بن محمد بن عبد الرحمن أبو محمد القروي الإسكندري (ت 788هـ)، مقرئ صالح مسند ثقة من أعيان الإسكندرية في وقته، قرأ عليه الإمام ابن الجزري بمضمن الإعلان بشعر الإسكندرية وكذلك الموطأ رواية يحيى بن يحيى الليثي وجزءاً مخرجاً في حديثه خرجه الذهبي.⁴⁰

وغير هؤلاء كثر، مذكورون في جامع أسانيد ابن الجزري، وغاية النهاية، والنشر عدتهم فوق الأربعين شيخاً كلهم علماء متصدرون من ذوي الإتقان والإسناد العالي.

ثانياً: كون الآخذين عنه كثر وهم شيوخ إقراء في بلاد شتى:

وفيما يلي ذكر لأشهر شيوخ الإقراء الذين أخذوا عنه:

1. مؤمن بن علي بن محمد بن أجمعين الرومي الفلكاباذي الخطيب (ت 799هـ)، شيخ الروم وخطيبها، قال عنه ابن الجزري: ”فاضل محقق صَيِّتٌ من أهل الدين والخير، قدم دمشق وقرأ على القراءات بمضمن الشاطبية والتيسير ومنظومتي

38 ينظر: غاية النهاية (2/163).

39 ينظر: غاية النهاية (1/483)، وجامع أسانيد ابن الجزري (ص71).

40 ينظر: غاية النهاية (1/482)، وجامع أسانيد ابن الجزري (ص173).

في الثلاثة وقصيدة التذكار في رواية أبان العطار سنة 783هـ، وحقق وحصل ورجع إلى الروم فأقام في باياس لوق⁴¹.

2. محمد بن محمد بن محمد بن محمد ابن الجزري، أبو الفتح (ت 814هـ)، حفظ القرآن وله ثمان سنين وقرأ على والده الإمام ابن الجزري القراءات العشر جمعا، كما قرأ على جماعة من مقرئي عصره كأبي الفتح محمد العسقلاني قرأ عليه القراءات الاثنتي عشرة بمضمن عدة كتب، وأجيز بالافتاء، توفي في حياة والده.⁴²

3. أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، أبو العباس الأشعري العبدلي (ت 841هـ) شيخ القراءات في زبيد باليمن، لما دخل الإمام ابن الجزري اليمن لازمه كثيرا وسمع منه تحبير التيسير والطبقة و التقريب ونحو نصف النشر وغير ذلك، واستجاز منه القراءات العشر فأجازه، وتركه الإمام مغادراً اليمن سنة ثمان وعشرين وثمانمائة.⁴³

4. رضوان بن محمد بن يوسف بن سلامة، العقبي الشافعي المقرئ المستملي (ت 852هـ)، حفظ القرآن وكتاب التنبيه وجود بعض القرآن على إسماعيل الأنباري وتلا بالسبع أفراداً إلا نافعاً فلم يكملها على النور أبي الحسن علي الدميري المالكي سبع ختمات ثم بالسبع وقراءة يعقوب على الشمس الغماري وأجاز له بالثمان المذكورة على ركن الدين الأشعري، وقرأ على الإمام ابن الجزري الفاتحة إلى قوله تعالى: ”وأولئك هم المفلحون“ [سورة البقرة:5] بالعشر داخل الكعبة وأذن له الإمام في التدريس.⁴⁴

5. طاهر بن محمد بن علي بن محمد، أبو الحسن النويري القاهري الأزهري المالكي (ت 856هـ)، حفظ القرآن وتلا به أفرادا وجمعا على أبي عبد الله الحريري الشرابي والنور الحبيبي وجمعا للقراءات العشر إلى أول النساء على

41 ينظر: غاية النهاية (2/324).

42 ينظر: غاية النهاية (2/252).

43 ينظر: غاية النهاية (1/103).

44 ينظر: النجوم الزاهرة (15/528)، الضوء اللامع للسخاوي (3/226).

الإمام ابن الجزري، وسمع عليه أشياء تصدى لنشر العلم، وصار من العلماء المعدودين المتفنين العارفين بالفقه وأصوله والعربية والقراءات وغيرها مع صلاح ودين، ولي مشيخة الإقرار بجامع طولون بالقاهرة وبالجمالية، والفقه بالمدرسة الحسينية.⁴⁵

6. أحمد بن أبي بكر بن يوسف بن أيوب، أبو العباس القلقيلي الشهاب السكندري (ت 857هـ)، تلا بالسبع على الشمس العسقلاني وعليه سمع الشاطبية، وقرأ بالسبع على الإمام ابن الجزري، وبالأربعة عشر على الفخر البليسي إمام الأزهر وسمع عليه التيسير، والعلاء ابن الفالح وأذن له بالإقراء، وسمع على الصلاح البليسي العنوان في القراءات، وبعضه بقراءته على السويداوي التيسير للداني، تصدى للإقراء فانتفع به خلق.⁴⁶

7. إبراهيم بن أحمد بن عبد الكافي، أبو الخير الحسني الطباطبي الشافعي المقرئ نزيل الحرمين (ت 863هـ)، أخذ القراءات عن الشيخ محمد الكيلاني بالمدينة، والشهاب الشوابطي بمكة، ومن قبلها عن الزين ابن عياش، وفي سنة 828هـ عن ابن سلامة، وعن الإمام ابن الجزري، تصدى للإقراء بالحرمين، حتى توفي بمكة.⁴⁷

8. عبد الدائم بن علي زين الدين أبو محمد الحديدي ثم القاهري الأزهري الشافعي (ت 870هـ)، حفظ القرآن وكتبها منها المنهاج، وتلا بالسبع على الشمس الزراتي، والشهاب السكندري وحبیب العجمي، وبعضه بالعشر على الإمام ابن الجزري، وكتب على المقدمة الجزرية شرحاً.⁴⁸

9. أحمد بن أسد بن عبد الواحد، أبو العباس الأميوطي ابن أسد (ت 872هـ) حفظ القرآن عند الشمس النحريري السعودي، والعمدة والشاطبتين، والدماثة في القراءات الثلاثة للجعبري، والطيبة لابن الجزري وسافر مع الإمام ابن الجزري

45 ينظر: النجوم الزاهرة (16/18)، الضوء اللامع (6-4/5).

46 ينظر: الضوء اللامع (264-263/1).

47 ينظر: الضوء اللامع (15-1/14)، شذرات الذهب (7/302).

48 ينظر: الضوء اللامع (4/42).

في سنة سبع وعشرين إلى مكة، وكان يقرأ عليه حتى أكمل يوم الصعود بالمسجد الحرام، وأذن له، وأخذ عن ولده الشهاب شرحه لطية والده، وأخذ القراءات عن الشهاب ابن الهائم قرأ عليه للسبع مع الشاطبية والعنوان والرائية، وانتفع به كثيراً، وتلا للسبع على الشهاب أحمد بن علي بن موسى الضير وغيرهم، ودرس وأفتى، وانتفع به الفضلاء ولا سيما في القراءات.⁴⁹

10. عبد الغني بن يوسف بن أحمد بن مرتضى الزين الهيثمي القاهري الشافعي (ت 886هـ)، حفظ القرآن، وتلا به على ابن الزراتي وهو أول شيخ تلا عليه السبع، ثم على الإمام ابن الجزري للعشر على آخر البقرة.⁵⁰

11. أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف ابن الجزري، أبو بكر وختم القرآن سنة (790هـ) وصلى به سنة إحدى، وحفظ الشاطبية والرائية وقصيدتي والده في العشر، وقرأ على ابن العسقلاني قطعة من أول القرآن وسمع عليه جميع القرآن بالقراءات الأثني عشر وسمع الشاطبية والعنوان وأجازه، قرأ على والده الإمام النشر والتقريب والطية وسمعها غير مرة، وحفظ كتباً وأقرأ، ولما كان بمصر سنة (808هـ) شرح طيبة النشر فأحسن فيه.⁵¹

12. سلمى بنت محمد بن محمد بن محمد ابن الجزري، أم الخير، حفظت القرآن سنة (813هـ) وحفظت مقدمة التجويد وعرضتها على أبيها الإمام، ومقدمة النحو ثم حفظت طيبة النشر وحفظت القرآن وعرضته عليه حفظاً بالقراءات العشر وأكملته في (832هـ)، وقرأت بنفسها الحديث وسمعت من أبيها الإمام الشيء الكثير بحيث صار لها فيه أهلية وافرة.⁵²

13. طاهر بن عرب بن إبراهيم بن أحمد، أبو الحسين الأصبهاني، ولد (786هـ) أجل تلامذة ابن الجزري وأتقنهم للقراءات، شهد له ابن الجزري بأنه في هذا العلم المبارك لا يداني ولا يشارك، وقرره الإمام ابن الجزري أن يجلس مكانه بدار

49 ينظر: الضوء اللامع (231-1/227)، شذرات الذهب (7/314).

50 ينظر: الضوء اللامع (4/258).

51 ينظر: غاية النهاية (1/129)، الشقائق النعمانية (ص 27).

52 ينظر غاية النهاية (1/310) الشقائق النعمانية (ص 28).

القرآن بشيراز وأن يكون خليفته بها قائماً مقامه غاب أو حضر ترجمته سلمى بنت الإمام ابن الجزري في غاية النهاية فقالت في حقه: "الإمام الفاضل العالم المحقق المدقق المجود المرتل المقرئ الكامل المجيد المفيد أستاذ القراء وصفوة العلماء نخبة المحققين عمدة المقرئين فخر الدين"، حفظ القرآن، ثم أخذ القراءات عن الشيخ الإمام ابن الجزري وقرأ عليه ختمات كاملات، فجمع القراءات العشر حسب ما تضمنه كتاب النشر ومختصره التقريب ومنظومة الأرجوزة المسماة طيبة النشر، كما جمع بين روايتي قتيبة ونصير بمضمن غاية أبي العلاء ومبهب سبط الخياط ومصباح الشهرزوري وكامل الهذلي وكفاية أبي العز القلانسي، وقرأ على الإمام رواية العمري عن أبي جعفر بمضمن الغاية والكامل والمصباح، وختم عليه بقراءة الإمام أبي عبد الله محمد بن محيصة المكي بمضمن المبهب، وبقراءة الإمام الأعشى بمضمن المبهب وما وافق ذلك من كتاب الجامع والروضة، وكان ملازماً للإمام سفيراً وحضراً في الحج وغيره.⁵³

14. عبد الله بن قطب بن الحسن الخراساني البيهقي قال فيه الإمام ابن الجزري: "إمام صالح مقرئ كامل بارع ناقل"، قرأ على محمد بن محمد بن ميمون بدمشق ثم على الإمام ابن الجزري العشر، وعلى أبي العباس أحمد بن ربيعة ثم أدرك أبا الفتح القلانسي، فقرأ عليه وتصدر بالقدس يُقرئ بالحرم، قرأ عليه محمد بن أحمد بن الهائم، ثم تجرد وأقبل على الله وانقطع بدمشق.⁵⁴

15. محمد بن محمد بن محمد بن محمد ابن الجزري، أبو الخير، حفظ القرآن صغيراً وأم به وحفظ المقدمة والجوهرة وأكمل على أبيه جميع القراءات العشر ولحق به إلى مدينة كش أيام الأمير تمر في أوائل سنة سبع وثمانمائة ثم كان بصحبة والده في مدينة شيراز.⁵⁵

53 ينظر: غاية النهاية (1/339)

54 ينظر: غاية النهاية (1/442).

55 ينظر: غاية النهاية (2/252).

وغير هؤلاء كثر، ممن قرءوا على الإمام ابن الجزري وكلهم علماء متصدرين في بلاد شتى، مما ساهم في انتشار أسانيد الإمام ابن الجزري.

ثالثا: كثرة مؤلفات الإمام ابن الجزري في علم القراءات مع الإتيان والتحرير، وعلو الضبط.

فهي مؤلفات محررة وجد فيها المقرئون ضالتهم المنشودة فكتاب النشر على سبيل المثال كتاب محرر جامع لكتب القراءات قد انتقى فيه ابن الجزري طرق الروايات وحررها، وترجم رجال هذا الكتاب واحدا واحدا في كتابه غاية النهاية، فأضحى بذلك فيه الكفاية يغني عن كتب القراءات، ولا يغني عنه واحد منها، فكان بذلك كصحيح البخاري في الحديث بالنسبة لأهل القراءات.

يقول ابن الجزري في كتابه النشر بعد أن ساق الطرق الفرعية الأولى عن أصحاب الروايات:

”وجمعته في كتاب يرجع إليه، وسفر يعتمد عليه، لم أدع عن هؤلاء الثقات الأثبات حرفا إلا ذكرته، ولا خلفا إلا أثبته، ولا إشكالا إلا بينته وأوضحته، ولا بعيدا إلا قربته، ولا مفرقا إلا جمعته ورتبته، منبها على ما صح عنهم وشد وما انفرد به منفرد وفذ، ملتزما للتحرير والتصحيح والتضعيف والترجيح معتبرا للمتابعات والشواهد، رافعا إبهام التركيب بالعزو المحقق إلى كل واحد جمع طرقا بين الشرق والغرب“⁵⁶.

وبين منهجه في انتقاء الأسانيد وأنه التزم في كتابه النشر الآتي:

- علو الإسناد.
- اتصال الإسناد بالتلاوة الكاملة.
- تحقق العدالة والضبط في القارئ.
- ثبوت اللقيا وصحة المعاصرة.

مما جعل مؤلفاته مطمح لأن يُقرأ بمضمونها، وقد قال في النشر لبيان ذلك:

”وجملة ما تحرر عنهم من الطرق بالتقريب نحو ألف طريق وهي أصح ما يوجد اليوم في الدنيا وأعلاه لم نذكر فيها إلا من ثبت عندنا، أو عند من تقدمنا من أئمتنا عدالته، وتحقق لقيه لمن أخذ عنه وصحت معاصرته، وهذا التزام لم يقع لغيرنا ممن ألف في هذا العلم.“⁵⁷

ومن مؤلفاته غير النشر، تقريب النشر، وتحبير التيسير، ومنظومتي الطيبة والذرة المضية، ونظم غاية المهرة في الزيادة على العشرة، والمقدمة فيما على قارئه أن يعلمه، وغاية النهاية، وغير ذلك في القراءات وفي علوم شتى.⁵⁸

رابعاً: اقتصار تلامذته، ومن بعدهم على الإقراء بمضمن كتب ابن الجزري:

دفعهم إلى هذه كونها محررة وجامعة وعالية الإسناد، سلسلة بشيوخ الإقراء، ومعلوم أن من قرأ بمضمون كتاب وإنما يسوق إسناد صاحبه، ولذا اقتصروا على الإقراء بمضمن كتبه، دون غيره.

خامساً: جلوسه للإقراء في أول حياته، وفي عدة أماكن ومدارس:

فقد جلس الإمام ابن الجزري للإقراء القرآن الكريم بالجامع الأموي بدمشق بعد أن أذن له شيوخه بذلك وكان التصدير تحت قبة النسر وتولاها سنين، كما قام بإنشاء مشيخة دار القرآن الجزرية بدرب الحجر بدمشق⁵⁹، وتولى كذلك مشيخة دار الحديث الأشرفية⁶⁰، والتدريس بالمدرسة الآتابكية⁶¹، والخطابة في جامع التوبة⁶²، كما ابتنى داراً للقرآن حين استقر بشيراز للإقراء وتوفي ودفن فيها.⁶³

57 ينظر: النشر (1/192).

58 ينظر: غاية النهاية (2/251)، هداية العارفين (2/187).

59 الدارس في تاريخ المدارس للنعمي (1/8).

60 المصدر السابق (1/15).

61 المصدر السابق (1/96).

62 المصدر السابق (2/328).

63 ينظر: غاية النهاية (2/248-251)، الضوء اللامع (9/256).

سادسا: كثرة رحلاته العلمية، وتجواله في البلاد الإسلامية:

فقد قصد حج بيت الله الحرام سنة 768هـ، وفيها قرأ على خطيب المدينة المنورة وإمامها الشيخ محمد أبي عبد الله الخطيب، فقرأ عليه بمضمن كتاب الكافي وكتاب التيسير⁶⁴، ثم رحل إلى الديار المصرية مرات عديدة طلبا للعلم، ولقيا العلماء أولها سنة 769هـ⁶⁵، وكان آخرها سنة 798هـ، خرج فيها من مصر متوجها إلى بلاد الروم⁶⁶ إلى أنطاكية ومنها إلى بورصة وهناك شرع في كتابة النشر والطبية وحفظها جماعة، وقرأ بها عليه خلق⁶⁷، وكان قد مكث بها سبع سنوات، أفاد فيها، واستفاد به أهلها، ثم بعدها انتقل إلى مدينة كَشْ جنوب سمرقند بأوزبكستان الحالية سنة 805هـ، وذلك بطلب من تيمورلنك بعد كسره لبازيد بن عثمان⁶⁸، ثم خرج من كَشْ بعد وفاة تيمورلنك سنة 807هـ؛ إلى هراة وهناك احتفى به سلطانها وبها أقرأ القراءات، وأسمع الحديث، وبها كتب جامع الأسانيد⁶⁹ لتلميذه الإمام العلامة المقرئ: محمد بن افتخار الدين محمد النوري الهروي صهره، ثم وصل راجعا إلى مدينة يزد، فقرأ عليه للعشرة جماعة، ثم دخل أصبهان فقرأ عليه بها جماعة أيضا ولم يكملوا، ثم وصل إلى شيراز في رمضان سنة 808هـ فأمسكه بها سلطانها بير محمد ابن صاحبها أمير عمر شيخ ابن أمير تمر، فقرأ عليه بها جماعة كثيرون للعشرة، ثم بعد مدة، خرج منها متوجها إلى البصرة ومنها إلى قرية عنيزة من نجد وتوجهها منها فعدى عليه الأعراب فرجع إلى عنيزة فنظم بها الدرة في قراءات الثلاثة ثم جاور بالمدينة وبمكة في سنة 823هـ، بعد أخذ الأعراب له ورجوعه إلى عنيزة وفي إقامته بالمدينة قرأ عليه شيخ الحرم الطواشي، وقد توفي رحمه الله بشيراز سنة 833هـ، ودفن بدار القرآن التي أنشأها وكانت جنازته مشهورة بتبادر الأشراف والخواص

64 ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري (ص 36)، غاية النهاية (2/247).

65 ينظر: غاية النهاية (2/247).

66 ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري (ص 51)، إنباء الغمر لابن حجر (1/510).

67 ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري (ص 57).

68 ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري (ص 59)، غاية النهاية (2/249).

69 ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري (ص 65).

والعوام إلى حملها وتقبيلها ومسها تبركاً بها، ومن لم يمكنه الوصول إلى ذلك كان يتبرك بمن تبرك بها، وقد اندرس بموته كثير من مهام الإسلام.⁷⁰

شيوخ الإقراء المعاصرين لابن الجزري في البلاد الإسلامية

عاصر ابن الجزري علماء كثر في بلاد شتى، كان كل واحد منهم قائم بقطره، وعليه الاعتماد في القراءة والإقراء، وإليه تنتهي أسانيد القراءات، فلم يكن وحده قائم بالأمر، ولا في عصره انحصرت الأسانيد فيه، بل إن تلامذته كانوا مقرئين متصدرين لهم طرقهم وأسانيدهم كالنويري، والعقبي، والأميوطي، والقليلي، وغيرهم، رغبهم في القراءة عليه علو إسناده، وضبطه وإتقانه وشهرته بالفن، وقد ذكر ابن الجزري في كتابه منجد المقرئين، وكذا جامع الأسانيد جملة من شيوخ الإقراء في عصره من أقطار شتى، قال في منجد المقرئين:

”شيخنا أبو المعالي محمد بن أحمد اللبان بدمشق، وعمر الصوفي الضرير الواسطي بدمشق، وعلي بن أحمد الدوري ببلاد الشام، وشيخنا الحسن بن محمد النابلسي بمصر، والفخر عثمان الضرير بمصر، وأحمد بن إبراهيم الطحان بدمشق، وعيسى الضرير بمصر، والشيخ خليل بن المسيب بمصر، ونصر بن محمد المقرئ بدمشق أخبرني أنه قرأ بالعرش على العازب وهو يقرئ بها، والنور علي بن الحكري بمصر، ويعقوب المقرئ بمصر، وأحمد بن سعيد القيسي شيخ خانقاه شيخون بمصر وهو ممن شهد في إجازتي من الشيخ أبي بكر الجندي، ومحمد النشوي بمصر، وعمر بن بلبان الخفاف العقبي بدمشق، وأحمد بن مسعود بن الحاج البلسي بتونس، ومحمد بن غالب الأنصاري الأندلسي بها، ومحمد بن أحمد بن صفوان الأندلسي بمكة، ومحمد بن أحمد القباقي بالإسكندرية، والشيخ فخر الدين عثمان الضرير إمام الجامع الأزهر بمصر، ومؤلف هذا الكتاب محمد بن محمد بن محمد بن الجزري بدمشق أثابه الله تعالى وخلائق من الشيوخ في أقطار الأمصار لم يصلنا خبرهم أحياء يرزقون ختم الله تعالى لنا ولهم بخير آمين. وكثير من الطلبة بمصر والشام منتشرون لا سيما في دمشق اليوم فإنها عش القرآن ومركز التحقيق

70 ينظر: غاية النهاية (2/251).

والإتقان، وأكبر من تصدى في هذا الزمان لإقراء العشر والأخذ بها شيخ الشام من غير مدافعة الإمام أبو المعالي محمد بن أحمد بن اللبان المذكور في صدر الطبقة قصده الناس من الأقطار وقرأ عليه بها خلق كثير جزاه الله تعالى خيرا وجعل ذلك منه ومنا خالصا لوجهه الكريم⁷¹.

كما ذكر ابن الجزري في جامع الأسانيد جملة من شيوخ الإقراء في عصره ممن عاصروهم ولم يأخذ عنهم بلغ بهم اثنين وعشرين شيخا سوى خمسة من أقرانه⁷².

فقد قال في نهاية كتابه جامع الأسانيد بعد ترجمة كريم الدين الكارزوني: "وبه ختمت من اجتمعت به من علماء هذا الشأن، سوى أصحابنا الذين قرءوا على شيوخنا، مثل الشيخ المقرئ: عمر بن بلبان المقدسي، والشيخ المقرئ: شهاب الدين البناياسي، والشيخ المقرئ المحقق: أحمد بن ربيعة بن علوان المكيّ، والشيخ: زين الدين عمر بن شيخنا ابن اللبان، والشيخ: محمد بن مسلم ابن الخراط، وخلق سواهم بمصر والشام وغيرهما".

فلم ينفرد ابن الجزري بالإسناد في عصره ولا توقفت عنده القراءات، ولا كان انحصار غالب الأسانيد المعاصرة في إسناده ينافي تواترها لأن تواترها قد وقع من قبل ابن الجزري، وتلقته الأمة جيل بعد جيل بالقبول.

وصل الأسانيد القرآنية من غير طريق ابن الجزري

ابتداءً ترجع أهمية السند القرآني قديما في عصر التدوين والاختيار للقراءات إلى كونه السبب الرئيس لقبول القراءة، وأما بعد هذا العصر وقد استقرت القراءات فغُرف المقبول منها والمردود، وألفت فيه المؤلفات، دونت الدواوين، ولم تعد الأسانيد لإثبات قراءة، ولا رواية، ولم نعد نُقرئ إلا من طريق الشاطبية والدرة والطيبة، وما يعرف عند أهل المغرب من الطرق النفعية - كما هو الواقع في عصرنا؛ فقد أصبح السند القرآني ترجع أهميته لعدة أمور:

71 ينظر: منجد المقرئين (ص 61).

72 ينظر: جامع أسانيد ابن الجزري (ص 179).

1. إثبات التلقي والمشافهة الموصولان إلى صحة الأدعاءات والكيفيات القرآنية وكونها منقولة نقلا متصلا لا خطأ فيها ولا خلل.
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“.⁷³

ونحن في هذا العصر يمكننا أن نصل أسانيد كتب القراءات التي استقى منها ابن الجزري كتابه النشر - نستطيع أن نصل بها من مئات الطرق، وعشرات الأثبات والمشيوخات، مما نبلغ به حد التواتر، فهذا مع طرق ابن الجزري إضافة إلى تلقي الأمة للقراءات التي بين أيدينا بالقبول وأجماعها عليها، كاف في نفي هذا التوهم، ولا تجتمع الأمة على ضلالة فعن أنس بن مالك، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة...».⁷⁴

كما يمكن من عدة طرق استخراج أسانيد لجميع أصول النشر لا يمر واحد منها بابن الجزري، وذلك علي سبيل المثال من طريق شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، إذ به تمر غالب أسانيد أهل العصر، كما يمكن أيضا استخراج ذلك عن طريق القباقي، وكذا عن طريق جعفر بن إبراهيم السنهوري، ومن طرق ابن غازي من أهل المغرب العربي، وغيرهم.

ومثال ذلك ما ذكره شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في ثبته قال: ”قرأت القرآن جميعه على جماعة كثيرين منهم الزين أبو النعيم المستملي الحافظ المقرئ، قال:

⁷³ ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، (1/13).

⁷⁴ أخرجه ابن ماجة في سننه رقم (3950)، وابن أبي عاصم في السنة رقم (83).

أخذه عن جماعة منهم الشمس أبو الفتح محمد بن أحمد العسقلاني، أنه قرأ على
التقي محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري، وهو على: الكمال إبراهيم بن
إسماعيل ابن فارس التميمي، وهو على: أبي اليمن الكندي، وهو على: عبد الله
بن علي البغدادي، وهو على: الشريف أبي الفضل عبد القاهر العباسي، وهو على:
أبي عبد الله محمد بن الحسين بن محمد، وهو على: أبي الحسن علي بن محمد
بن صالح الهاشمي، وهو على أبي العباس أحمد بن سهل الأشناني، وهو على:
أبي محمد عبيد بن الصباح النهشلي، وهو على: حفص بن سليمان الكوفي، وهو
على: أبي بكر عاصم بن أبي النجود، وهو على: عبد الله بن حبيب السلمي، وهو
على: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وهو على: رسول الله ﷺ، وقراه كما أنزل
على: الروح الأمين رسول رب العالمين، وأمينه على وحيه جبريل عليه أفضل
الصلاة والتسليم“⁷⁵.

الخاتمة

تبين لنا بعد هذا العرض، ما يلي:

1. أن التواتر قد وقع من لدن نزول القرآن، وأن القرآن بقراءاته قد تواتر طبقة بعد طبقة.
2. أن التواتر قد وقع قبل ابن الجزري، وأن انحصار الأسانيد أو غالبها في فرد أو أفراد لا ينافي التواتر، خاصة وأن الأمة قد تلقت القرآن وقراءاته بالقبول.
3. أن سبب انحصار غالب الأسانيد القرآنية في ابن الجزري، هو ضبطه وإتقانه، وعلوم إسناده، ومؤلفاته المحررة التي اقتصر الناس على الإقراء بمضمونها، هذا إلى كثرة تلامذته لكثرة ترحاله.
4. أنه في عصر ابن الجزري كانت شيوخ الإقراء متوافرون قرأوا بما قرأ به ابن الجزري، وشاركوه، بل وتفردوا عنه بأشياء.

75 ينظر: ثبت شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ط: دار البشائر (ص116-118).



5. أن الإسناد في عصرنا بل وفي عصر ابن الجزري ليس لإثبات قراءة أو حرف قرآني، وإنما لأُمور أخرى.
 6. أن هناك بلاد لم يطأها ابن الجزري، ولا عرف عنها شيئاً كبلاد ما وراء النهر، وبلاد المغرب، وهو نفسه لم يستبعد وقوع القراءات المتواترة بها مما لم يقف هو عليه و غيره.
 7. أنه يمكن أن نصل أسانيدنا من غير الإمام ابن الجزري، من طرق مشرقية وأخرى مغربية.
- والحمد لله رب العالمين

“KIRAAT SENETLERİNİN İBNÜ’L-CEZERÎ’DE TOPLANMASININ KIRAATLERİN MÜTEVATİRLİĞİ İLE ÇELİŞTİĞİ VEHMINİN REDDİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. Muhammed Ali ATAFAY*

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين

في البداية ايها الاخوة ,انا ممتن لرئاسة الشؤون الدينية وهيئة تدقيق المصاحف على هذه الدعوة الكريمة لاحياء قيم الوفاء لشخصية علمية انطلق اشعاعها من هذه المدينة العريقة, وقل وجود قارئ إلا وللامام عليه فضل.

ومغتبط من جهة اخرى لتنوع المواضيع المطروحة وامتدادها على شتى الاهتمامات مما يربط الجميع بالمنصة ويجدد النشاط ويفتح آفاق التعاون.

من جهة ثالثة بنظام المناقشة. وذلك ما يضيفي على المشاركات جدية وصدقية ببحث ما الجأت ظروف الاستعجال الباحثين الى تجاوزه او التقصير في بيانه.

فجزاكم الله كل خير على عملكم النبيل وضيافتكم الكريمة.

وسوف احاول التأقلم مع الدقائق المسموح بها وألخص اوراقى في العناوين

التالية:

* Kazablanka Kayrevan Üniv.

اولا: وقفة مع العنوان

ايها الاخوة .اسمحوا لي ان اقف بكم وقفة قصيرة مع العنوان.
ذلك ان عناوين عند العقلاء هي خلاصة الابحاث وزبدة الفكر.
وهي تصاغ لاهداف:

منها لفت انتباه المطلع الى الموضوع ليقرر المضي الى قراءته ان دخل في دائرة اهتمامه , او صرف النظر عن ذلك.

ومن هنا تلخيص فكرة او نتيجة بحث الباحث في الموضوع.
ومن هنا توجيه المار على الموضوع بشكل ذكي الى المواقف دون أن يشعر بالانقياد.

ومن هنا اغناء من لا قدرة له على المتابعة او لا صبر له على معاناة البحث ليخلص بقناعة او تقليد وركون الى ثقة بالمؤلف وبالنتيجة التي يتبناها.

ولهذا فالعالم كله يهتم بالعناوين: سياسة وفلسفة واقتصادا وفقها ووو
ودقة العنوان الذي اهتم به علماء المسلمين بحثا واعرابا وتوجيها ليس ترفا ثقافيا على الاطلاق. فمعذرة.

واهتمامي بعنوان البحث فقط لأنه يعطي عكس ما يرمي أخى الباحث الى الخلوص اليه. وبالتاكيد ستقفون معي على ذلك.

ونحن الان امام ثلاثة عناوين:

الاول: ذلك العنوان الذي بلغتنى به الهيئة مشكورة وتحمست للمشاركة بمناقشته قبل وصول نسخة صديقي الاستاذ الى يدي. وهو:

رد الوهم ورفع (بالراء) الايهام عن انحصار الاسانيد القرآنية في ابن الجزري
وبيان تواتر اسانيد القراءن.

فالهيئة على ما اعتقد هي التي تحدد مسار مواضيع الندوات وتريد من الباحثين دفع ما يعتقده البسطاء من ان اسانيد القراءن منحصرة في الامام وما اورده في كتبه.

وهذا الاعتقاد غير صحيح كما يؤكد عنوان الهيئة في شطره القائل: وبيان تواتر اسانيد القراءان.

وقد لاحظت ان في عنوان الهيئة بعض ما يرد عليه وان كان مستدركا في شطره الثاني.

وملخص الايراد في حرف الجر "عن" وستحدث عنه بعد قليل.

العنوان الثاني: هو السؤال الذي طرح في المؤتمر السابق وكان وراء انشغال الاستاذ الباحث بالموضوع. وهو:

الا ينافي انحصار الاسانيد القراءانية المعاصرة في الامام ابن الجزري شرط تواتر القراءان؟

نحن لا نعرف السائل. فقد يكون من جمهور حضور المؤتمر من صغار الطلبة او من الغرباء عن القراءان والقراءات, دفعه الى ذلك كتابات من يراهم مختصين فاوقعته في هذا الوهم الذي هو:

• انحصار الاسانيد التي قيدها بالمعاصرة في ابن الجزري.

• وان هذا الانحصار المسلم به عنده وعند من اوهمه يتنافى مع شرط تواتر القراءان.

• التقييد بالمعاصرة فيه مفارقة غريبة بين منهج الامام الذي ارتضاه لنفسه فحاكم به اقوال وروايات من تقدمه بما قيهم شيوخته, وبين تقوقع من بعده فيه وجعل اقواله اآخر الاقوال.

وكيفما كان السؤال وممن كان فإنه لا يعكس سوى رغبة صاحبه في كشف ما أصابه من غمة, وما انتابه من اشكال.

اما العنوان الذي اشتغل الباحث على وفاقه فهو:

رد الوهم ودفع (بالدال) الايهام عن منافاة انحصار الاسانيد القراءانية في الامام ابن الجزري لشرط تواتر القراءان.

قد يقول قائل الان: لماذا تشغلنا بالعنوانين السابقين ولماذا لم تلتزم بمناقشة عنوان النسخة المقدمة للمؤتمر؟

يبدو الاعتراض واردا مشروعا لولا ما يلي:

- انه مرتبك تعطي عبارته عكس ما يسعى الباحث الى اصاله الى الاذهان.
 - ان قضية البحث تختلف بين العنوانين الثلاثة:
- فعنوان الهيئة يرمي الى تنفيذ دعوى انحصار الاسانيد والى بيان تواترها خارجه.
- وسؤال السائل يهدف الى التوفيق بين التعارضين.
- وعنوان نسخة البحث يؤكد الانحصار والتنافي, وان كان الاخ الباحث لا يريد هذا على الاطلاق. إلا أن الصيغة تقود الى عكس المراد.
- بيان ذلك اننا لا نطلق القول بنبابة حروف الجر بعضها عن بعض, فلم يقل بذلك قائل معتبر.

فرغب في الشيء غير رغب عنه.

والدفع عن الشيء معناه رد الاذي والوهم عنه.

وهو غير الدفع به اي اتخاذه حجة.

والدفع فيه تعديل صياغة الاحتجاج به.

وفي حالتنا فمقتضى العنوان دفع الوهم بعيدا لتبقى الدعوى قائمة وهي التنافي بين الانحصار المسلم به وبين التواتر المشكوك فيه .

فيكون الباحث على مستوى العنوان «وهو لا يقصد ابدا» قد فر إلى ما فر منه. فيقنع المكتفي بقراءة العنوانين بهذا المذهب غير المقصود.

كما أنه لا داعي للاطالة عليكم بالنص ان الرفع غير الدفع. ففي الجدل والمناظرة يهدم دليل المناظر من صيغة دليله بأحد القوادح والاعتراضات يصح منها هنا القلب وما يعرف عند الفقهاء بمسالة دفع العبد في مهره.

ثانياً: وقفة مع الموضوع

ننوه في البداية الى ان العرض الذي بين ايدينا ارتفع الى حد كبير والحمد لله عن نقیصة شغل صفحات عروض الندوات المحدد سقف زمنها وصفحاتها بالمقدمات والمسلمات والابجديات المشتركة بين المهتمين , وبترجم المشهورين وشيوخهم وتلامذتهم وما سوى ذلك مما يسود الصفحات لیبليغ السقف المطلوب , ومما يعد من تحصيل الحاصل الذي هو من قبيل العبث واضاعة وقت السامعين.. فان جيء الى صلب الموضوع فبملازمة يسيرة لا تتعدى الفقرة والفقرتين لا تروي غليلاً ولا تشفي غليلاً.

وقد بذل الاخ الباحث الصديق جهداً مشكوراً لاثبات تواتر القوآن من لدن المصطفى صلى الله عليه وسلم وبين ان الاسانيد لا تنحصر فيما اورده الامام ابن الجزري مستدلاً لقوله بايراد اسانيد زكريا الانصاري واسانيد المغاربة تلك التي لا تمر اصلاً لا على الامام ابن الجزري ولا الامام الداني.

وكان بودي ان يشير البحث الى مفارقات يقع فيها الكثيرون:

- منها اننا نعود الى الوراء بمناقشة ما انتهى فيه البحث من زمان, وإنما يحكى لبيان توجهات فكر العلماء قبل الاستقرار على القول بتواتر العشر. ولينظر في الموضوع فتوى ابن السبكي ونظم السيوطي لجمع الجوامع.

كما ان الائمة عندنا على الاقل قرؤوا بمفردة يعقوب, بل وبرواية العمري عن ابي جعفر وفي المشرق نظائر ذلك وإلا لما كان للامام ابن الجزري رحمه الله ان يلحقها لو لم يقرأ بها. والحق انه قرئ بما فوق ذلك.

كما ان العودة الى الوراء تفتح الباب امام اسئلة فقهية مشروعة حول الصلاة بالزائد على السبعة التي يناقش الان بسداجة تواترها من عدمه, كانه لم يبلغهم قول الفقهاء بالاعادة في الوقت لمن صلى بالثلاثة فوق العشرة لا الرابعة عشرة.

فالمناقشة في رأيي كان ينبغي ان تنصب على الفلسفات والمنطلقات التي دعت اليها كتاريخ فكر ليس إلا, له علاقة بسياساتنا المعاصرة وبناء شخصيات اجيالنا لو وصلت رسالتي كما اريد.

• ومنها ان كثيرا من الباحثين بل والمتصدرين يتناولون مواضيع القراءان والقراءات بمناهج فنون اخرى مختلفة وان اشتركت في الالقاب.

ايها الاخوة. ان الحقول المعرفية تحاكم الى قوانينها وضوابطها ,والى أن مصطلحاتها لا تتفق في المضامين والاعتبارات وان اتحدت في الاسماء.

شتان ما بين التواتر عند القراء الذي تروي فيه الاجيال بالملايين عن الاجيال والملايين وبين تواتر المحدثين الذي لا يكاد ينضبط براي او قول حتى اختلقوا اختلافا كبيرا في العدد والمعدود الى ان يقول القائل منهم من المتشددين ليس في الدنيا حديث متواتر توفرت فيه تلك الشروط اللهم الا بتساهل كبير في حديث من كذب علي متعمدا.ولترجع شروح جمع الجوامع وآراء علماء الاصول.

والشدوذ في القراءات“ الذي اصبح الان واقول الان هو مجرد انقطاع السند بينما لم يعد للشرطين الباقيين اعتبار بعد الاستقرار“ هوغير الشذوذ عند المحدثين الذي يعني مخالفة الراوي لمن هو اوثق منه.

ولا يقولن قائل ان ابن الجزري اخذ بهذا المنهج حين رد روايات البعض بما فيهم جملة من شيوخه لانفراده.فبالرغم من انه ختم به الاستقرار الا انه لم يتابع في كل شيء على الاقل في المدرسة المغربية التي تعاطت معه بكثير من التبجيل الذي لا يفسد للمخالفة الرصينة قضية.

بل والرواية والدراية والاسناد ايضا عند القراء غيرها عند المحدثين.

والاجازة عند المحدثين وفي سائر المتون بما فيها متون القراءات يروى بها تسهيلا وان قيل : إن صحت الاجازة سقطت الرحلة.على انها وحدها في مجال رواية القراءان و القراءات شيك بدون رصيد. وانما تهافت عليها جيل اليوم لما اختلت الموازين فبحث الادعياء ومن صدرهم الاعلام عن اي مشروعية.

• ومن هذه المفارقات الخلط في اذهان المثقفين بين طرق اثبات روايات متواترة في بلادنا ومطالبتنا باثباتها من خلال مناهج تحقيق النصوص.

ولعلكم تدركون وتنتبهون الى ما يؤدي اليه هذا الخلط, وأوضحه الترويح للتمشيح من الصحف وبالتالي تعبد الله لا بالمتواتر المنقول صوتيا عبر الاجيال الى ما يفهمه فلان وعلان من ذوي الافهام السقيمة من نصوص العلماء, وندع القرءان والتجويد السهل الميسرون تصارع حول الفهم السيء للهمس والاختفاء والفرجة والزم والحصرمة والتكرير والنبر وغير ذلك من الموضوعات وما اعتبره من بضاعة من لا بضاعة له. كل هذا في غياب اساسيات في الاقراء ومنها ما يرتبط بصحة النقل كالرسوم والوقف والابتداء.

كما انه كان بودي لو امعن الباحث غرضا لا عرضا في تناول مسائل الاسناد التي تدخل اصلا في دائرة اهتمامه والفصل بين الاسناد وتواتر القراءات. ذلك ان الاحتكام الى هذه المصنفات بهذه الطريقة التي تمخض عنها السؤال هو مصدر الغش عند الكثيرين.

ان متلقي القرءان والقراءات عن الائمة بالالوف, اذ لا يعقل الا ياخذ عن نافع مثلا. لازيد من خمسين سنة غير اربعة.

فمن هذه الالاف من ينصرف الى واجبات كفائية اخرى غير الاقراء. وممن تمحض للاقراء قلة علماء عنوا بتسجيل اثباتهم او اخذهم.

ومن شغف بالتسجيل غالبا ما يكتفي بسرد الالهم في نظره من الاسانيد او العوالي كما تدل عباراتهم.

فنحن اذن امام أحاد تسجيل لا أحاد اخذ. وإلا لما تواترت في الدنيا قراءة. فهذا ابن الجزري الذي نسند اليه عشرين فرد واحد. وقل مثل ذلك في الداني ومن شيت من العمد عليهم رحمت الله اجمعين.

واود قبل ختام كلمتي التي اوجزتها ان اشير الى مواضيع كنت افضل لو تناولتها البحوث منها:

- تفسير مواقف الامام ابن الجزري وفلسفته في الترجيح ولا اعني بيان منهجه فالالهم وازع المنهج لا بيانه.

- الآثار التي خلفها منهجه على من بعده. فقد اراد الله التوسيع فضيقوا، واراد الاستقلالية فاستعبدوا، تماما كما حدث مع الامام ابن مجاهد.
- دراسة مواقفه وتراجعاته عبر ترتيب مصنفاته.
- آثار اخذ اقواله كمسلمات على مناهج التعامل مع اللهجات واللهجات القارية وكيف عمت جهلا على كل الاحوال لتسويغ ترك الاولويات والانشغال بالثانويات.
- عدم اقبال الامام رحمه الله لاسباب على جهات وما ادى اليه سوء الفهم بذلك.
- كيف نفهم تاخر الدرة عن الطيبة باربعة وعشرين عاما من الناحية القيمية والمنهجية لا الاسباب التي نعرفها جميعا؟
- مناقشة تجاوز كونه قنطرة الى مصادره لا سبيل اليها سواه ولا اسناد مستقلا اليها من دونه وأثر ذلك على المشافهة وتشجيع المشيخة من الصحف وشغل الناس بالزائد عليه من التحريرات وادعاء ان من لا يقرأ بها يقرأ بما لم ينزل، وتفسير الذي يسره الله وايهام الخلق بان الرسول الكريم لم يكن له شغل سواها الى غير ذلك من المزاعم التي تؤكد ان الشيطان اذا عجز عن اتيان المرء من المعاصي جاءه من الطاعات فشغله بمظهرها عن جوهرها وغاياتها.
- اعتذر لكم عن صراحة بعض العبارات ،وانا مستعد لمراجعة بعض الافكار لو وجدت في غيرها مقنعا. وهذه احدي فوائد الملتقيات جزى الله منظميها والقائمين عليها خيرا والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

SEKİZİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL

03 KASIM 2018
(15.00 – 16.30)

YÖNTEM VE MAHİYETİ İTİBARIYLA KIRAAT İLMİNDE TAHRÎRÂT GELENEĞİ: İBNÜ'L-CEZERÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME

Dr. Öğr. Üyesi Recep KOYUNCU

ÖZ

İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429) kıraat ilmi tarihinde hem telif hem de tedris yönüyle bu ilme hizmet etmiş önemli isimlerden birisidir. Kıraat ilmi açısından İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin kendisinden sonraki dönemde iki önemli işlevi olmuştur. Bunlardan birincisi, *en-Neşr*, *Tayyibetün-Neşr*, *ed-Dürre* gibi bizzat kıraate dair konuların ele alındığı eserlerin yanında biyografi türünde kaleme alınan *Ğayetün-Nihâye* gibi eserlerin kıraat ilmi telif veya tedrisinde vazgeçilmez kaynaklar arasında yer almasıdır. İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin ikinci önemli işlevi ise kendisinden sonra gelen kıraat uleması tarafından eserlerinin detaylı incelenmesi neticesinde oluşan tahrîrât geleneğidir. Yine İbnü'l-Cezerî'yi kıraat alanında önemli kılan hususlardan biri de, eserlerinin tarik/ricâl ve metin/içeriklerinin incelenerek sonrasında bu geleneğe dair önemli ölçüde bir birikim ve külliyyatın oluşmasıdır. İbnü'l-Cezerî sonrasında, eserlerinin incelenmesiyle oluşan tahrîrâta dair çok sayıda eser yazılmış, hatta bunun bir neticesi olarak da farklı kıraat ekolleri ortaya çıkmıştır. Bunlar Ali el-Mansûrî (v. 1134/1721)'ye atfen “Medresetü'l-Mansûrî” ve Mustafa el-İzmîrî (v. 1154/1741)'ye atfen “Medresetü'l-İzmîrî” diye anılan ekollerdir.

Lügat olarak “Düzene koyma, değerlendirme, inceleme ve sağlamlaştırma” gibi anlamlara gelen tahrîrât kavramı ıstılahta, imamların râvilerinden sonra gelen ve kıraat terminolojisinde “Tarik” diye isimlendirilen isnad halkalarının, kıraat ilminin temel kaynaklarına gitmek suretiyle, sıhhat ve tevsikinin incelenmesi, kıraatlerin telfik ve tahlit gibi birtakım hatalardan korunması

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı.

adına makbul kıraat vecihlerinin ortaya konulmasıdır. Kendisinden önceki belli sayıda kaynak eserlerle yetinmeyen İbnü'l-Cezerî, kıraate dair diğer kaynaklardan da istifade etmek suretiyle -Dâni'nin eserlerinde yer alan râvi ve tariklerle yetinmeyip- kendinden önce telif edilen eserlerde yer alan rivayet ve tariklerden de bahsetmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî tariklerden bahsederken birtakım vecihleri sıhhat bakımından inceledikten (tahrîr etme) sonra elemeyi tercih etmiştir. Bu bağlamda *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserdeki kıraat vecihleri ve bu vecihler üzerine bina edilen kıraatlarla ilgili hükümler incelemeye tabi tutularak birtakım vecihler devre dışı bırakılmakta, mutlak olarak ifade edilen bazı vecihler ise takyid edilmektedir.

Bu çalışmada öncelikle Tahrîrât geleneğinin tanımı ile kıraat ilmindeki yeri üzerinde durulacak ardından İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserleri özelinde tahrîrâtın yöntemi ve mahiyetine dair tespit ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Cezerî, Kıraat, Tahrîrât, Şâtıbiyye, Tayyibe.

THE NATURE AND METHODOLOGY OF THE TRADITION OF *TAHRİRÂT* IN THE SCIENCE OF *QIRĀAH*

Abstract

Ibn al-Jazarî (d. 833/1429) has greatly contributed to the science of *Qirāah* through composing works and training students. His works served two major functions after his life. First, his works such as *al-Nashr*, *Tayyibat al-Nashr* and *al-Durra* that discuss the topics directly related to the science of *Qirāah* as well as his biographical works like *Ghāyat al-Nihāyah* have been indispensable manuals and reference books in the field. Second, there arose a tradition termed *tahrîrât* as a result of the following scholars' detailed study of his books. Another important aspect of Ibn al-Jazarî is that there have been produced a considerable amount of literature on this tradition as a result of studying his works from different aspects like *ṭarîq*, *sanad* and *rijāl* as well as contents and text. In the post-Jazarî period, many works were composed by perusing his writings, different schools of *Qirāah* appearing as a result, such as *Madrasah al-Manşûrî*, the school of *al-Manşûrî*, named after 'Alî al-Manşûrî (d. 1134/1721) and *Madrasah al-Izmîrî*, the school of al-Izmîrî, named after Muṣṭafâ al-Izmîrî (d. 1154/1741).

Ibn al-Jazarī availed himself extensively of the literature in the field without being content with a limited number of famous sources. That is, he mentioned the *ṭarīqs* and *riwāyahs* occurring in the literature composed before him, without being content with mentioning only a certain number of *rāwīs* and *ṭarīqs*. In this context, when he speaks of *ṭarīqs*, he analyzes (*tahrīr*) the authenticity of some *wajhs* and eliminates some of them. The word *tahrīrāt*, meaning setting in order, assessing, analyzing and strengthening in dictionary, is used in the following sense as a technical term of the science of *Qirāah*: Verifying the authenticity and accuracy of the chains of narrators by referring to the main sources of the science of *Qirāah* and ascertaining the acceptable *wajhs* of *qirāah* in order to prevent the *qirāahs* from such errors as combination or confusion. In this context, the studies on *tahrīrāt* discuss the *wajhs* as well as the results derived from them, eliminating some *wajhs* and specifying some others that were mentioned there in absolute terms.

This study is intended to investigate the rise of the tradition of *tahrīrāt*, the motives behind its rise as well its significance in the science of *Qirāah*, focusing on the nature and methodology of *tahrīrāt* with a special reference to Ibn al-Jazarī's *al-Nashr* and *Ṭayyibat al-Nashr*.

Key Words: Ibn al-Jazarī, The Science of *Qirāah*, *Tahrīrāt*, *Shāṭibiyya*, *Ṭayyiba*.

GİRİŞ

Hasan Ebu'l-Cûd ve İhâb Fikrî'ye göre tahrîrât olgusunun banisi İbnü'l-Cezerî'dir. Şöyle ki İbnü'l-Cezerî *en-Neşr* ve *Ṭayyibe*'de belli hükümleri ve vecihleri aktarmış, aktardığı bu gibi vecihlerin, hocaların aldığı vecihlerle uyum içinde olabilmesi için de onları mutlak olarak almak yerine belli açılardan takyide tabi tutmaya ihtiyaç duymuş ve bu yönde değerlendirmelere gitmiştir. Tabir yerindeyse İbnü'l-Cezerî usul olarak **muhakeme** yolunu tercih etmiştir. *en-Neşr*'de bu bağlamda çok sayıda değerlendirmenin varlığına işaret eden araştırmacılara göre İbnü'l-Cezerî'nin bu yaptığı tahrirden başka bir şey değildir.¹

1 Her ne kadar tahrîrâta medar olan hususlar *en-Neşr* ve *Ṭayyibe* adlı eserler özelinde olsa da İbnü'l-Cezerî'ye ait *Tuhfetül-iḥvân fi'l-hulfi beyneş-Şāṭibiyyeti ve'l-Unvân* ve *Elğâ-zü'l-Cezeriyye* adıyla bilinen manzum çalışma da bu anlamda önemlidir. Kırk üç beyitten oluşan eseri müellif, *el-İkdüs-semîn fi Elğâzi'l-kirâa* ismiyle şerh etmiştir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I, 150. Ayrıca manzum eser üzerine, Burhâ-

Kıraat ilminin tarihî serüveninde belli dönemlerde -sistematik yapının oluşumu ve şekillenmesi bağlamında- bazı kırılmaların olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda tahrîrât meselesinin de bu dönüşümlerden biri olduğu kanaatindeyiz. Söz konusu kavşak noktaları şunlardır: “yedi harf” olgusuyla tohumun atılması/**tevellüd**, tabiîn dönemi ve devam eden süreçte: **tercih**/ihtiyâr devresi, İbn Mücahid ile birlikte: **tesbî**’ (yedi ile sınırlama) ardından tedvin ve **telif** dönemi ve son olarak İbnü'l-Cezerî ile birlikte kıraat ilminde **tahrîrât** olgusunun neşetiyle birlikte tekamül ettiği dönem.²

İbnü'l-Cezerî öncesinde *Neşr*’in kaynaklarında³ tahrîrâta kaynaklık edebilecek birtakım çabaları görmek mümkündür. Bu bağlamda *Mustalahül-İşârât* adlı eserin müellifi İbnü'l-Kâsih’a bakmakta yarar vardır.

İbnü'l-Kâsih’in üzerinde itina ile durduğu meselelerden biri kaynak olarak kullandığı eserlerin arasında meydana gelen **ziyade** veya **ihtilaf** yerlerini okuyucuya işaret ederek tembih etmesidir. Böylece okuyan kişinin de bu farklılıkları görmesi ve yazarın da ilmi şahsiyetini izhar etmesi açısından önem arz etmektedir. İbnü'l-Kâsih konuyla alakalı olarak şunları söylemektedir:

“Şayet kitaplar arasında bir fazlalık söz konusu olduğu takdirde ben uyarıda bulunurum ve o fazlalığın nerede olduğunu gösteririm. Bu şekilde ilim talebesi de rahat bir şekilde kitaplar arasındaki hilafı ve neyin nereye dayandığını görmüş olur.”⁴

1. LÜGAT VE ISTILAH OLARAK TAHRÎRÂT

Tahrîrât lügat olarak “takvim, takyîd, tedkîk, tenkîh, ihkâm ve im’ân”⁵ gibi kavramlarla bütünleşen üst bir kavram olup “Düzene koyma, değerlendirme, inceleme ve sağlamlaştırma” gibi anlamlara gelen tahrîrât kavramı Istılahta, imamların râvilerinden sonra gelen ve kıraat terminolojisinde “Tarik” diye

nuddin İbrahim b. Ömer b. Hasan el-Bikâi (v. 885/1480) tarafından *el-Ecvibetî’s-Sirriyye ‘ani’l-Elğâzî’l-Cezeriyye* adıyla şerh çalışması yapılmıştır.

2 Nitekim İbnü'l-Cezerî’nin bu çalışma ve çabasının yansımaları olarak tarihî süreçte ilk olarak birtakım ekollerin sonrasında ise pratikte/uygulamadaki bazı keyfiyet farklılıklarına bağlı olarak tariklerin ortaya çıktığını görmekteyiz.

3 İbnü'l-Cezerî *Neşr*’de 57 tane eser ismine yer vermiştir. Tarik isnadında kullandığı eser sayısı ise 37’dir. Bk. Tablo 2.

4 İbnü'l-Kâsih, *Mustalahül-İşârât fi’l-Kıraati’z-Zevâidi’l-Merviiyyeti ani’s-Sikât*, Dârur’l-Fikr, Amman, 2006, s. 34-35.

5 Cermî, İbrahim Muhammed, *Mu’cemu ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Daru’l-Kalem, Beyrut, 2001, s. 80.

isimlendirilen isnad halkalarının, kıraat ilminin ana, temel kaynaklarına gitmek suretiyle,⁶ sıhhat ve tevsikinin incelenmesi, kıraatlerin telfik ve tahlit gibi birtakım hatalardan korunması adına makbul kıraat vecihlerinin ortaya konulması ameliyesidir.⁷

Diğer bir tarifte ise tahrîrât, mütevatiren sened zinciriyle nesilden nesile aktarıla gelen Kur'an kıraatinin her türlü tahriften uzak kalabilmesi ve kıraat vecihlerini asıl sahibine isnad etmek suretiyle rivayetlerin birbirine karışmaması için, derin bir kavrayışla (bakış açısıyla) kıraatlerin tetkik, tenkîh ve tehzîb edilmesi işidir.⁸

Tahrîrâta kaynaklık eden hususlardan biri, kıraat öğretiminde takip edilen metotlardan ifrad ve cem' yöntemidir. Bu bağlamda Hicri ilk beş aşıra gelinceye kadar "İnfirâd tariki" ile kıraat vecihleri her imam için ayrı ayrı hatim yapmak suretiyle tedris edilmiş; o zamandan günümüze kadar da "indirâc tariki" ile yani tek hatimde bütün kıraat vecihlerini tedris etme usulü yaygınlık kazanmıştır. Söz konusu indirâc diğer bir deyişle cem' metodu birtakım şartları beraberinde getirmektedir.⁹ Bu bağlamda kıraatin cem' şartlarından biri olan ve tahrîrâtın tanımında da yer alan "adem-i terkîb" hususunun altını çizmek gerekir. Söz konusu şartlar *Tayyibe*'de şu şekilde ifade edilmiştir:

وقد جرى من عادة الأئمة	إفراد كل قارئ بختمه
حتى يؤهلوا الجمع الجمع	بالعشر أو أكثرًا وبالسبع
وجمعنا نختاره بالوقف	وغيرنا يأخذه بالحرف
بشرطه فاليرع وقفاً وابتدا	ولا يركب وليجد حسن الأدا
- Kıraat ilminin tedrisinde, kıraat imamlarının uygulayageldiği usul, her bir kıraat imamının kıraatini bir hatimde okuyup bitirme şeklinde gerçekleşmiştir.

6 ed-Düserî, İbrahim b. Saïd, *Muhtasarü'l-İbârât li Mu'cemi Mustalahâtî'l-Kirâât*, Riyad, 1429/2008, s. 42.

7 Muhammed el-Mütevellî, *er-Ravdu'n-Nadir fî Evcubî'l-Kitâbi'l-Münir*, s. 53.

8 Ahmed el-Ebyârî, *Ğaysu'r-Rahmân 'alâ Hibeti'l-Mennân*, (naşirin önsözü) s. 12-13.

9 Vecihlerin bir diğerine takdimi meselesinin cem' metoduyla gündeme geldiğini ifade etmek gerekir. Geniş bilgi için bk: Beşîr Ahmed Di'bis, *İhtilâfû Vücûbi't-Turuki'n-Neşr me'a Beyâni'l-Mukaddemi Edâen*, s. 83.

- Taki öğrenci kıraat-i seb'a veya aşereyi hatta bunlardan da fazlasını (şâz kıraatler) tek bir hatimde okuyarak Cem'ul-Cümü'a (indirâc) ehliyetli/kabiliyetli hâle gelsin.
- Biz cem' metodumuzda (bir vakftan diğerine) vakf yerlerini asıl nokta kabul ederken; diğerleri ise ihtilaf olan kelimeleri esas kabul eder.¹⁰
- Ancak bunu esas kabul edenler **vakf-ibtidâ** mahallerine dikkat etsinler de yanlış terkid ve telfik yapmasınlar! Tecvid ve tertil adına husnû'l-e-dayı da yerine getirsinler!

1. Riayetü'l-Vakf 2. Riayetü'l-İbtida 3. Ademü't-Terkib 4. Husnû'l-Eda
İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'inde kıraatlerin telfik ve terkidine dair naklettikleri şu şekildedir:

“Kimi kurrâ kıraatlerin terkidini yasaklamış ve bu şekilde okumanın hüküm itibarıyla farz ve sünnete de aykırı olduğunu söylemiştir. İmam es-Sehâvî (ö. 643/1245) *Cemâlu'l-Kurra* adlı eserinde şunları söylemektedir: Kıraatlerin birini diğerine katarak okumak hatadır. Yine İmam en-Nevevî (ö. 774/1373) *Tibyân* adlı eserinde şunları söylemiştir: Okuyucu, seb'a imamlarından birinin kıraatine başladığı zaman, kelamın irtibatı devam ettiği müddetçe başladığı kıraate devam etmesi gerekir. Kelamın irtibatı bittiğinde ise kıraat-ı seb'adan herhangi birine geçebilir. Ancak uygun olan tek oturumda aynı kıraate devam etmesidir. Yine üstat Ca'berî (ö. 732/1331) şöyle demiştir: terkid (kıraatlerin birini diğerine katarak okumak) bir kelimedede veya birinin diğeriyle irtibatlı olduğu iki kelimedede men' edilmiş; diğer türlü ise kerih görülmüştür.”¹¹

Ayrıca konunun devamında kendi görüşü olarak İbnü'l-Cezerî şunları söylemiştir:

“Bize göre iki kıraatten biri diğerine göre tertip ediliyorsa, aksi yönde okumak haram olduğundan böyle okumak men' gerektirir. Örneğin, (فتلقى آدم من ربه كلمات) ayetinde “Âdem” ve “kelimât”

¹⁰ Müellif burada iki tür cem'den bahsetmektedir.1. Vakfta cem' 2. Harfte cem'. Bk: Nuveyrî, II, 136.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 141.

kelimelerinden her ikisinin aynı anda ref ve nasb okunması buna örnek teşkil eder.¹² (Yani biri ref ile okunduğunda diğeri nasb ile okunmalıdır.)¹³

Diğer taraftan tahrîrât, *Tayyibe*'nin metninde zahiren cevaza işaret eden bir takım vecihlerin men' edilmesi¹⁴ işine denir. Bu bağlamda tahrîrâta dair incelemeler neticesinde *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserdeki kıraat vecihleri ve bu vecihler üzerine bina edilen kıraatlerle ilgili hükümler incelemeye tabi tutularak birtakım vecihler devre dışı bırakılmakta (منع), mutlak ifadelerle zikredilen bazı vecihler ise takyid edilmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin eserinde ifade ettiği, Hafs'ın hemzeden önce gelen sakin harfin sektine ilişkin hulfü meselesini örnek verebiliriz. Esasen *Tayyibe*'de mutlak anlamda meddi munfasılın kasrında Hafs için sektin caiz olduğu görülmektedir. Ancak incelendiğinde İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu sekti yalnızca meddi munfasılın tevessutuna takyid ettiği görülmektedir. İlgili konu *Neşr*'de şu şekilde geçmektedir:

تقدم أنه إذا قرئ بالسكت لابن ذكوان يجوز أن يكون مع المد الطويل ومع التوسط لورود الرواية بذلك. فإن قرئ به لحفص فإنه لا يكون إلا مع المد. ولا يجوز أن يكون مع القصر لأن السكت إنما ورد من طريق الأثنائي من عبيد عن حفص. وليس له إلا المد. والقصر ورد من طريق الفيل عن عمرو عن حفص.

“Daha önce de ifade edildiği üzere konuyla alakalı rivayetlere göre İbn Zekvan için tûl ve tevessut ile sekt yapmak caizdir. Ancak Hafs için durum farklıdır, Hafs'ın kıraatinde sekt ancak med ile yapılır; kasr ile sekt caiz değildir.”¹⁵

12 Cumhurun okuyuşunda “Âdem” kelimesi ref “kelimât” kelimesi nasb iken İbn Kesîr'in kıraatinde “Âdem” kelimesi nasb “kelimât” ise ref'tir. Bk: İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kıraât*, thk. Şevki Dayf, Dar. Mearif, Kahire, ts. s.153; ed-Dânî, *Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kıraati's-Seb'*, Daru'l-Kütübül-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 63.

13 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 141

14 İhâb Fikrî, *Takribu't-Tayyibe*, 589.

15 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 874.

2. İBNÜ'L-CEZERÎ VE TAHRÎRÂT OLGUSU

İbnü'l-Cezerî'de tahrîrât denildiğinde bunun kaynağının haddizatında selefinden aldığı metodolojik yapıya ilavede bulunması olarak görmek mümkündür. Nitekim ed-Dânî, indirâc metodunda her imamla birlikte ikişer râvisini alırken İbnü'l-Cezerî, bu râvilerle birlikte 'tarik' diye ifade edilen râvilerin râvileri arasındaki kıraat farklılıklarını da sisteme dahil etmiştir. Böylece *Neşr*'in manzumesi *Tayyibe*'de de ifade ettiği üzere *فهى زها ألف طريق تجمع* tariklerin sayısı bin sayısına ulaşmaktadır.

ed-Dânî gibi kendisini kıraat ilmine adanmış İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrâta medar olan bu çabasını biz sadece *Neşr* veya *Tayyibe* ile değil aynı zamanda *Müncidü'l-Mukriin*, *Tabbîrât-Teysîr*, *Tuhfetü'l-İbvan*'ın yanı sıra tabakata dair kaleme aldığı *Gâyetü'n-nihâye* adlı eserlerinde de görmekteyiz.¹⁶

Tahrîrât çalışmalarının başlangıç tarihine ilişkin farklı birtakım değerlendirmeler olsa da şu bir hakikat ki¹⁷ *en-Neşr* ve *Tayyibetü'n-Neşr* etrafında bir kıraat edebiyatı ve literatürü oluşmuş ve bu çerçevede -sonraki dönem kıraat tedrisatının şekillenmesinde önemli etkisi olan- Medresetü'l-Mansûrî ve Medresetü'l-İzmîrî adıyla iki ana ekol ortaya çıkmıştır.

1. **Medresetü'l-Mansûrî:** Mısır tarikinin Anadolu topraklarına intikalinde önemli rolü olan Ali el-Mansûrî'ye¹⁸ (ö. 1134/1721) nispetle anılan ekoldür. Ekolün iki temel özelliği şunlardır:
 - Tahrîrâta bulunurken İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr*'de zikrettiği tarik ve vecihlerin ötesine geçmemişler, yalnızca onun açıklamalarını kaynak olarak benimsemişlerdir. Buna bağlı olarak da kaynakların tamamına gitme yerine, yalnızca İbnü'l-Fehhâm'ın *Tecrîd'i*, Dânî'nin *Teysîr'i* ve *Şâtıbiyye* gibi temel kaynaklarla iktifa etmişlerdir.

¹⁶ Bu arada İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinde dikkat çeken yönlerinden biri hadisçi kimliğinin yanında "âli isnad" çabasıdır. Bk: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, thk. Halid Hasan Ebu'l-Cûd, I, 223.

¹⁷ Tahrîrât türü çalışmalara ilişkin "İlk başlatan Şehaze el-Yemenî'dir." diyen Semennudî'nin görüşünün isabetli olmadığını da söylemekte yarar vardır. İlgili görüş için bk: es-Semennudî, *Câmiu'l-Hayrât fî Tecvidi ve Tahrîri Evcubî'l-Kıraat*, ss. 1428/2007.

¹⁸ Ali el-Mansûrî hakkında geniş bilgi için bk. Gökdemir, Ahmet, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları" (basılmamış doktora tezi) 2017; ayrıca bk. Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 44, Güz 2017, ss. 113-148.

- İbnü'l-Cezerî'nin tarik isnadında bulunduğu **tafsilî** kaynaklarda geçen hükümlerle iktifa etmemişler onun *en-Neşr*'in mukaddime kısmında zikrettiği **icmalî** kaynaklarda geçtiği hâlde tarik ahzinde bulunmadığı kaynaklardan aktardığı bilgileri de itibara almışlardır.¹⁹ Bu bağlamda ekol içinde genel anlamda (icmalen) kabullenmenin varlığından söz etmek mümkündür.

Bu özellikleri sebebiyle “ruhsat ehli” olarak anılan bu ekol doğrultusunda kaleme alınmış eserlerden bazıları şöyledir:

- a. Ali el-Mansuri: *Tahriru't-Turuk ve'r-Rivâyât fi'l-Kırâât, Hallü Muc-melâti't-Tayyibe*
 - b. Mustafa b. Ali b. Ömer b. Ahmet el-Avfî el-Meyhî (12-13. asır) . *Fet-hu'l-Kerimi'r-Rahmân fi Tahriri Evcuhi'l-Kur'an,*
 - c. Muhammed b. Muhammed b. Halil b. İbrahim et-Tabbâh (v.1205/1790): *Hibetu'l-Mennân fi Tahriri Evcuhi'l-Kur'an*
 - d. Muhammed b. Muhammed Hilâl el-Ebyârî (v.1334/1915): *Ğaysu'r-Rah-mân Şerhu Hibeti'l-Mennân*
 - e. Muhammed b. Abdurrahman el-Halicî: *Şerhu Mukarribu't-Tabrir li'n-Neşr ve't-Tabbîr*
2. **Medresetü'l-İzmîrî:** En güçlü temsilcisi olan Mustafa el-İzmîrî'ye (ö. 1154/1741) nispetle anılan ekoldür. Bu ekol mensupları İbnü'l-Cezerî'yi esas almakla yetinmemişler, onun kaynaklarına (tafsili kaynaklar) giderek daha başka vecihlerin aktarımında bulunmuşlardır. Ekolün öne çıkan özellikleri şunlardır:
- a. İbnü'l-Cezerî'ye değil doğrudan onun kaynaklarına gitmek ve ahkâmı da bunlardan çıkarmak
 - b. İbnü'l-Cezerî'nin zikrettikleri ile onun kaynakları arasında geçen bilgiler arasında bir çelişki olduğu zaman, İbnü'l-Cezerî'nin tercihini değil de kaynaklarda geçen bilgileri esas almak
 - c. İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarından yalnızca onun tarik naklinde bulunduğu **tafsilî** kaynaklara itibar edip, bu özellikte olmayan kaynaklardan yaptığı nakillere ise itibar etmemişlerdir. Bu nedenle ekol mensupları İbnü'l-Bâziş'in (v.540/1145) *el-İkna'*ı ile Sebt el-Hayyât'ın (v.541/1146) *el-İhtiyâr*'ında geçen hiçbir vechi almamışlardır. Zira İbnü'l-Cezerî her

19 Maşalı, M. Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, s.93.

ne kadar bu iki eseri mukaddimesinde verdiği toplu kaynak listesinde zikretmiş olsa da onlardan hiçbir tarik naklinde bulunmamıştır.

d. Bu özellikleri sebebiyle “azimet ehli” olarak anılan bu ekolün önde gelen temsilcileri arasında şu isimleri zikredebiliriz:

- Mustafa b. Abdurrahman el-İzmîrî, *Umdetu'l-İrfân fi Tahrîri Evcu-hi'l-Kur'an*
- Yusuf Efendizâde (ö. 1167/1753), *el-İtilâf fi Vucûhi'l-İhtilâf*
- Muhammed Mütevellî (ö. 1313/1895), *er-Ravdu'n-Nadîr fi Evcu-hi'l-Kitâbi'l-Münîr*²⁰
- Seyyid Haşim el-Mağribî ile Hasan Halef el-Huseynî gibi isimleri de zikredebiliriz.

Diğer taraftan İbnü'l-Cezerî ile başlayan tahrîrât olgusunun ekolleşme sürecinin devamında karşımıza çıkan tarik ve mesleklerin oluşumunda da etkin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim söz konusu tarik ve meslekler bir-takım vecihlerin takdim, tehir, tercih ve terk gibi hususları tercihle alakalı olarak farklılık arz ettiği; bu noktada özellikle takrîb²¹ tariki uygulamasıyla birlikte ortaya çıkan vecihlerin takdim, tehir, tercih ve terk gibi hususlara bağlı olarak kimisinin kaynak eserlerin muhtevasını uygulamaya koyarken nakledilen her hususu aynen tatbik etme cihetine giderek **azimeti** tercih ettiği; kimisinin de bütün vecihleri uygulama şartı olmadığından ihtiyatlı olanı yani **ruhsatı** tercih ettiği görülmektedir.

3. EN-NEŞR'DE TAHRÎRÂTIN İZLERİ

Kıraat ilmi tarihi, gelişim ve değişim sürecinde önemli kavşak noktalardan biri olan hatta pratik anlamda (muharrik unsur bağlamında) tahrîrât ile de bir yönüyle benzerlik arz eden kıraat ilminin metodolojik anlamda geçirdiği kritik süreci tasvir adına İbnü'l-Cezerî'nin şu sözleri önem arz etmektedir:

ثم إن القراء بعد هؤلاء المذكورين كثروا وتفرقوا في البلاد وانتشروا وخلفهم أمم بعد أمم، عرفت طبقاتهم، واختلفت صفاتهم، فكان منهم

20 Maşalı, M. Emin, *Tarîhi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, s. 94.

21 Takrîb tarikine dair geniş bilgi için bk: Yüksel, Ali Osman, “İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibe-tü'n-Neşr'i ve Özellikleri”, MÜİFD, sayı 7, İstanbul, 1995.

المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المقتصر على وصف من هذه الأوصاف، وكثر بينهم لذلك الاختلاف. وقُلَّ الضبط، واتسع الخرق، وكاد الباطل يلتبس بالحق، فقام جهابذة علماء الأمة، وصناديد الأئمة، فبالغوا في الاجتهاد وبينوا الحق المراد وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا بين المشهور والشاذ، والصحيح والفاذ، بأصول أصولها، وأركان فصلوها.

“Sonrasında kıraat âlimleri çoğaldılar, beldelere dağıldılar, peş peşe milletler gelip geçti de, tabakaları bilindi²² ancak keyfiyet itibariyle birbirinden ayrıldılar. Bunlardan tilavetiyle yetkin, rivayeti ve dirayetiyle meşhur olan kimseler vardı. Bunların içinde (sahih kıraati meydana getiren) vasıflardan sadece birisiyle yetinenler de oldu. Bu sebeple zamanla aralarında ihtilaflar arttı, zabt azaldı, kura ihlal etme işi yaygınlaştı ve neredeyse hak ile batıl birbirine karışır hâle geldi. Bu sırada İslam ümmetinin etkin ve yetkin âlimleri ile dâhilerinden bir grup ellerinden geldiğince çalışıp çabaladılar ve nihayetinde hak olanı ortaya koydular. Harfleri ve kıraatleri toplayıp, vecihleri ve rivayetleri nispet ettiler, tercih ettikleri usul ile kıraatlerden meşhur ile şâz; sahih ile fâz olanın arasını ayırarak belli kural ve esaslara bağladılar.”²³

Tahrîrâtın önemli sacayaklarından biri olan “sened” ile alakalı olarak selefi Dâni ve Şâtîbî’ye ziyade bağlamında kıraatlerin senedine ilişkin İbnü’l-Cezerî’nin şu sözleri, işin ehemmiyetini çok çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır:

وإني لما رأيت الهمم قد قصرت، ومعالم هذا العلم الشريف قد دثرت، وخلت من أئمة الآفاق، وأقوت من موفق يوقف على صحيح الاختلاف والاتفاق، وترك لذلك أكثر القراءات المشهورة، ونُسى غالب الروايات الصحيحة المذكورة، حتى كاد الناس لم يثبتوا قرآناً إلا ما في الشاطبية والتيسير ولم يعلموا قراءات سوى ما فيهما من النزر اليسير. وكان من الواجب على التعريف بصحيح القراءات، والتوقيف على المقبول من منقول

22 İbnü’l-Cezerî, söz konusu imamları tabakalar hâlinde ayrı ayrı vermiştir. Bk: *Mün-ci-du’l-Mukriin*, s. 113-161.

23 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 124.

مشهور الروايات، فعمدت إلى أثبت ما وصل إليّ من قراءاتهم، وأوثق ما صح لديّ من رواياتهم، من الأئمة العشرة قراء الأمصار، والمقتدى بهم في سالف الأعصار، واقتصرت عن كل إمام براويين، وعن كل راوٍ بطريقين وعن كل طريق بطريقين: مغربية ومشرقية، مصرية وعراقية، مع ما يتصل إليهم من الطرق، ويتشعب عنهم من الفرق.

“Kıraat ilmi noktasında gayret ve himmetlerin azaldığını, bu değerli ilmi talim ve tedris edenlerin gözden kaybolduklarını ve köşetaşı olan imamların da yerinin boşaldığını fark ettim. Bu durumda kendimi ittifak ve ihtilafa medar olan sahih kıraatleri belirleyip tespit etme noktasında kendimi sorumlu hissettim. Bu arada meşhur kıraatlerin çoğunun terk edildiğini, sahih kıraatlerin ekseriyetinin de unutulduğunu hatta öyle ki, insanların içerisinde çok az kıraat bulunan *Şâtıbiyye* ve *Teyisîr*’in muhteviyatından başkasını ne Kur’an olarak kabul ettiklerini ne de kıraat diye öğrendiklerini gördüm. Hâl böyle iken, sahih kıraatleri bildirmek, onları ortaya çıkarmak ve rivayet edilen meşhur nakillerden makbul olanları bilmek omuzlarımızda bir yük (sorumluluk) olunca, meşhur imamların kıraatinden bana ulaşanları tespit etmeye niyetlendim bu sayede şehir kurrâsından on imamın ve geçen asırlarda kıraatte kendilerine tabi olunan imamların rivayetlerinden bana gören sahih olanı alıp güvenilirliğini teyit edeyim. Mağrib ve Meşrik; Mısır ve Irak olmak üzere birçok tarık ve onların altında çeşitlenen bir kısmını da almak suretiyle, her imamdan iki râvi, her râviden de iki tarık aldım.”²⁴

İbnü'l-Cezerî, yukarıdaki ifadesinden sonra **icmalî** olarak İmam râvi ve tarikleri kısaca ele alıp ardından şunları söylemektedir:

وجمعتها في كتاب يرجع إليه، وسفر يعتمد عليه، لم أدع من هؤلاء الثقات الأثبات حرفاً إلا ذكرته، ولا خلفاً إلا أثبته، ولا إشكالاً إلا بيته وأوضحته، ولا بعيداً إلا قربته، ولا مفراً إلا جمعته ورتبته، منبهاً على ما صح عنهم وما شذ ما انفرد به منفرد وفذ. ملتزماً للتحرير والتصحيح والتضعيف والترجيح معتبراً للمتابعات والشواهد. رافعاً إبهام التركيب بالعزو المحقق إلى كل واحد جمع طرق بين الشرق والغرب، فروى الوارد والصادر بالغرب، وانفرد بالإتقان والتحرير، واشتمل جزء منه على كل

24 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 198-199.

ما في الشاطبية والتيسير، لأن الذي فيهما عن السبعة أربعة عشر طريقاً، وأنت ترى كتابنا هذا حوى ثمانين طريقاً تحقيقاً، غير ما فيه من فوائد لا تحصى ولا تحصر، وفرائد دخرت له فلم تكن في غيره تذكر، فهو في الحقيقة نشر العشر، ومن زعم أن هذا العلم قد مات قيل له حيي بالنشر

“Bütün bu kıraatleri kaynak olabilecek sağlam ve güvenilir bir kitapta bölümler hâlinde topladım. Sağlam kıraatlerden bir harf dahi bırakmaksızın hepsini zikrettim. Geride bir şey bırakmadım. Öyle ki açıklamadığım bir müşkil, yakınlaştırmadığım bir uzaklık, birleştirmedığım bir dağınıklık kalmadı. Kıraatte şâz ve faz (tek kalanlar) olanlarına işaret edip ikazda bulundum. Araştırmamızda kıraatleri destekleyen şahitlerine dayanarak çok okunan ve tercih edileni, çok sağlam ve güvenilir olanları aldım. Kıraatlerin her birine ve onların Doğu ve Batıda bilinen her bir tarikini sağlam bir şekilde araştırarak kapalılığını gidermeye çalıştım. Bu kitabımız kıraat vecihlerinin **tahrîri** hususunda değerli bir kitaptır. Bundan bir bölüm *Teyisîr* ve *Şâtıbiyye*'deki bütün kıraat vecihlerini içine alır. Zira onlarda yedi kıraatten on dört tarik, bizim kitabımızda ise görüldüğü gibi seksen kadar tarik vardır. Bunun dışında bu kitapta sayılamayacak ve kuşatılamayacak nice faydalı bilgiler vardır. Bu kitap, öncesinde zikredilmemiş içerisinde birçok faydalı bilgileri bir araya getirdiğim alanında tek bir kitaptır. O, gerçekten “aşrın neşri” on kıraatin yeniden ayağa kaldırılışına vesile olan kitaptır. Kim bu (kıraat) ilmin yok olduğunu, silinip gittiğini iddia etse, ona (kıraat ilmi) Neşr ile canlandı, diye cevap verilir.”²⁵

İbnü'l-Cezerî eserinde yer verdiği, râvi ve tariklerden gelen vecihleri nispet ettiği kaynak kitapları tek tek zikrettikten sonra bu aktarımın sadece metin üzerinde olmadığını **nas** ve **edâ** birlikteliğine dayandığını ifade etmesi dikkat çekmektedir:

(فهذا) ما حضر من الكتب التي رويت منها هذه القراءات من الروايات
والطرق بالنص والأداء

İmam, ravî ve tarikleri tafsilatlı saymadan önce İbnü'l-Cezerî'nin şu açıklamasının sened/ricâl konusunda ne kadar titiz olduğunu gösterme adına yeterli olacağı kanaatindeyiz:

25 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 203.

وها أنا أذكر الأسانيد التي أدت القراءة لأصحاب هذه الكتب من الطرق المذكورة وأذكر ما وقع من الأسانيد بالطرق المذكورة بطريق الأداء فقط حسبما صح عندي من أخبار الأئمة قراءة قراءة ورواية رواية وطريقاً طريقاً مع الإشارة إلى وفياتهم والإيماء إلى تراجعهم وطبقاتهم إنشاء الله.²⁶

İbnü'l-Cezerî'nin tariklerinin sayısını icmalen verdiği ifadeler tahrîrât açısından dikkate değerdir:

واستقرت جملة الطرق عن الأئمة العشرة على تسعمائة طريق وثمانين طريقاً حسبما فصل فيما تقدم عن كل راوٍ من روايتهم، وذلك بحسب تشعب الطرق من أصحاب الكتب مع أنا لم نعد للشاطبي رحمه الله وأمثاله إلى صاحب التيسير وغيره سوى طريق واحدة، وإلا فلو عددنا طرقنا وطرقهم لتجاوزت الألف. وفائدة ما عيناه وفصلناه من الطرق وذكرناه من الكتب هو عدم التركيب، فإنها إذا ميزت وبنيت ارتفع ذلك والله الموفق²⁷

Yine tafsilatlı olarak sened / tarikleri ele aldıktan sonra tarikleri cem' metod ve yöntemi hakkında, tahrîrât adına da gerekçe niteliğinde söylediği şu cümleler de ziyadeleşmenin cevabı niteliğinde önem arz etmektedir:

فهذا ما تيسر من أسانيدنا بالقراءات العشر من الطرق المذكورة التي أشرنا إليها وجملة ما تحرر عنهم من الطرق بالتقريب نحو ألف طريق وهي أصح ما يوجد اليوم في الدنيا وأعلاه لم نذكر فيها إلا من ثبت عندنا أو عند من تقدمنا من أئمتنا عدالته، وتحقق لقيه لمن أخذ عنه وصحت معاصرته، وهذا التزام لم يقع لغيرنا ممن ألف في هذا العلم.²⁸

Yine sened (râvi, tarikler) ve kütüb (kaynak kitaplar) bağlamında tahrîrât adına gerekçe niteliğinde söylediği sözler dikkat çekmektedir:

26 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 273.

27 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 441-442.

28 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 444.

ومن نظر أسانيد كتب القراءات وأحاط بتراجم الرواة علماً عرف قدر ما سبّرنا ونقحنا وصححنا، وهذا علم أهمل، وباب أغلق، وهو السبب الأعظم في ترك كثير من القراءات، والله تعالى يحفظ ما بقى.²⁹

İbnü'l-Cezerî özelinde tahrîrât üç farklı şekilde icra edilmektedir.

1. Genel anlamda takyîd: Yapılan takyîd genel kaideler çerçevesinde oluyor, yani İdğamı kebir'e dair Ebû Amr veya Susî'nin tutumu gibi. İdğam-ı kebir konusunda Ebû Amr'ın hemze ve med ile idgamı men' edilmiştir; ayrıca râvisi olan Dûrî'nin de mezcum Râ harfinin izharı men' edilmiştir.³⁰

2. Tariklerin okuyuşlarına ilişkin takyîd: Kelime sonunda gelen (أَبْصَارِ) (النَّارِ) gibi mecrur Râ harfinden sonra gelen fetha harekenin feth ve imale arası okunuşuna dair husus örnek verilebilir. Bu durumda feth okunuşu, İbn Zekvan rivayetinin Ahfeş tarikine nispet edilirken; imale okunuşu İbn Zekvan rivayetinin Sûrî tarikine nispet edilmektedir. Burada tarik sistematiğinde kopukluk/inkıtâ'a bağlı olarak veya zayıflığı sebebiyle okunmayan kıraatlerin ayıklanması beyan edilmesi söz konusudur.

3. Kaynak kitaplarla yapılan takyîd: Usulde “Besmele beyne's-Sûre-teyn” diye de bilinen iki sure arasında besmelenin durumu örnek verilebilir. Buna göre İbn Amir'in burada iki vechi vardır. Vasl vechine *Hidâye*, *Kâfi* ve *Şâtıbiyye* adlı eserler kaynaklık ederken; sekt vechine *Telhîs*, *Tebşıra* adlı eserlerle İbn Gâlbûn kaynaklık etmektedir.³¹ Burada ise müelliften önceki kaynaklarda yer aldığı hâlde sahih bir kıraat vechinin sonraki kaynakta unutulması söz konusudur.

Yine İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrâtında dikkat çeken kaide ve kurallar şöyledir:

1. Lügavi, nahvi yönden herhangi bir mahzur mani' yoksa birbirine tedahül eden kıraatlere cevaz verildiği görülmektedir.³²

²⁹ İbnü'l-Cezerî, aynı yer.

³⁰ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* I, 318. Ayrıca bk: İbnü'l-Cezerî, *Tuhfetul-İbrvân*, s. 15.

³¹ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* I, 290-291. Ayrıca bk: İhâb Fikrî, *Takribûd-Durra*, s. 591-593.

³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 1144.

2. Kaynak kitaplarda geçen kıraat vecihlerin iltizamı: İbarede geçiyor her ne kadar tariklerden çıkmasa da (خروج عن طريقه) hocaların bazıları okutmuşsa.³³
3. Tahrîrât etmeden önce belli bir kurala kıyas etme, yani yapılacak nispetin tekidi ve tashihi adına misal getirerek tavzih etme.³⁴

Diğer yandan tahrîrâtâ konu olan bazı örneklerde İbnü'l-Cezerî'nin kullandığı üç kavram dikkat çekmektedir:

1. Nas: عندي نصاً, gibî ifadelerle.
2. Eda: وهو الذي صح أداء وبه يؤخذ, gibî.
3. Kıyâs: وهذا هو الأولى بالقياس³⁵

en-Neşr'de İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrât bağlamında vecihlerin mevsûkiyetine ilişkin değerlendirme yaptığı yer ve kullandığı ifadelerden bazıları şunlardır:

ولما قرأت على الأستاذ أبي المعالي بن اللبان... فقال: هذا شيء لم نقرأ به ولا يجوز³⁶

ولم يصح عندنا تلاوة

وهو الصحيح الذي لا يجوز خلافه

وهو الصحيح الذي لا نعلم نصاً بخلافه وهو الذي نقرأ به ونأخذ,³⁷

وليس ذلك في طرقنا / وهو الثابت من طرقنا

ليست من طرقنا ولا على شرطنا

ولكنه لم يكن من طرقنا ولا من شرطنا³⁸

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 1118.

³⁴ Geniş bilgi için bk. İhâb Fikrî, *Takribu'd-Durrâ*, s. 594-596.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 865.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 869.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 680.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 1111.

وهذا مخالف للقياس لا يثبت الا بسمع³⁹

ان الادغام فيه تقديري⁴⁰

وذلك ضعيف جدا⁴¹

وهذا هو الصحيح الذي قرأناه به، وعليه العمل.⁴²

وأقراني بذلك بعض شيوخنا عملاً بظاهر لفظه. وليس ذلك بصحيح⁴³

وظاهر عبارة صاحب التجريد أيضاً أن المراتب تتفاوت كتفاوتها في المتصل.⁴⁴

لا يجوز تخفيفها بوجه هذا هو الأصل والقياس في العربية ورسم المصحف وهذا كله لا يجوز ولا يصح نقله ولا تثبت روايته عن حمزة ولا عن أحد من أصحابه ولا عن نقل عنهم

والوجهان صحيحان قرأت بهما وبهما آخذ والله أعلم

واختياري عنه السكت في غير حرف المد جمعا بين النص والاداء والقياس.⁴⁵

وهذا ظاهر واضح وعليه العمل اليوم والله أعلم.⁴⁶

39 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 895.

40 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 901.

41 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 902.

42 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 903.

43 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 671.

44 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 674.

45 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 865.

46 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 866.

4. TAHRÎRÂT ALANINDA ÖNE ÇIKAN İSİMLER

İbnü'l-Cezerî sonrası⁴⁷ tahrîrât alanında öne çıkan isim ve eserlerden bazıları şunlardır:

- شحادة اليميني =
- محمد بن احمد العوفي = الجواهر المكللة
- سيف الدين عطاء الله الفضالي =
- سلطان بن احمد المزاحي = الجواهر المصون
- احمد بن عمر الاسقاطي = محرر الطيبة
- علي بن سليمان المنصوري = تحرير الطرق والروايات
- يوسف افندي زاده = الاثلاف في وجوه الخلاف
- مصطفى بن عبد الرحمن الازميري = عمدة العرفان في تحرير أوجه القرآن
- عبد الفتاح البالووي = زبدة العرفان
- المتولي = فتح الكريم في تحرير أوجه القرآن العظيم
- الخليجي = مقرب التحرير للنشر والتحجير⁴⁸

5. TAHRÎRÂT'IN FAYDALARI

- Tahrîrât sayesinde kıraat vecihlerine ait rivayet ve nakillerin, hangi tarık ve hangi kaynak eserlerde yer aldığını öğrenmek mümkündür. (عزو الى الطرق او الكتب)

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî sonrasında sadece *Tayyibe* üzerinde değil *Şâtıbiyye* üzerine de tahrîrât türü çalışmalar yapılmıştır.

⁴⁸ Halicî yirmiyi aşkın isme yer vermektedir. Geniş bilgi için bk: Halicî, *Mukarribu't-Tahrîr*, s. 41-61.

- Kıraat vecihlerinin ihtilat, telfik ve terkiib gibi hususlardan kaçınma noktasında tahrîrâtın önemli rolü vardır.
- Tahrîrât sayesinde kitaplarda yer alan (ayrıntısına dair malumatın olmadığı meçhul) bazı hükümlerin menşeinin nereye ait olduğuna ulaşmak mümkündür. Örneğin Sûsî'nin *el-Kafi* eserinden rivayette bulunması, Ezrak'ın tarikinin İbn Belime'nin eserinde son bulması gibi.
- Tahrîrât, mücmelin tafsili, mübhemin tavzihi, mutlakın takyidi ve kıraat olarak ifade edildiği hâlde gerçekte öyle olmadığı durumların vuzuha kavuşmasında önemli rol üstlenir.
- Tahrîrât sayesinde kıraat vecihlerini nakledenler (Sened) ile alakalı olarak geniş bilgi elde etmekteyiz.
- Aynı zamanda tahrîrât, kıraat alanında *Teyşir*, *Şâtıbiyye*, *Dürre* ve *Tayyibe* gibi başat eserlerin muhteviyatında olan kıraat vecihlerine bağlı kalmayı işaret eder. Haddizatında söz konusu eserlerin özellikle *Şâtıbiyye*⁴⁹ ve *Tayyibe* gibi manzum eserlerin tahrîrât meselesine muttali olunmadan anlaşılması da mümkün görünmemektedir.
- Kıraat ilminde köşetaşı mesabesinde olan Şâtıbî ve Ebû Amr ed-Dânî'den, aldığı mirasa sahip çıkarak kendisinden sonra günümüze kadar eserlerinden hemen herkesin faydalandığı, özellikle kıraat alanında hüccet sayılan İbnü'l-Cezerî'nin de ne kadar derin bir ilmi birikime, geliştirici ve dönüştürücü bir bakış açısına da sahip olduğunu yine tahrîrât sayesinde anlamaktayız.

Kıraat ilminin temel kaynaklarına gitmek suretiyle, bir yandan kıraat terminolojisinde “Tarik” diye isimlendirilen isnad halkalarının sıhhat ve tevsikinin incelenmesi, diğer yandan makbul kıraat vecihlerinin tespit edilmesi ve söz konusu vecihlerin hangi tarike ait olduğu ve hangi kaynakta geçtiğinin incelenmesi anlamına gelen Tahrîrât olgusunu, bir ayet üzerinde somutlaştırmamız meseleyi daha anlaşılır kılacaktır:

49 İbnü'l-Cezerî sonrasında *Şâtıbiyye* (Hırzu'l-Emânî) üzerine de tahrîrât çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. Örnek için bk: Cemzûrî, *el-Fethûr-Rahmâni Şerhu Kenzi'l Meanî bi Tabriri Hırzi'l-Emânî fi'l-Kırâât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002; Muhammed Saîd Abdu's-Şekûr, *et-Tahrîrât 'ale's-Şâtıbiyye beyne'l-Kıraeti ve'l-men'*, Daru Ammar, ts; Eymen Bakle, *Teshîlû 'İlmi'l-Kırâat el-Camiu li-Küllî min tarikayî's-Şâtıbiyye ve'd-Durra ve't-Tayyibe*, ys. 1430/2009.

Bakara suresi 4. ayete ilişkin örnekte, İmam Nafi'in râvisi Kâlûn'un iki tarikinden biri olan Ebû Neşî'tin vecihleri kaynak eserlerle tespit edilmiştir. Buna göre Meddi munfasıllı ve cemî zamiri bulunan bu ayette Ebû Neşî't için dört vecih bulunmaktadır. Bu vecihler sırasıyla şu şekildedir:

1. Her iki med için kasr ile birlikte cemî zamirinin iskânı
2. Her iki med için kasr ile birlikte cemî zamirinin sılası
3. Her iki med için 1 med ilavesiyle birlikte cemî zamirinin iskânı
4. Her iki med için 1 med ilavesiyle birlikte cemî zamirinin sılası

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

قصر قصر إسكان — لأبي نسيط من كتاب الكافي

لابن شريح والشاطبية، وللحواني من تلخيص ابن بليمة
والتجريد، قرأ به ابن الفخام على ابن نفيس والفارسي
والمالكي من طريق الحلواني، وهو لأبي العز وصاحب
المبهج وجمهور العراقيين من الطريقتين

قصر قصر صلة — لأبي نسيط من الشاطبية

والتيسير، وللحلواني من الهداية والتلخيص ابن بليمة
والتبصرة لمكي، وبه قرأ الداني على أبي الفتح من
الطريقتين، وهو لجمهور العراقيين من الطريقتين

مد مد إسكان — لأبي نسيط من التيسير

والشاطبية، وبه قرأ الداني على أبي الحسن ابن غلبون،
فكذا هو من تذكرته ومن الهداية والتبصرة والكافي
والكامل، وبه قرأ صاحب التجريد على ابن نفيس من طريق أبي
نسيط، وكذا من إرشاد عبد المنعم وتلخيص ابن بليمة
لأبي نسيط ومن طريق أبي نسيط أيضاً، وللحلواني من
غاية أبي العلاء والتذكار

مد مد صلة — لأبي نسيط من تلخيص

ابن بليمة والتبصرة والشاطبية، وللحلواني فقط
من كامل الهذلي، ولأبي نسيط والحلواني من
غاية أبي العلاء والتذكار، انتهى

SONUÇ

Kıraat ilminin zor bir o kadar da önemli konularından birisi şüphesiz tahrîrât meselesidir. Tahrîrât, kıraat kaynaklarında mutlak olarak ifade edilen bazı vecihlerin, geldiği tariklerin araştırılmak suretiyle kaynaklara ve nakillerine izafe edilmesidir. Farklı bir deyişle tahrîrât, imamların râvilerinden sonra gelen ve kıraat terminolojisinde kıraat ilminin temel kaynaklarına gitmek suretiyle, “tarik” diye isimlendirilen isnad halkalarının mevsukiyetinin incelenmesi ve telfik gibi birtakım hatalardan korunması ile caiz ve memnû kıraat vecihlerinin beyan edilmesidir.

Tahrîrât meselesini iyi anlayabilmek için İbnü'l-Cezerî'yi yatay ve dikey zeminde iyi okumak gerekir. Yatay zemin derken İbnü'l-Cezerî öncesinde tahrîrâta kaynaklık eden hususları tarihî süreçte iyi bir şekilde etüt edilmesi; dikey zeminde yani üstadın muhalled eseri *en-Neşr* özelinde derinlemesine tahlil yapılması gerekir. İbn Mücahid sonrası yapılan birtakım çalışmaları incelediğimizde (yedili, sekizli, onlu tasnifler) tartışmaya medar olan “kıraatlerin yedi olarak hasredilmesi” meselesini bir anlamda bertaraf edecek çabalar olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî, sadece on kıraatin (on imam) kıraat sistematigi ve uygulamadaki yerini kalıcı anlamda tespit etmekle kalmayıp aynı zamanda söz konusu eleştirilere da kapıyı kapatmıştır. Bu anlamda İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı bir nevi zemin etüdü çalışmasıdır.

Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî kendisinden önceki belli sayıda kaynak eserle yetinmeyip kendinden önce telif edilmiş kıraate dair diğer kaynaklardan da olabildiğince istifade etmiştir. Bu kaynaklardan bir kısmının kendisinden sonraki dönemlere ulaşamamış olması da İbnü'l-Cezerî'nin söz konusu çaba ve çalışmasını daha değerli kılmaktadır. Ayrıca selefinden aldığı mirasa sahip çıkarak kendisinden de kıymetli çalışmaları tevarüs ettiğimiz kıraat ilminde hüccet sayılan İbnü'l-Cezerî'nin ne kadar derin ilmî bir vukûfiyete sahip olduğunu anlamaktayız. Diğer yandan kıraatlerin senedi bahsinde “Mağrib ve Meşrik; Mısır ve Irak olmak üzere birçok tarik ve onların altında çeşitlenen bir kısmını da almak suretiyle, her imamdan iki râvi, her râviden de iki tarik aldım” diyen ve hadisçi kimliği de olan İbnü'l-Cezerî'nin âli isnad çabasını görmekteyiz.

İbnü'l-Cezerî sonrasında tahrîrât çalışmalarını ekolleşme bağlamında devam ettiren iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan biri Ali el-Mansûrî diğeri Mustafa el-İzmîrî'dir. Ali el-Mansûrî'nin temsilcisi olduğu Mansûrî ekolü, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de zikrettiği tarik ve vecihlerin ötesine

geçmemişler, yalnızca onun açıklamalarını kaynak olarak benimsemişlerdir. Ruhsat ciheti ağır basan ekolün diğer özelliği İbnü'l-Cezerî'nin tarik isna-dında bulunduğu **tafsili** kaynaklarda geçen hükümlerle yetinmemişler onun *en-Neşr*'in mukaddime kısmında zikrettiği **icmalî** kaynaklarda geçtiği hâlde tarikleri tercihte bulunmadığı kaynaklardan aktardığı bilgileri de almışlardır. Mustafa el-İzmîrî'ye nispetle İzmîrî ekolü diye bilinen ekol mensupları ise İbnü'l-Cezerî'yi esas almakla yetinmemişler, onun kaynaklarına giderek başka vecihlerin de aktarımında bulunmuşlar, tafsili kaynaklardaki vecihlere de gitmişlerdir. Azimet ehli olarak da bilinen ekolün diğer özelliği, İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarından yalnızca onun tarik naklinde bulunduğu **tafsili** kaynaklara itibar edip, bu özellikte olmayan kaynaklardan yaptığı nakillere ise itibar etmemişlerdir.

Tahrîrât edebiyatının kıraat ilminin gelişim seyrindeki en önemli etkilerinden biri de tarik ve mesleklerin oluşması olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan şu hususun da altını çizmek gerekir ki, yapılan tahrîrât çalışmaları tahrîrât sahibi kimselerin kendi heva ve tercihlerine/ ihtiyarlarına göre şekil almış değildir; bilakis *en-Neşr*'den ictihadları neticesinde ortaya çıkan bir üründür. Buna göre kimileri *Neşr*'in zahirine göre hareket etmiş, kimisi de *Neşr* ile yetinmeyip kaynak kitaplarına da gitmişlerdir. Aralarındaki ihtilaf noksan veya tenakuz denecek cinsten olmayıp rivayet ve hıfz kabilindendir.

İbnü'l-Cezerî, tariklerden bahsederken tariklerden sayılan kimi vecihleri sıhhat bakımından inceledikten sonra eleme yoluna gitmiştir. İbnü'l-Cezerî'yi kıraat alanında değerli kılan hususlardan biri, eserlerinin senet ve metinlerinin tahlil edilmesi neticesinde bu alana dair ciddi bir birikimin oluşmasıdır. Buna ilaveten İbnü'l-Cezerî'nin bu çalışması kıraatin tedrisat boyutuyla alakalı olarak da -kıraat ilminin tarihî sürecinde önemli kırılma noktalarından olan- ekollerin oluşması, ardından tarik ve mesleklerin şekillenmesi gibi hususlarda önemli rol oynamıştır.

ed-Dânî gibi kendini bu ilme adanmış biri olan İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* adlı eserinin yöntemine ilişkin, "Bütün bu hususlarda (usul yönüyle) Şâtibî (*Şâtıbiyye*)'yi esas aldım.. Tayyibe'nin Hırzu'l-Emânî'den üstün olduğunu iddia etmem; bilakis bu çalışmamın onu tamamlayan bir çalışma olduğunu söylerim." şeklinde ifadesi önemlidir. Bu bağlamda *Şâtıbiyye*'yi esas alsa da İbnü'l-Cezerî'nin kendisinden önceki birikime ciddi anlamda katkıda

bulunduğunu ve bu sayede kendisinden sonraki süreçte tahrîrât geleneği açısından da önemli rol üstlendiğini müşahade etmekteyiz.

Tablo 1: en-Neşr'de Tariklerin Kemiyet İtibarıyla Tasnifi:

İMAMLAR		TARİK SAYISI
1	Nafi	144
2	İbn Kesir	73
3	Ebu Amr	154
4	İbn Amir	130
5	Asım	128
6	Hamza	121
7	Kisai	64
8	Ebu Cafer	52
9	Yakub	85
10	Halefû'l-Aşir	31
Toplam Tarik Sayısı (زها ألف طريق)		982

Tablo 2: en-Neşr'in Kaynaklarında Tarik İsnadı Dağılımı

MÜELLİF / VEFATI	ESER İSMİ	TARİK ADEDİ
İbn Mücahid (v.324)	<i>Kitabu's-Seb'a</i>	6
İbn Mihran (v.381)	<i>El-Ğaye</i>	18+1
İbn Ğalbûn, Ebu't-Tayyib (v.389)	<i>Kitabu'l-İrşâd</i>	2
İbn Ğalbûn (v.399)	<i>Et-Tezkira</i>	10
İbn Süfyan (v.415)	<i>Kitâbu'l-Hâdi</i>	5
Tarsûsî (v.420)	<i>Kitâbu'l-Müctebâ</i>	12
Talemnekî (v.429)	<i>Er-Ravda</i>	1
Mekkî b. Ebi Talib (v.437)	<i>Et-Tebşıra</i>	6
Ebu Ali Hasan b. Muhammed (v.438)	<i>Kitabu'r-Ravda</i>	28
Mehdevî (v.440)	<i>Kitâbu'l-Hidâye</i>	9
Ed-Dânî (v.444)	<i>Et-Teyşir</i>	43
Ed-Dânî (v.440)	<i>Müfredat-ı Yakûb</i>	3
Ed-Dânî (v.440)	<i>Cami'ul-Beyân</i>	22
İbn Şitâ (v.445)	<i>Kitâbu'l-Tizkâr</i>	19
el-Kurtubî (v.446)	<i>Kitâbu'l-Kasıd</i>	6
Ehvâzî (v.446)	<i>El-Vecîz</i>	3

MÜELLİF / VEFATI	ESER İSMİ	TARİK ADEDİ
İbn Faris Hayyât(v.450)	<i>Kitâbu'l-Câmi'</i>	34
EbuTahir İsmail b. Halef (v.455)	<i>Kitâbu'l-'Unvân</i>	9
Abdulaziz el-Farisî (v.461)	<i>Kitâbu'l-Câmi'</i>	7
El-Huzeli (v.465)	<i>Kitâbu'l-Kamil</i>	134
İbn Şureyh (v.476)	<i>Kitabu'l-Kâfi</i>	14+1
Ebu Ma'şer Taberî (v.478)	<i>Kitâbu't-Telbis</i>	19
İsmail b. Musa (v.480)	<i>Kitâbu'r-Ravda</i>	12
İbn Sivâr (v.496)	<i>El-Müstenîr</i>	115
İbn Belîme (v.514)	<i>Telbisu'l-İbârât</i>	30
İbn Fehhâm (v.516)	<i>Kitâbu't-Tecrid</i>	51
İbn Fehhâm (v.516)	<i>Müfredatı Yakûb</i>	42
Ebi'l-İzz Kalânîsî (v.521)	<i>Kitâbu'l-İrşâd</i>	46
Ebi'l-İzz Kalânîsî	<i>Kitâbu'l-Kifâye</i>	5
İbn Hayrûn el-Attâr (v.539)	<i>Kitâbu'l-Mûdih</i>	14
İbn Hayrûn Bağdadi (v.539)	<i>Kitâbu'l-Miftâh</i>	18
Sebt Hayyât (v.541)	<i>Kitâbu'l-Mübbic</i>	41
Sebt Hayyât (v.541)	<i>Kitâbu'l-Kifaye</i>	16
Şehrezûrî (v.550)	<i>Kitâbu'l-Misbâh</i>	97
Ebi'l-Alâ Hemedânî (v.569)	<i>Ġayetül-İhtisâr</i>	48
Şâtıbî (v.590)	<i>Hırzu'l-Emâni</i>	15
İsmail b. Osman Safravî (v.636)	<i>Kitâbu'l-İlân</i>	20
Toplam eser / Tarikler toplamı	37	982

KAYNAKÇA

Ahmed Abdulaziz Ahmed ez-Zeyyât, *Şerhu Tenkihi Fethi'l-Kerim fi Tahriri Evcuhi'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. İbrahim el-Mezrûî, ys. 2008.

Ahmed el-Ebyârî, *Ġaysu'r-Rahmân 'alâ Hibeti'l-Mennân -Tabrîrâtü't-Tayyibe*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref, Daru's-Sahabe, Tantâ, 2005.

Ali Şehâte es-Semennûdî, *Câmiu'l-Hayrât fi Tecvidi ve Tahriri Evcuhi'l-Kırâat*, ys. 1428/2007.

Beşîr Ahmed Di'bis, *İhtilâfû Vücûhi't-Turuki'n-Neşr me'a Beyâni'l-Mukaddemi Edâen*, Daru's-Sahabe, Tantâ, 1430/2009.

- Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *el-Ecvibeti's-Sirriye 'ani'l-Elğâzi'l-Cezeriyye*, th. Cemâluddîn Seyyid Rufâî, Mektebe Evlâdü's-Şeyh, Tantâ, 2005.
- Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmâni Şerhu Kenzi'l Meani bi Tahriri Hırzi'l-Emâni fi'l-Kirâât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Cermî, İbrahim Muhammed, *Mu'cemu 'Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Beyrut, 2001.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kiraatlar*, Ensar yay., İstanbul, 2005.
- ed-Dânî, *Kitâbu't-Teyisir fi'l-Kiraati's-Seb'*, thk. Otto Bretzl, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Eymen Bakle, *Teshilü 'İlmi'l-Kirâat el-Camiu li-Küllî min tarikayi's-Şâtıbiyye ve'd-Durra ve't-Tayyibe*, ys. 1430/2009.
- Fırat, Yavuz, *Tecvid ve Kiraat İlimleri Sözlüğü*, Çelik yay., İstanbul, 2018.
- Gökdemir, Ahmet, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları" (basılmamış doktora tezi) 2017, Yalova.
-, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", NEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 44, Güz 2017, ss. 113-148.
- İbnü'l-Kâsîh Bağdâdî, *Mustalahul-İşârât fi'l-Kirâati'z-Zevâidi'l-Merviyye 'ani's-Sikât*, thk: Ahmed b. Muhammed el-Vehbî, Dâru'l-Fikr, Amman, 2006.
- İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâât*, thk. Şevki Dayf, Dar. Mearif, Kahire, ts.
- İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref, Dâru's-Sahabe li't-Türâs, I-III, Tantâ, 2014.
-, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Halid Hasan Ebu'l-Cûd, Daru'l-Mehâsin, I-V, Cezair, 2016.
-, *Tayyibetü'n-Neşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zu'bi, Dâru İbni'l-Cezerî.
-, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Tâlibin*, thk. Ali b. Muhammed 'İmrân, ty.
-, *Tuhfetul-İhvân Beyne's-Şâtıbiyye ve'l-Unvân*, Daru Künûzi İşbiliyâ, Riyad, 1430/2009.
-, *Tabhîru't-Teyisir fi'l-Kiraati'l-Aşr*, thk. Ahmed Müflih el-Kudâh, Amman, 2000.
-, *Ğayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye (I-II), Beyrut, 2006.
- İhâb Fikrî, *Takribu't-Tayyibe*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Mısır, 2006.

....., *Takribu'd-Durra*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Daru İhyai't-Türâs el-Arabî, ts. Beyrut.

Maşalı, M. Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, Otto Yay., Ankara, 2016.

Muhammed b. Abdurrahman el-Halîcî, *Şerhu Mukarribu't-Tahrîr li'n-Neşr ve't-Tahbîr*, thk. İhâb Fikrî, Kahire 2009.

....., *Mukarribu't-Tahrîr li'n-Neşr ve't-Tahbîr*, thk. Abdulğaffar Muhammed Faysal ed-Durûbî, ys. 2011.

Muhammed el-Mütevellî, *er-Ravdu'n-Nadîr fî Evcubî'l-Kitâbi'l-Münîr*, thk: Muhammed İbrahim Sâlim, Meketebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2006

Muhammed Saîd Abdu's-Şekûr, *et-Tahrîrât 'ale's-Şâtıbiyye beyne'l-Kıraeti ve'l-men'*, Daru Ammar, ts..

Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye (I-II), Lübnan, 2002.

Es-Semennudî, Muhammed b. Hasan, *Şerhu's-Semennudî alâ Metni'd-Durra*, thk. Cemaluddin Muhammed Şeraf, Tantâ, 2005.

Yüksel, Ali Osman, "İbnü'l-Cezerî'nin Tayyibetü'n-Neşr'i ve Özellikleri", *MÜİFD*, sayı 7, İstanbul, 1995.

“YÖNTEM VE MAHİYETİ İTİBARIYLA KIRAAT İLMİNDE TAHRİRÂT GELENEĞİ: İBNÜ’L-CEZERÎ ÖZELİNDE BİR İNCELEME” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÖKDEMİR*

Öncelikli olarak kıraat alanında böyle uluslararası bir Sempozyum’u tertip eden Diyanet İşleri Başkanlığına ve bu cemiyetin tertip edilmesinde emeği geçenlere teşekkürü bir borç bildiğimi söyleyerek müzakereye başlamak istiyorum. Şunu söylemek gerekir ki hocamızın böyle bir meseleyi tebliğde konu edinmesi kendisinin medeni cesaretini göstermesi açısından oldukça önemli. Zira ülkemizde tahrîrât konusu daha önce pek değinilmemiş bir meseledir. Bu konuda Mehmet Emin Maşalı ile Mustafa Atilla Akdemir Hocalarımızın ele aldığı çalışmaları haricinde herhangi bir çalışma söz konusu değil.

Genel itibariyle tebliğle ilgili değinilmesi gereken hususlara gelince;

1. Tebliğin ismi, “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü’l-Cezerî Örneği” dir. Ancak tebliğin içeriğine baktığımızda ana konusu yalnızca dört sayfada dile getirilmiştir. Tebliğin büyük bir kısmı tahrîrât geleneği, tahrîrâte dair ekoller vs konulardan ibarettir. Hâlbuki İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kıraati’l aşr* adlı eserinde çokça kaynaktan istifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla tebliğde daha ziyade İbnü’l-Cezerî’nin bu kaynaklardan yararlanmak suretiyle tahrîrât disiplinine dair ortaya çıkan usulünün anlatılması ve buna dair örnekler verilmesi beklenir. Dinleyicinin ve okuyucunun zihninde daha iyi belirmesi açısından tebliğin özellikle İbnü’l-Cezerî’nin tahrîrât şekilleri ve kaideleri gibi konuları olabildiğince açık bir şekilde ve birden fazla örnekle anlatılsaydı çok daha güzel olurdu kanaatindeyim. Zira tebliğin bu bölümleri çalışmanın en can alıcı noktalarıdır. Tebliğde daha çok İbnü’l-Cezerî’nin tahrîrâte katkısından daha ziyade İbnü’l-Cezerî sonrası oluşan tahrîrât ekollerinden bahsedilmiştir.

* Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Eğer ki “Yöntem ve Mahiyeti İtibariyle Kıraat İlminde Tahrîrât Geleneği: İbnü'l-Cezerî ve Sonrasında Oluşan Ekoller” denilseydi daha güzel olurdu.

2. Öncelikle tebliğin dilinde büyük problemler var. Bazı yerlerde cümleler son derece uzun tutulmuş, dört-beş cümleyle dile getirilebilecek mefhum tek bir cümle ile anlatılmaya çalışılmış; dolayısıyla cümlelerin toparlanmasında zorluk çekilmiştir. Mesela metinde bir paragraflık bir yer kaplayan ve ancak birden fazla cümleyle anlatılabilecek olan uzunca şu cümlede olduğu gibi...

“Nitekim söz konusu tarik ve meslekler birtakım vecihlerin takdim, tehir, tercih ve terk gibi hususları tercihle alakalı olarak farklılık arz ettiği; bu noktada özellikle takrib tariki uygulamasıyla birlikte ortaya çıkan vecihlerin takdim, tehir, tercih ve terk gibi hususlara bağlı olarak kimisinin kaynak eserlerin muhtevasını uygulamaya koyarken nakledilen her hususu aynen tatbik etme cihetine giderek **azimeti** tercih ettiği; kimisinin de bütün vecihleri uygulama şartı olmadığından ihtiyatlı olanı yani **ruhsatı** tercih ettiği görülmektedir.”

3. Metinde bir iki yerde isimlerin yazılışında problem var. Mesela bir yerde Sebt el-Hayyât ifadesi geçmektedir. Oysa İslam Ansiklopedisi'nde bu zatın ismini hem madde adında hem de ansiklopedi içeriğinde taradığımızda Sıbtü'l-Hayyât şeklinde geçmektedir. Yine bir yerde İbnü'l-Kâsîh'ın *Mustalahul'-işârât* isimli tebliğde *Mustalahâtül'-işârât* şeklinde geçmektedir. Ayrıca İbn Bellîme ismi bir yerde İbn Belîme şeklinde zikrediliyor.

4. Bir yerde istifade edilen kaynağın isminin verilmesi unutulmuştur. Zira bir bilgi veya alıntı bilinçli olarak referans verilmeden metinde bu şekilde yazılmaz. Metinde tahrîrâtın “Arapça olarak muhtasar tanımı şu şekildedir.” deniliyor.

إِتْقَانُ الْقِرَاءَةِ مِنْ أَيْ خَطِّهِ أَوْ خَلِّهِ كَالْتَرْكِيبِ وَالتَّلْفِيقِ

Ancak metinde bu cümlelerin kaynağı yok. Şâmile programını taradığımızda bu cümleye Mültekâ ehli't-tefsir isimli bir forumda anca rastlanabilmektedir.

5. Konu başlığı olarak İbnü'l-Cezerî'de tahrîrât denilmiştir. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin tahrîrât olarak nitelendirilebilecek *Ecvibetül'-İmâm İbn el-Cezeri ale'l-mesâil't-Tebriziyyeti fi'l-Kırâât* isimli eseri de var. Eserin tahkiki

yüksek lisans tezi olarak yapılmış ve daha sonra S. Arabistan'da basılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin adı geçen eseri Tebriz'de kendisine sorulan meselelere verdiği cevaplar sonucunda ortaya çıkıyor. Kitabın birçok yerinde bir nevi tahrîrât yapılmasına rağmen çalışmada buna hiç değinilmemiştir.

6. Metinde tahrîrâta dair İbnü'l-Cezerî'nin kendisinden sonrakilere etkisi olduğu söylenilip daha sonra birtakım ekollerden bahsedilmiştir. Ekollere ne için azimet ve ruhsat ekolü denilmesini teorik olarak zikretmiş ancak metin bu hâliyle biraz muğlak kalmış. Oysa hocamız azimet ve ruhsat ekollerini en azından birer örnekle açıklasaydı çok daha güzel olurdu kanaatindeyim. Ekoller bahsinde 923/1517 yılında vefat eden ve tahrîrâtsız kıraatlerin Kur'aniyetlerinin tartışmalı bir okumaya sebep olacağından bahseden Kastallânî'den bahsedilebilirdi. Zira kendisinden sonra tahrîrât hususunda müstakil eserlerin ortaya çıkışı hızlanmıştır.

Ekoller de Mansûrî ve İzmîrî ekolü şeklinde değil de Mansûrî ve Yûsuf Efendizâde ekolleri şeklinde isimlendirilseydi daha mı doğru olurdu acaba... Nitekim en-Nüveyrî ve Sultan el-Mezzâhî gibi âlimler İbnü'l-Cezerî sonrasında ona paralel tahrîrât çalışması yapanlardır. Yani İbnü'l-Cezerî'nin nakillerine bağlı kalıp kaynaklarına müracaat lüzumu hissetmemişlerdir. Bu ekole ilk muhalif tutumu ise Yûsuf Efendizâde başlatmaktadır. Kendisi İbnü'l-Cezerî'nin kaynaklarını elekten geçirip nakilleriyle kaynaklarını karşılaştırma yoluna gitmiştir. Bunun sonucunda bazı yerlerde Tayyibe isimli eserin zahirine göre alınabilecek bazı uygulamaları almamıştır. İzmîrî ise bir adım daha atarak ekolü daha fazla belirgin hâle getirmiştir. Bazıları da Yûsuf Efendizâde'yi azimet ekolünde daha keskin bulur. Ayrıca ekollerin müntesiplerinden bahsedilirken bazı isimler tebliğde unutulmuş. Mesela Muhammed Emin Efendi'nin *Zübd*e'si ile Mustafa İslambulî'nin *Mürşidü't-talebe*'si zikredilmemiştir. Bu eserler de tahrîrât eseridir. Mesela *Zübd*e'de birçok yerde şu vecih alınır bu alınmaz şeklinde yerler var. Bu eserlere de değinilmelidir. Zira bu kişiler ve eserler bu toprakların zenginliklerindendir.

7. Ekollerden bahsedilirken bir yerde Mısır tariki kurucusu Ali b. Süleyman el-Mansûrî ifadesi geçiyor. Oysa el-Mansûrî, Mısır tariki kurucusu olmayıp bahsi geçen tariki bize kazandıran âlimdir. Bilindiği gibi İbnü'l-Cezerî'den bir müddet sonra Şâtıbiyye tariki mensupları Mısır'da bu tariki yaygınlaştırdıkları için yaygınlaştığı yere nispetle adı geçen tarike Mısır tariki deniliyor. Yani bu tarik Ali b. Süleyman el-Mansûrî'den çok önce var olan bir tariktir.



8. Metinde tahrîrâtın kıraate etkilerinden bahsedilmiştir. Bu manada tahrîrâta değinilmiş ama tahrîrâtla amel edilmiş mi edilmemiş mi? Buna değinilmemiş. Mesela meseleye bağlı bulunduğu tarik ekseninden bakanlar var. Bu kişiler tahrîrâta pek de hoş bakmıyorlar. Örneğin, Mütevellî'nin senedi Mansûrî'ye ulaştığı hâlde, "Ezrak için günnenin men edilmesi" meselesinde Yûsuf Efendizâde ile İzmîrî'nin kaynaklarına istinaden onları haklı bulur. Bu durumda birtakım çevreler senedin Mansûrî'ye ulaştığı hâlde başkalarına tabi oluyorsun şeklinde kendisini eleştirir ve bu konu çokça tartışmalara sebep olur.

9. Son olarak şunu belirtmek istiyorum Mansûrî, Yûsuf Efendizâde ve İzmîrî gibi ekol sahipleri bu topraklarda ekollerini geliştirmişler. Acaba neden kıraat açısından bu denli münbit bu topraklarda Zübde sonrası tahrîrâte dair eser yazılamamış. Artık bu konunun da daha fazla tartışılması taraftarıyım...

Tekrar böyle girift ve zor bir meseleyi büyük bir cesaretle tebliğinde ele alan Recep Hocamızı tebrikle müzakereme son veriyorum. Esselâmu Aleyküm...

İBNÜ'L-CEZERÎ TAHRİRAT ÇALIŞMALARINDA MUSTAFA İZMİRİ EKOLÜ

Muhammed Hasan BOSO*

توطئة

التحريرات في العصر الحاضر موضوع حساس، وقد اختلف في تعريفه وموضوعه وأقسامه والغرض منه أصناف مختلفة من العلماء والمتخصصين، ونتج عن ذلك مذاهب لا تضبط، ومقالات ينقله العوام دون أن يدركوا مآلاتها.

ويظهر لي أن التحريات كانت موضوعاً علمياً يحتفي به المتخصصون وحدهم، يتلقاها منهم ذوو الكفاءات العقلية العالية والتربية العلمية الراسخة لخلافتهم. وكشأن كل علم يبدأ أمراً لا يعني إلا النخبة، ينقحونه ويقعدون له، يضعون له تعريفات جامعة مانعة، ثم يطبقونه ويستفيدون ويفيدون، لكنه يلبث أن يدخل فيه العامة من أبواب مختلفة يلخبطونه لأسباب متعددة، منها قصور الفهم وعدم استيعاب الفكرة، بعبارة أشمل: عدم الأهلية.

في حدود منتصف سنة 1866م كتب الشيخ محمد بن أحمد، المتولي، رسالته: "البرهان الأصدق والصراط المحقق في منع الغنة للأزرق" وأقره فضيلة الشيخ مصطفى بن محمد بن أحمد بن موسى، العروسي، (ت 1876م) وعارضه علماء المسجد الأحمدي معارضة شديدة، وحدثت بين الطرفين ردود، أو قل رشق مستمر من المتولي، حصل بعده تخندق متحسس بين أنصار مشايخ المسجد الأحمدي وأنصار الشيخ المتولي.

* Ebu Musa el-Eşari Hafızlık Enstitüsü Müdürü

دون الدخول في تفريعات تطول يمكن القول بأن أوسع مدارس التحريات للنشر والطبية انتشارا مدرسة الشيخ علي المنصوري ومدرسة الشيخ مصطفى الإزميري، التي حمل رايتها الشيخ محمد بن أحمد المتولي، ونافع عنه وراجع "تفتيشاته" وأقر معظمها وناقشه في بعضها.

الحق أن مدرسة الإزميري ليست مناقضة لمدرسة المنصوري، لأن للتناقض شروطا معروفة لدى المناطق لا تتوفر في هذا الفرق بين المذهبين.

كل واحد منهما سلم لابن الجزري الإمامة والتحقيق في الفن.

مع أن المنصوري صرح بانه غير مقتنع تماما بنسخة النشر التي كانت معه إلا أنه سلم بصحة كل ما صح من النشر بغض النظر عن النسخة، وأخذ، بحكم معاشته له، يربط بين الأحكام وفق نصوص النشر دون النظر إلى موافقتها أو مخالفتها لمصادر النشر، ولا لنوعية الموافقة أو النخالة.

أما الإزميري فقد سلم الإمامة في علم القراءات لابن الجزري وتبعه في كل ما ذهب إليه، وأكب على تأليفه، ورجع إلى ما أتيح له من مصادر النشر، وتأكد لديه أن ابن الجزري أصاب في نسبة تشرّب إلى المائة بالمائة، لكن حدث له أمور يجب التنبيه عليها، نصيحة لكتاب الله ولأئمة المسلمين وعامتهم. وإبداء الإزميري ملاحظاته في النشر والطبية بناء على "تفتيشاته" كما يحلو للمتولي أن يصف أعمال الإزميري حيال النشر، هو تحريراته على النشر، وقد تضمن ما اطلعنا عليه من كتبه هذه الملاحظات من زوايا مختلفة.

تحذيرات

لم نتعرض في هذا البحث إلا لنماذج تعطي فكرة عامة عن التحريات، فغضضنا الطرف عن الجدل الدائر حول التحريات عامة، وحول تحريات الإزميري خاصة. تحاشينا غنة الأزرق ولا لطرق روضة المعدلولا لغيرها لأنها أولا لم تعز هنا، ولأنها ثانيا مثار جدل واسع.

نحن على علم بسلمات الفريق المتحفظ على تحريات الإزميري، ومسلمات الفريق المتحمس لها. ونعلم كذلك الجهود التي تبذل من أجل زرع الشك حول

تحريرات الإزميري، كما نعلم الشعور بالتفوق في الدقة الذي يغمر نفوس انصار هذه المدرسة.

نرجو ممن عثر على عبارة لا يعجبه مغزاه في هذا البحث أن يتكرم علينا بالتنبيه بأية طريقة يراها مناسبة.

إحصاءات

لتبسيط الضوء على الكمية العلمية الهائلة لموضوع التحريرات قمت بـ:

1. إحصاء الكلمات المذكورة في فرش طيبة النشر، وساعدني على مراجعتها فضلية الشيخ؛ مدثر الأمين خيرى، وفضيلة الشيخ محمد احمد الأهدل، اليمني المقرئ بهرجيسيا بالصومال، اللذان أصبحا فيما بعد دكتورين من الجامعة الإسلامية بالمدينة، ومن جامعة القرآن الكريم بالسودان.
2. إحصاء خلافات الطيبة في جدولين، الأول للأصول دون ذكر عدد الكلمات لهول كثرتها، والثاني للفرش وذكرت عددها. ننبه إلى أن هذا والذي بعده لم تتم مراجعته من قبل أشخاص آخرين، ولم أذكر إلا الخلاف الذي ذكر له ما اشتق من لفظ الخلاف.
3. إحصاء ما ورد في عزو الطرق وملاحظات الإزميري ثم من بعده المتولي على ذلك، وبنيت هذا البحث على النظم المذكور خاصة دون كتب مذهب الإزميري الأخرى. وهذه هي الجداول مرتبة:

1. جدول خلاف أصول الطيبة:

01	رقم	الكلمة	المختلف عنهم		
			واحد	اثنان	اكثر من اثنين
1	105	التعوذ	حمزة		
2	108	البسملة			الأزرق، أبو عمرو، ابن عامر، يعقوب
3	112	{صراط}		رويس وخلاص	

01	رقم	الكلمة	المختلف عنهم		
			واحد	اثنان	أكثر من اثنين
4	114	باب {أصدق}	رويس		
5	115	{المصيطنون}			خلاد، قنبل، ابن ذكوان، حفص
6	115	{بمصيطن}			قنبل ابن ذكوان حفص
7	118	{يلهم}	رويس		
8	118	{قهم}	رويس		
9	118	{يغنهم}	رويس		
10	119	ميم الجمع	قالون		
11	123	الادغام الكبير		أبو عمرو، يعقوب	
12	126	باب {يبتغ}	أبو عمرو		
13	127	هو المضموم	أبو عمرو		
14	127	{ءال لوط}	أبو عمرو		
16	127	{جئت شيئا}	أبو عمرو		
17	128	{الي يئسن}	أبو عمرو		
18	131	{الراس شييا}	أبو عمرو		
19	134	{الزكوة ثم}	أبو عمرو		
20	134	{التوية ثم}	أبو عمرو		
21	134	{ولتات طائفة}	أبو عمرو		
22	134	{و} {فئات ذا}	أبو عمرو		
23	136	{طلقكن}	أبو عمرو		
24	140	الإدغام في الفا			

.2

م	رقم	الكلمة	المختلف عنهم		
			واحد	اثنان	أكثر من اثنين
25	143	{المبغيرات صباحا}	خلاد		

م	رقم	الكلمة	المختلف عنهم		
			واحد	اثنان	أكثر من اثنين
26	144 148	خلف رويس	رويس		
27	152	{يؤده} {نصله} {نؤته} {نوله} {ألقه}		شعبة، ابن عامر	
28	154	{ويته}			ابن جماز، ابن عامر، ابن وردان، خلاد
29	155	{يرضه}			شعبة، ابن عامر، ابو جعفر، الدوري،
30	156	{من ياته}			قالون، ابن وردان، رويس، السوسي
31	157	{أن لم يره}			هشام، ابن وردان، يعقوب
32	157	{خير ايره} {شرا يره}		ابن وردان، يعقوب	
33	158	{ترزقانه}		قالون، ابن وردان	
34	160	{أرجئه}		هشام، وابن وردان	
35	162	مد النوعين	ابن ذكوان		
36	164	مد المنفصل			قالون، هشام، أبو عمرو، يعقوب
37	168	{عادا الاولى}	الأزرق		
38	168	{ءالن}	الأزرق		
39	168	{إسرائيل}	الازرق		
40	170	مد اللين	الأزرق		
41	171	{شيء}		حمزة والأزرق	
42	171	نحو {لا مرد}	حمزة		

م	رقم	الكلمة	المختلف عنهم		
			واحد	اثنان	أكثر من اثنين
43	175	المفتوحتان من كلمة		الزرق ، هشام	
44	177	{أعجمي}			قنبل، هشام، رويس، ابن ذكوان
45	179	{أعذا ما مت}	ابن ذكوان		

.3

.4

م	رقم	الكلمة	المختلف عنهم		
			واحد	اثنان	أكثر من اثنين
46	180	{إن لنا} الاعراف	قنبل		
47	182	{أمتتم} الثلاث	هشام		
48	183	الاعراف والملك	قنبل		
49	184	{أنكم لشهدون}	رويس		
50	184	{أنكم لتكفرون}	هشام		
51	185	{أسجد}	ابن ذكوان		
52	190	الفصل بين مفتوحتين او مكسورتين	هشام		
53	190	الفصل بين المضمومتين			قالون، أبو عمرو، هشام
54	194	{أئمة}	هشام		
55	196	{أعجمي}	ابن ذكوان		
56	196	{أن كان}	ابن ذكوان		
57	197	المتفقتان من كلمتين		قنبل، رويس	
58	198	{بالسوء إلا}		قالون، البري	
59	198	{النبي إن} {إلا}	قالون		

60	203	الهمز الساكن	أبو عمر		
61	207	{نبئنا}	أبو جعفر		
62	209	{والمؤتفكات}{ة}	قالون		
63	211	{يؤيد}	ابن وردان		
64	214	{موثا}	أبو جعفر		
65	215	{بأي} بلا فاء	الاصبهاني		
66	218	{تأذن ربكم} إبراهيم	الاصبهاني		
67	219	{لأعتكم}	البيزي		
م	رقم	الكلمة	المختلف عنهم		
			واحد		
69	220	{المنشئون}	ابن وردان		
70	223	{أرأيت} كلا	ورش، قبل		
71	224	{الهي}	البيزي، أبو عمرو		
72	225	باب {يايس}	البيزي		
73	226	{هيننا}	أبو جعفر		
74	229	{كتابه إني}	ورش		
75	230	{ءالن}	ابن وردان		
76	232	همز {عادا الاولى}	قالون		
77	234	{ملء}	الاصبهاني، ابن وردان		
78	235	السكت المطلق	ابن ذكوان، حفص، حمزة، إدريس		
79	236	السكت بعد المد	حمزة		
80	238	هجاء الفواتح	أبو جعفر		
81	239	{عوجا} والثلاثة	حفص		
82	253	الهمزة المتطرفة	هشام		
83	255	{إذ} في الدال	ابن ذكوان		
84	257	{لقد ظلمك}	هشام		
85	258	{ولقد زينا}	ابن ذكوان		

86	260	التاء في سجز	هشام	
87	261	{لهدمت صوامع}	هشام	
88	261	التاء في التاء	ابن ذكوان	
89	262	{أنبت سبع}	ابن ذكوان	
90	263	{بل طبع}	حمزة	
91	264	{بل} مع غير (نض)	هشام	

.5

.6

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
92	265	باء الجزم في الفاء		هشام، وخلا
93	266	{يعذب من}		قالون، ابن كثير، حمزة
94	267	{اركب معنا}		قالون، ابن كثير، عاصم، خلا
95	268	{عذت}	هشام	
96	268	{فنبذتها}	هشام	
97	269	{أورثتموها}	ابن ذكوان	
98	270	{يس والقرآن}		نافع، البزي، ابن ذكوان، عاصم
99	271	{ن والقلم}		الأزرق، البزي، ابن ذكوان، عاصم
100	271	{يلهث ذلك}		نافع، ابن كثير، هشام، عاصم، أبو جعفر
101	272	باب {أخذت}	رويس	
102	274	{والمنخقة}	أبو جعفر	
103	274	{فسنغصون}	أبو جعفر	
104	274	{يكن غنيا}	أبو جعفر	
105	276	النون في الياء	دوري الكسائي	
106	293	{بلى}	شعبة	
107	293	{رمى}	شعبة	

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
108	293	{أتى أمر}	ابن ذكوان	
109	294	{إنه}	هشام	
110	294	{نثا} الإسراء	شعبة	
111	295	ما بعد راء	ابن ذكوان	
112	296	غير {أدريكم}	شعبة	
113	296	{يا بشراي}	شعبة	

114 .7

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
114	297	رءوس بالهاء	الأزرق	
115	298	ذوات الياء	الأزرق	
116	298	{أريكمهم}	الأزرق	
117	298	وزن فعلي	ابو عمرو	
118	298	رءوس الآي-ر	أبو عمرو	
119	-299 300	الكلمات السبع	الدوري	
120	301	{راء} كوكبا	هشام	
121	301	{راء} غيرها		هشام، شعبة
122	302	{راء} المضمّر	ابن ذكوان	
123	304	قبل كسر را	ابن ذكوان	
124	305	{الغار}	دوري الكسائي	
125	305	{والجار}		الأزرق، دوري مطلقا
126	305	{هار}		قالون وابن ذكوان
127	306	الراء المكررة		ابن ذكوان وحزمة

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
128	307	{جبارين}	الأزرق	
129	308	{القهار}	حمزة	
130	308	{البوار}	حمزة	
131	308	{التورية}		قالون، حمزة
132	309	{كافرين}	ابن ذكوان	
133	311	{خاب}	ابن عامر	
134	311	{شاء}	هشام	
135	311	{جاء}	هشام	

.8

.9

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
136	312	{والإكرام}	ابن ذكوان	
137	312	{للشاربين}	ابن ذكوان	
138	312	{الحواريين}	ابن ذكوان	
139	313	{عمران}	ابن ذكوان	
140	313	{المحراب}	ابن ذكوان	
141	313	{زاد} لا الأول	ابن ذكوان	
142	313	{ومشارب}	ابن عامر	
143	314	{عين ءانية}	هشام	
144	315	{عابدون} ج	هشام	
145	315	{عابد}	هشام	
146	316	{الناس}	الدوري	
147	316	{ضعافا}	خلاد	

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
م	البيت	الكلمة	واحد	أكثر
148	316	{ءاتيك}	خلاد	
149	318	{طه}	الأزرق	
150	318	يا عين		أبو عمرو، هشام
151	320	يا {يس}		نافع، حمزة
152	320	ها يا	نافع	
153	321	حا	أبو عمرو	
154	322	{رءيا} لا ال	إدريس	
155	324	وقف الرء	السوسي	
156	329	{فطرت}	الكسائي	
157				

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
م	البيت	الكلمة	واحد	أكثر
158	333	{بشر}	الأزرق	
159	334	باب {سترا}	الأزرق	
160	334	{حيران}	الأزرق	
161	334	{ذكرك}	الأزرق	
162	334	{إرم}	الأزرق	
163	335	{وزر}	الأزرق	
164	335	{حذرکم}	الأزرق	
165	335	{مرء}	الأزرق	
166	335	{افتراء}	الأزرق	
167	335	{تتصران}	الأزرق	
168	335	{ساحران}	الأزرق	
169	335	{طهرا}	الأزرق	

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
170	336	{عشيرتكم}	الأزرق	
171	336	{سراعا}	الأزرق	
172	336	{ذراعيه} {ذراعا}	الأزرق	
173	337	{إجرامي}	الأزرق	
174	337	{كبره}	الأزرق	
175	337	{لعبرة} {عبرة}	الأزرق	
176	338	باب {شاكرا}	الأزرق	
177	338	{حصرت}	الأزرق	
178	339	الراء المضمومة	الأزرق	
179	339	{كبر}	الأزرق	
180	339	{عشرون}	الأزرق	

.10

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
181	341	نحو {والاشراق}	الأزرق	
182	347	نحو {يصالحا}	الأزرق	
183	337	نحو {فصل} وقفا	الأزرق	
184	348	نحو {الطلاق}	الأزرق	
185	338	نحو {ظلموا} {مطلع}	الأزرق	
186	349	{صلصال}	الأزرق	
187	355	هاء الضمير	الجميع	
188	360	{هيهات}	قنبل	
189	361	نحو {مم} {عم}	البيزي	
190	361	الاسم المشدد	يعقوب	

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
191	363	باب {ويلتي}	رويس	
192	366	{اقتده}	ابن ذكوان	
193	372	{واد النمل}	الكسائي	
194	372	{بهذ العمي} الروم		حمزة، الكسائي
195	372	{يناد المناد}	ابن كثير	
196	381	{ما لي أدعوكم}	ابن ذكوان	
197	381	{عندي أولم}	ابن كثير	
198	387	{إلى ربي إن لي}	قالون	
199	389	{أنني أوفي الكيل}	أبو جعفر	
200	397	{ولي دين}	البزي	
201	398	{ما لي لا أرى الهدهد}		هشام، ابن وردان
202	400	{ولي نعمة}	هشام	
203	401	{يعباد لا خوف}	شعبة	

.11

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
204	402	{وما لي لا أعبد}	هشام	
205	409	{يرتع}	قنبل	
206	409	{ويتق}	قنبل	
207	410	الداع إذا دعان}	قالون	
208	514	{كيدون فلا}	هشام	
209	415	{يعباد فاتقون}	رويس	
210	416	{بشر عباد}		السوسي، يعقوب
211	417	{فما آتيني الله}	قالون، قنبل، أبو عمرو، حفص	

م	البيت	الكلمة	المختلف عنهم	
			واحد	أكثر
212	418	{بالواد}	قنبل	
213	418	{وتقبل دعاء}	قنبل	
214	422	{أهنن}	أبو عمرو	
215	422	{أكرمن}	أبو عمرو	
216	424	{فلا تسئلني عن}	ابن ذكوان	

2. جدول خلافات فرش طيبة النشر

01	رقم	الكلمة	عدد	المختلف عنهم	
				واحد	متعدد
1	439	{يمل هو}	1		قالون وأبو جعفر
2	440	{للملئكة اسجدوا}	5	ابن وردان	
3	446	باب {بارئكم}: 6	12	أبو عمرو	
4	451	{خطوات}	5	البيزي	
5	452	{جرف}	1	هشام	
6	454	{خشب}	1	قنبل	
7	456	{فالجاريات يسرا}	1	ابن وردان	
8	456	{فسحقا}	1		الكسائي وابن وردان
9	464	{جبرئيل}	3	شعبة	
10	465	{ميكائيل}	1	قنبل	
11	468	{نسخ}	1	هشام	
12	471	{إبراهيم}	31	ابن ذكوان	
13	474	{أرنا} {أرني}	4	أبو عمرو	
14	474	{أرنا الذين}	1		أبو عمرو وهشام
15	482	{به الريح}	1	أبو جعفر	

16	482	{ولو ترى}	1	ابن وردان	
17	487	نحو {فتيلا انظر}	4	ابن ذكوان	
18	487	نحو {بعض انظر}	8	قنبل وابن ذكوان	
19	488	{اضطررتم}	1	ابن وردان	
20	492	{جيوبهن}	1	شعبة	
21	497	{تضار}	1	أبو جعفر	
22	498	{يضار}	1	أبو جعفر	
23	502	{ويبسط}	1	قنبل، والسوسي، ابن ذكوان، حفص، خلاد	
24	502	{الخلق بسطة}	1	قنبل، والسوسي، ابن ذكوان، حفص، خلاد	
25	502	{بسطة في العلم}	1	قنبل	
26	505	{أنا إلا}	3	قالون	
27	512	تاءات البزي	33	البزي	
28	514	{نعما}	2	قالون وأبو عمر وشعبة	
29	523	{رضوانه سبل}	1	شعبة	
30	535	{وما تفعلوا}	1	دوري أبي عمرو	
31	535	{فلن تكفروه}	1	دوري أبي عمرو	
32	542	{ما قتلوا}	1	هشام	
33	543	{ولا تحسبن}	1	هشام	
34	548	{وبالكتاب} ¹	1	هشام	
35	559	{كرها} ²	2	هشام	
36	566	{ولا تظلمون}	1	روح	

1 سورة آل عمران
2 هما في الأحقاف

02	رقم	الكلمة	عدد	المختلف عنهم
				واحد متعدد
37	569	{لست مؤمنا}	1	أبو جعفر
38	572	{سيدخلون}	1	شعبة
39	576	{لا تعدوا}	1	قالون
40	577	{ثنان}	2	ابن جمار
41	591	{ثم لم تكن}	1	شعبة
42	595	{أفلا تعقلون} ³	1	ابن عامر
43	596	{به فتحنا}	1	ابن جمار ورويس
44	596	{لفتحنا}	1	ابن جمار ورويس
45	596	{ففتحنا}	1	رويس
46	605	{أتحاجوني}	1	هشام
47	612	{لا تؤمنون} ⁴	1	شعبة
48	622	{وإن يكن}	1	هشام
49	624	{المعز}	1	هشام
50	630	{وكذلك تخرجون}	1	ابن ذكوان
51	633	{أن لعنة} ⁵	1	قنبل
52	641	{يعكفون}	1	إدريس
53	648	{بئس}	1	هشام وشعبة
54	654	{وليي الله}	1	السوسي
55	660	{من حيي}	1	قنبل
56	660	{و} {لا تحسبن} ⁶	2	إدريس
57	663	{ضعف} {ضعفا}	3	حفص

3

يس

4 {انها إذا جاءت لا تؤمنون} الانعام

5 الأعراف

6 الأنفال والنور

02	رقم	الكلمة	عدد	المختلف عنهم
				واحد متعدد
58	678	{لَا أقسم بيوم}	1	البيزي
59	682	{لا يهدي إلا}	1	قالون، أبو عمرو، ابن جمار
60	685	{توكلت فأجمعوا}	1	رويس
61	685	{ولا تتبعان}	1	هشام
62	686	{وتكون لكما}	1	شعبة
63	691	{فلا تسئلن ما}	1	هشام
64	701	{هيت}	1	هشام
65	715	{وأفئدتهم}	1	هشام
66	618	{وعيون ادخلوا}	1	رويس
67	723	{أولم يروا كيف}	1	شعبة
68	726	{ولنجزين الذين}	1	ابن عامر

03	رقم	الكلمة	عدد	المختلف عنهم
				واحد متعدد
69	732	{خطئا كبيرا}	1	هشام
70	736	{عما يقولون} ⁷	1	رويس
71	736	{يسبح له} ⁸	1	رويس
72	741	{كسفا} الروم	1	هشام
73	760	{ءاتوني}	2	شعبة
74	763	{لأهب}	1	قالون
75	765	{تساقط}	1	شعبة
76	771	{أشد} {وأشركه}	1	ابن وردان
77	784	{أولم تأتهم بينة}	1	ابن وردان

7 الاسراء

8 الاسراء

03	رقم	الكلمة	عدد	المختلف عنهم	
				واحد	متعدد
78	791	{على ما تصفون}	1	ابن ذكوان	
79	798	{أذن للذين}	1	إدريس	
80	806	{عالم الغيب} ⁹	1	رويس	
81	809	{رأفة}	2	قنبل	
82	819	{بما تقولون فما}	1	قنبل	
83	824	{حذرون}	1	هشام	
84	836	{خير بما تفعلون}	1		ابن عامر، شعبة
85	840	{أفلا تعقلون} ¹⁰	1	السوسي	
86	847	{ليذيقهم بعض الذي}	1		قنبل، روح
87	855	{لأتوها}	1	ابن ذكوان	
88	863	{منساته}	1	هشام	
89	871	{ولا ينقص}	1	رويس	
90	875	{يخضمون}	1		قالون، أبو عمرو، شعبة
91	878	{فاكهين} ¹¹	1	ابن عامر	
92	881	{لينذر الذين}	1	البري	
93	885	{وإن إلياس}	1	ابن عامر	
94	889	{بخالصة}	1	هشام	
95	895	{تأمروني}	1	ابن ذكوان	
96	896	{تدعون} غافر	1	ابن ذكوان	
97	898	{قلب متكبر}	1	ابن عامر	
98	903	{ويعلم ما تفعلون}	1	رويس	
99	908	{لما متاع}	1	هشام	

9 المؤمنون

10 القصص

11 المطففين

المختلف عنهم		عدد	الكلمة	رقم	03
متعدد	واحد				
	شعبة	1	{نقيض}	909	100
	هشام	1	{ولنوفيهم}	920	101
	البري	1	{ءانفا}	922	102
	هشام	1	{فتازره}	926	103
	قبل	1	{وما ألتناهم}	932	104
	شعبة	1	{المنشآت}	937	105
	الكسائي	1	{يطمثن}	939	106
	رويس	1	{وما نزل من الحق}	943	107
	شعبة	2	{انشزوا} {فانشزوا}	948	108
	هشام	1	{كي يكون}	949	109
	هشام	1	{دولة}	949	110
	هشام	1	{يفصل بينكم}	950	111
	ابن ذكوان	1	قليلا ما تؤمنون	958	112
	ابن ذكوان	1	قليلا ما تذكرون	958	113
	البري	1	{ولا يسأل}	960	114
	هشام	1	{تمنى}	970	115
هشام، رويس، حفص، ابن ذكوان، ابن كثير، روح		1	{سلا سلا}	971	116
روح		1	{قواريرا}	972	117
	هشام	1	{قواريرا}	973	118
	ابن عامر	1	{وما تشاءون}	976	119
	ابن جمار	1	{أقت}	976	120
	ابن جمار	0	{أقت}	977	121
	رويس	1	{سجرت}	983	122
	رويس	1	{سعرت}	984	123
	روح	1	{لا يكرمون}	992	124

03	رقم	الكلمة	عدد	المختلف عنهم	
				واحد	متعدد
125	992	{ولا يحضون}	1	روح	
126	992	{وتأكلون}	1	روح	
127	992	{وتحبون المال}	1	روح	
128	995	{أن رءاه}	1	قنبل	
129	999	{النفاثات}	1	رويس	

3. جدول العزو في منظومة عزو الطرق للمتولي حسب عناوين المنظومة:

النسبة	ملاحظة الإزميري	طبيعة الملاحظة المتولي	الباب/الفصل
041			طرق هاء السكت
027			مبحث {الصراط} لخلاد
012			طرق بين السورتين
044			مبحث طرق الغنة
165			مبحث طرق مراتب المد
031			طرق الإبدال لأبي عمرو
037			مبحث طرق السكت لحمزة
011			مبحث طرق عدم السكت لحمزة
004			طرق توسيط {لا} لحمزة
070			مبحث طرق وقف همزة وهشام على الهمز
12			مبحث طرق إمالة هاء التأنيث
008			مبحث طرق سكت ابن ذكوان
002			مبحث طرق سكت حفص
004			مبحث طرق سكت إدريس
035			مبحث طرق أوجه البديل للأزرق
019			مبحث طرق أوجه اللين للأزرق

طبيعة الملاحظة	ملاحظة	النسبة	الباب/الفصل
المتولي	الإزميري		
		024	طرق ما فيه الإبدال والتسهيل للأزرق
		013	طرق ذوات الياء ورؤوس الآي للأزرق
		090	طرق الأزرق في الراءات
		029	طرق اللامات للأزرق
		003	طرق {ءأنذرتهن} للحلواني
		001	طرق إمالة {زاد} و{شاء} و{جاء}
		005	طرق إمالة {كافرين} وذوات الراء للصوري
		001	مبحث عدم الغنة في الياء للضرير
		053	طرق الإدغام الخاص لرويس والعام ليعقوب
		026	طرق الإظهار والإدغام في باب {اتخذتم} لرويس
		014	مذهب أبي الطيب عن رويس
		009	طرق مذهب قبل في الهمزتين المتفتحتين من كلمتين
		040	طرق مذهب أبي عمرو في فعلى
		830	المجموع
		016	طرق إمالة {الناس} وتقليل {يا ويلتى} وبابه للدوري
		016	طرق إمالة نحو {القرى التي} للسوسي
		012	طرق مذهب السوسي في الوقف على نحو {النار}
		048	{بارئكم} وباب {يأمركم} لأبي عمرو
		004	{جبرئيل} {ميكائيل} {نسخ} {أمانهم}
		018	مذهب ابن ذكوان في {إبراهيم}
		010	مذهب أبو عمرو وهشام في {أرنا} و{أرني}
		003	مذهب البزي في {خطوات} و{لأعتكم}
		001	همزة الوصل
		006	{بيسط} و{بسطة} لابن ذكوان
		003	طرق فتح {زاد} لابن ذكوان

طبيعة الملاحظة	ملاحظة	النسبة	الباب/الفصل
المتولي	الإزميري		
		056	طرق الإظهار والإدغام لأبي عمرو في {جاوزه هو}
		007	طرق الإمالة في حمارك
		003	طرق إظهار {أنبئت سبع} لابن ذكوان
		009	طرق الاختلاس في {نعما}
سورة آل عمران			
		034	سورة آل عمران: مبحث {التورية} لقالون وحزمة
		021	مبحث {عمران} و{المراب} و{إكراههن} و{الإكرام} لابن ذكوان
		004	{هأنتم} للأزرق
		021	مبحث ها {يؤده} وبابها
		029	مبحث {أن لم يره} لهشام وابن وردان ويعقوب
		044	طرق الفتح والتقليل والإمالة في ذي الرايين لحزمة
سورة النساء			
		007	طرق إمالة {ضعافا} لخلاد
		006	طرق التقليل في {الجار} و{جبارين}
		021	مبحث التقاء الساكنين لابن ذكوان وقنبل
		030	طرق إدغام باء العزم في الفا لخلاد وهشام
		003	طرق الصاد فيلا {أصدق} لرويس
		034	مبحث الياءات المحذوفة في الوصل للساكنين
		466	المجموع

طبيعة الملاحظة	ملاحظة	النسبة	الباب/الفصل
المتولي	الإزميري		
		007	سورة المائدة
		014	سورة الأنعام
		004	مبحث {اقتده}
		009	طرق {يكن} {المعز} {أن يكون} لهشام
		013	مبحث الياء من {محيي} للأزرق
		002	سورة الأعراف: مبحث {أن لعنة} لقبيل
		003	سورة الأعراف: مبحث {أورثتموها} لابن ذكوان
		005	سورة الأعراف: مبحث {أرجئه} لهشام
		005	سورة الأعراف: مبحث {ءأمتهم} لهشام وقبل
		062	سورة الأعراف: مبحث كلمات مختلفة
		002	سورة الأنفال
		012	سورة التوبة
		010	سورة يونس
		022	سورة هود
		006	سورة يوسف عليه السلام
		009	سورة إبراهيم
		018	مبحث {البوار} و{القهار} لحمزة
		007	مبحث {أفئدة} لهشام
		004	سورة الحجر
		007	مبحث {إذ} و{لقد ذرأنا} لابن ذكوان
		014	سورة النحل
		021	طرق حفص في السكتات الأربع وأحكام أخرى
		014	طرق قالون والأزرق في تقليل ها يا
		040	طرق مراتب {ع}
		012	سورة طه



طبيعة الملاحظة	ملاحظة	النسبة	الباب/الفصل
المتولي	الإزميري		
		009	سورة الأنبياء
		004	سورة المؤمنون
		355	المجموع

طبيعة الملاحظة	ملاحظة	النسبة	الباب/الفصل
المتولي	الإزميري		
		003	سورة النور
		017	مبحث {ويته} لخلاد
		004	طرق إظهار {لبعض شأنهم} لأبي عمرو
		002	سورة الفرقان
		008	سورة النمل
		004	سورة لقمان
		008	سورة الأحزاب وسبأ
		173	سورة يس عليه السلام
		058	سورتا الصافات وص
		011	سورة الزمر
		009	سورة غافر
		025	سورة فصلت
		004	سورة الشورى
		011	سورة الزخرف
		011	سورة الأحقاف
		003	سورة الفتح
		008	سورة الذاريات
		031	سورة الطور
		013	سورة الحشر

الباب/الفصل	النسبة	ملاحظة	طبيعة الملاحظة
		الإزميري	المتولي
سورة الممتحنة	002		
سورة المنافقون	001		
سورة الطلاق	001		
سورة الملك	013		
سورة الحاقة	008		
سورة المعارج	001		
سورة القيامة	003		
سورة الإنسان	036		
سورة المرسلات	005		
سورة المطففين	003		
سورة الفجر	002		
طرق التكبير	024		
المجموع	502		
المجموع	2153		

يتألف نظم طيبة النشر من ألف وخمسة عشر بيتاً من بحر الرجز، وتحتل الأصول منها (432) بيتاً، وتشتمل الأبيات (583) الباقية على فرش (1206) ألف ومائتين وست كلمات في (2326) ألفين وثلاثمائة وستة وعشرين موضعاً، بالإضافة إلى باب التكبير وآداب الدعاء وخاتمة المنظومة.

ورد الخلف في أصول المنظومة (216) في مائتين وست عشرة كلمة أو قاعدة أو شبه قاعدة.

وورد الخلف في فرش المنظومة (129) مائة وتسعة وعشرين كلمة أو قاعدة أو شبه قاعدة. فكان مجموع الخلف الواقع فيها (345) ثلاثمائة وخمسة وأربعين موضعاً على نحو ما وصفنا.

على معدل (101) أحد ومائة طريقا لكل قارئ، في عشرة قراء، في (2326) موضعا اختلفوا فيها يكون العدد الإجمالي لعدد ما يفترض عزوه اتفاقا واختلافا أكثر من (349,2) مليون عزوا.

هذا مقدار ما راجعه الإزميري لتحرير النشر.

ولم ينه إلا على أقل من مائة مسألة، أي أقل بكثير من 01,0 ٪ مما عزاه ابن الجزري في النشر.

من القراء أو الرواة من لم يرد عنه خلاف في فرش الطيبة، ومنهم من ورد عنه بقلة، ومنهم من ورد عنه بكثرة، كما يتضح في الإحصاء التالي:

لم يرد فيها خلاف عن نافع بتمامه، ولا عن ورش من طريقه، ولا عن عاصم بتمامه، ولا عن حمزة بتمامه، ولا عن خلف عنه، ولا عن أبي الحارث، ولا عن الدوري عن الكسائي، ولا عن يعقوب بتمامه، ولا عن خلف بتمامه، ولا عن إسحاق عنه.

ورد الخلاف عن:

قالون (07) سبع كلمات في (10) عشرة مواضع،

ابن كثير (01) كلمة واحدة في (01) موضع واحد،

البزي عنه (06) ست كلمات في (42) اثنين وأربعين موضعا،

قنبل عن ابن كثير (13) ثلاث عشرة كلمة في (11) أحد وعشرين موضعا

أبي عمرو (11) إحدى عشرة كلمة في (24) أربعة وعشرين موضعا

الدوري عن أبي عمرو منها (02) كلمتان في (02) موضعين

ابن عامر منها (07) سبع كلمات، في (07) مواضع

هشام (29) تسع وعشرون كلمة، في (30) ثلاثين كلمة.

ابن ذكوان (13) ثلاث عشرة كلمة، في (55) خمسة وخمسين موضعا.

شعبة (17) سبع عشرة كلمة، في (28) ثمانية وعشرين كلمة.

حفص (04) أربع كلمات، في (06) ستة مواضع.

- خلاد (02) كلمتان في (02) موضعين.
الكسائي (02) كلمتان في (03) ثلاثة مواضع.
أبي جعفر منها (05) كلمات، في (05) خمسة مواضع.
ابن وردان (07) سبع كلمات، في (11) إحدى عشرة كلمة.
ابن جماز (06) ست كلمات، في (06) ستة مواضع.
رويس (15) خمس عشرة كلمة، في خمسة عشر موضعاً.
روح (08) ثمان كلمات، في (08) مواضع
إدريس (03) ثلاث كلمات، في (04) أربعة مواضع

ملاحظات الإزميري والمتولي

للإزميري والمتولي معا ثلاث وعشرون ملاحظة حاسمة على ألفين ومائة وثلاثة وخمسين عزوا لابن الجزري لأصول النشر، أي ان 99٪ مما عزاه ابن الجزري للكتب صحيح، ولا تكاد توجد نسبة خاطئة، كما سيتضح من عرض الملاحظات نوجز الملاحظات في ما يلي على ترتيب نظم "عزو الطرق" معتمدين على كتاب الشيخ أيمن رشدي سويد: "السلاسل الذهبية" بخصوص الطرق. وعلى تحقيقه لـ "نشر القراءات العشر" بخصوص موضوع الملاحظة

الملاحظة الأولى:

ذكر النشر ما جماع الفقرات 1129، 1130-1131 يفيد أن "جمهور العراقيين وغيرهم" ذكروا لأبي عمرو بكمال الإظهار والإدغام في باب الإدغام الكبير، وأن ليس لأبي عمرو من تلخيص أبي معشر وإعلان الصفراوي إلا الإدغام في الباب.

فأفاد المتولي في البيت

126- وجامع البيان وتالياه عن سوسيهم ليسوا من النشر اعلمن

معنى هذا أن ما عزاه ابن الجزري لجامع البيان والغاية والاعلان صحيح لكن هذه الكتب ليست من طرق السوسي في النشر، انظر السلاسل: 287-289

الملاحظة الثانية:

عزا النشر: 1290-1294 قصر المنفصل ليعقوب إلى التجريد والمبهج، على تفصيل لما في المبهج،

الصحيح ما عليه الإزميري، وذكره المتولي في البيت 139-141 بقوله:

139- وما ابن فحام وسبط قصرا خلاف ما في النشر الازميري أرا

140- لكنه موافق للنشر في ذكر نص مبهج فلتدر

141- وهو الذي إياه قد وجدنا في مبهج فكن فقيه المعنى

فبان أن فيهما فوق القصر، وليس القصر، كما حققه الشيخ محمود شعيب المصري. وأقوى دليل على ما ذهب إليه الإزميري أن ابن الفحام نص ص 154 على مد {هأنتم}، وقال أن "يعقوب في ذلك كالكسائي".

الملاحظة الثالثة:

عزا النشر، فقرة 1339، إلى أبي معشر الطبري وأبي القاسم الهذلي وابن مهران مد التعظيم لجميع أصحاب قصر المنفصل.

علق على ذلك الإزميري بأنه ليس مد التعظيم في غاية ابن مهران إلا لابن كثير وحده، وليس مد التعظيم في تلخيص أبي معشر إلا لابن كثير ويعقوب وحدهما. قال في العزو:

145- والمد للتعظيم يروي الهذلي والطبري كذا ابن مهران يلي

146- لكن الازميري قال عنده في غاية لابن كثير وحده

147- وقال عند البطري للحضرمي وابن كثير ليس إلا ينتمي

148- وهكذا وجدت في التلخيص له خلاف ما في النشر حيث أسجله

الملاحظة الرابعة:

ذكر النشر، فقرة 1130، أن الكافي ذكر إبدال الهمزة الساكنة مع الإظهار لأبي عمرو بكماله، ثم ذكر أن الكافي ذكر أن ذلك خاص بالسوسي دون الدوري، ولم

يذكر تخصيص المصباح وتلخيص العبارات للسوسي، فنبه عليه الإزميري بقول المتولي في العزو:

159- كذا بتلخيص العبارات ورد كاف من المصباح فاحمد الصمد

160- هذا على ما قاله الإزميري ومرو خلف الشيخ في التيسير

الملاحظة الخامسة:

ذكر النشر، فقرة 1581، مد {شيء} عند السكت الخاص من الكافي، وبعد التفتيش وجد الإزميري أن الموجود في الكافي هو السكت على الثلاثة كلها: {ال} و{شيء} {والمفصول}.

وذكر في فقرة 1585 عدم السكت عن حمزة بكامله من كتب منها الهادي فأفاد المتولي أن الهادي ليس من طرق خلف في النشر، كما في "السلاسل الذهبية" ص 383-385، قال في عزو الطرق

184- وليس في الهادي رواية خلف وما بكاف غير سكت وسلف

185- خلاف ما في النشر فالإزميري أفادنا ذاك وذا المنصوري

الملاحظة السادسة:

عزا النشر، فقرة 1341، إلى المستنير مد التبرئة في نحو {لا مرد} {لا طاقة} لحمزة بكامله، وقال الإزميري بأن مد التبرئة لحمزة غير موجود في نسخ المستنيرالكثيرة المتوفرة لديه، لكن جاء في واحدة منها مد التبرئة لابن سعدان عن سليم عن حمزة، وابن سعدان ليس من رواة حمزة في الطيبة، انظر تعليق الشيخ أيمن في الفقرة نفسها بالإضافة إلى نص المتولي:

186- في مبهج تلخيص المصباح توسيط {لا} لخلف يا صاح

187- ولم نجد في مستنير مدها لحمزة وقال نشر مدها

188- وقال الإزميري ما لخلف ولا لخلا دبه مد قفي

189- بل هذه رواية العطار عن نهرواني بلا إنكار

190- قال كذا رأيته في نسخة ولم أره في نسخ كثيرة

الملاحظة السابعة:

عزا النشر أن مكيا ابن أبي طالب من القائلين بالحذف أو التسهيل في نحو {مشتهزون} لحمزة عند الوقف، فبين المتولي تبعا لمنهج الإزميري أن "كتاب التبصرة" لمكي ابن أبي طالب ليس من طرق خلف في النشر، وذلك بقوله:

217- ومثلهم مكى ولكن لخلف ليس طريق النشر كن ممن عرف

وهو كذلك كما في السلاسل الذهبية ص 383-385. ويبقى الحكم خاصا بخلاّد، خلاف تعميم النشر.

الملاحظة الثامنة

عزا النشر، فقرة 1445، إلى كتاب الكافي لابن شريح الإبدال والتسهيل في الثانية من نحو {جاء أحد} لورش، فنقل المتولي عن الإزميري بأنه ليس في كتاب الكافي إلا الإبدال في هذا النوع، وهو كما قال في البيت:

276- والحبر إزميرينا يقول في كاف الإبدال لا التسهيل

الملاحظة العاشرة

لم يذكر في النشر، فقرة 1464، فيما يخص الهمزة الثنية من {جاء ءال} إلا تفصيل الداني، وأضاف الإزميري أن لمكي ابن أبي طالب فيها الإبدال والتسهيل:

279- و{جاء ءال} سهل الداني وخلف مكى قال الإزميرير

الملاحظة التاسعة

ذكر في النشر، فقرة 2023، من الذين يفتحون ما اصطلاح عليه بذوات الياء، فبه المتولي بناء على منهج الإزميري أن في تلخيص العبارات لأبي علي ابن بليمة

تقليل جميع ذوات الياء ورؤوس غير المتصلة بالهاء، وهو كذلك في في النسخة المطبوعة. قال في العزو

281- وبين بين أو جبا في كل ذا العنوان ثم المجتبى

282- كذا ابن خاقان وفارس وذا فعنهما الداني به قد أخذنا

283- ولا بن بليمة ذا وجدنا لكنه نحو بناها استثنى

الملاحظة العاشرة

ذكر النشر، فقرة 2185، أن ابن شريح والمهدوي وابن سفيان وابن الفحام يرققون كلمة {صهرا} من باب {ذكرا}، لكن المتولي بناء على منهج الإزميري ذكر بأن ابن الفحام لا يستثني كلمة {صهرا} إنما يفخمها كالكلمات الخمس الأخر. قال:

309- وسائر الباب بتفخيم فصل من الهداية وهاد ذا قبل

310- مع خلف كاف وبتجريد يرد عن عبد باق عن أبيه فاستفد

311- ولكن التجريد لم يكن يذر تفخيم رصهرا} حسبما لنا ظهر

الملاحظة الحادية عشرة

ذكر في النشر، فقرة 2194، أن لابن بلمية في تلخيص العبارات وجهين في راء {حيران}، وذكر المتولي تبعا لمنهج الإزميري أن ليس في تلخيص العبارات إلا التريق، وهو كذلك، انظر التلخيص ص 49

332- هذا الذي في النشر قد رأيته ولا بن بليمة قد وجدته

333- مرققا بلا خلاف فادر خلاف ما أورده في النشر

الملاحظة الثانية عشرة:

ذكر ابن الجزري في النشر، فقرة 2252، أن ابن الفحام من قراءته على عبد الباقي من طريق ابن هلالفخم لورش اللام بعد الطاء المفتوحة إلا {الطلاق}

336- {طلقتم} {الطلاق} بالترقيق لا من طرق النشر ابن فحام تلا

341- وهو من التجريد وجهها واحدا خلافاً لما في النشر فافهم تمجداً

394- وقال في سواه الازميري إظهاره فقط هو المروى

443- "... وفى الازمير عن هادٍ هو الصحيح فى"

464- ولأبي العلا عن القاضي أتي كما في الازمير وجهان اثبتا

الملاحظة السادسة عشرة

ذكر النشر، فقرة 2655، أن عن أبي عمرو وراوييه في باب {بارئكم} خمسة مذاهب:

الإسكان عن أبي عمرو

الاختلاس عن عن أبي عمرو

الاختلاس من رواية الدوري والإسكان من رواية السوسي

الإسكان من رواية الدوري والاختلاس من رواية السوسي

الإتمام والاختلاس والإسكان عن أبي عمرو من الإعلان.

وفي المذهب الثالث ذكر النشر: ”وهو المنصوص عليه في الكافي والهداية والتبصرة والتلخيص والهادي وأكثر كتب المغاربة“.

في أصول النشر تلخيصان:

”تلخيص العبارات بلطف الإشارات“ لابن بليمة، غير محلى بـ”ال“ لإضافته

التلخيص في القراءات الثمان لأبي معشر الطبري، محلى بـ”ال“

النشر يعني كتاب ابن بليمة، لكن تسميته للكتاب تدل على كتاب أبي معشر الطبري، ولما عاد الإزميري إلى كتاب الطبري وجد الإسكان للسوسي، فنبه عليه، واطلع المتولي متبعاً منهج الإزميري على تلخيص ابن بليمة ووجد أن قصد النشر تلخيص ابن بليمة وليس تلخيص الطبري، فقال في العزو:

490- والطبري الإسكان قط لا يرى خلاف ما عليه الإزميري جرى

الملاحظة السابعة عشرة

ذكر النشر، فقرة 2725: ”وفصل بعضهم عنه، فروى الألف في البقرة خاصة، والياء في غيرها، وهي رواية المغاربة قاطبة وبعض المشاركة عن ابن الأخرم عن الأخفش...“

فلاحظ المتولي على كلام النشر في هذه الفقرة أمرين:

الأول: لم يتعرض ابن بليمة لابن عامر في كلمة {إبراهيم} وهو من المغاربة، انظر فرش سورة البقرة ص 65-74 من تلخيص العبارات.

الثاني: ورد في كتاب التلخيص للطبري من طريق الأزرق عن الجمال عن الحلواني عن هشام {إبراهيم} في المواضع بالياء، وهو اختيار عبد الباقي شيخ ابن الفحام عن هشام كما وجده الإزميري في التجريد، ولم يذكره النشر، بل أطلق له الألف اتفاقاً، قال المتولي في العزو:

502- والأزرق الجمال عن هشام بالياء عند الطبري سامي

503- وهو اختيار عبد باق عن هشام كما بتجريد وجدنا والسلام

504- وما بتلخيص العبارات نرى نصاً عن ابن عامر مسطراً

الملاحظة الثامنة عشرة

ذكر في النشر، فقرة 1149، إدغام عدد من الرواة والمقرئين واو {هو} المضموم هاء نحو {هو والذين}، وكمل الفقرة بقوله: ”وروى إظهاره سائر البغداديين سوى من ذكرنا“ فبين المتولي ان الغاية لابن مهران والاعلان للصفراوي ليسا من طرق السوسي في النشر، وهو كذلك، انظر السلاسل الذهبية“ للشيخ أيمن رشدي سويد، ص 287-289، لكن لم يتبين وجه ذكر الصفراوي في سائر البغداديين. المهم قال المتولي:

536- ولابن مهران وصفراوي وما هما في النشر عن سوسي

الملاحظة التاسعة عشرة

ذكر النشر، فقرة 1863، أن ابن ذكوان أظهر تاء التأنيث الساكنة عند ”سجز“، واختلف عنه في التاء فأدغم الأخفش وأظهر الصوري، ثم قال: ”واستثنى الصوري من السين {أنبت سبع} فقط فأدغمها، ولم يذكر خلافاً عن الصوري في هذا، فنبه

المتولي على ان الإظهار ورد عن الصوري بطريقه من المبهج، وعن المطوعي
عن الصوري في المصباح.

فقال:

557- وأظهر المصباح للمطوعي {أنبتت} المبهج للصوري فعي

558- والنشر قد أغفل ما ذكرنا ...

الملاحظة العشرون:

ذكر النشر، فقرة 1213، أن الداجوني روى عن هشام إسكان هاء باب {يؤده}
بحروفه الاثني عشر في مواضعه العشرين، فنبه الإزميري على الداجوني روى
الثلاثة في الباب

الأول: المد، من المبهج والكافي

الثاني: القصر من المصباح

الثالث: الإسكان من سائر طرقه.

قال المتولي في العزو:

590- وقد روى الداجوني بالإسكان وعند الإزميري زيد اثنان

591- مدّ من الكافي ومبهج كذا قصر من المصباح عنه أخذنا

الملاحظة الحادية والعشرون

ذكر النشر، فقرة 1227، ما نصه: ”وسكنّ الهاء من {لم يره} في البلد الداجوني
عن هشام، وكذلك روى أبو العز في كفايته عن عبدان عن الحلواني عنه“. فنبه
الإزميري على أنه لم ير في كفاية أبي العز من يسكن هاء {يره} إلا الداجوني،
وبناء على هذه الملاحظة فليس ابن عبدان عن الحلواني مسكنا خلافا لنص النشر
الذي نقلناه بحرفه، قال في العزو:

597- {أن لم يره} أسكن لداجوني ومن كفاية عن ابن عبدان زكن

598- لكن الازميري قال لم أرَ فيها سوى الداجوني مسكنا قرا

الملاحظة الثانية عشرة:

ذكر النشر، فقرة 2060، أن جمهور المغاربة، روى عن حمزة بكماله تقليل نحو {للأبرار}، وذكر معهم الهادي لابن سفيان، فبه المتولي على أن كتاب "الهادي" ليس من من طرق خلف في النشر، وهو كذلك، انظر السلاسل الذهبية للشيخ أيمن رشدي سويد ص 383-385

622- وخلف ما كان في ذا الهادي في قول إزميرينا الرشاد

الملاحظة الثالثة عشرة

ذكر النشر، فقرة 1868، الخلاف الوارد {بل طبع} عن خلاد، ولم يذكر كتاب الوجيز، فبه الإزميري على وجود الإظهار والإدغام معا عن حمزة، وليس عن خلاد فقط في كتاب الوجيز، لكن المتولي علق على تنبيهه بان كتاب الوجيز ليس من طرق خلاد في النشر، وما ذكره المتولي هو الصحيح، انظر السلاسل الذهبية للشيخ أيمن رشدي سويد ص 383-385

688- وذكر الوجهين الازميري من الـ وجيز عن حمزة فلفهم تجل

689- لكن لخلاد الوجيز ليس من طرق النشر كفيت البأس

الملاحظة الرابعة عشرة

ذكر النشر، فقرة 2513، أن أبا طاهر قطع في العنوان بالإسكان وجها واحدا، فذكر المتولي أن في كتاب العنوان وجهين، الفتح والإسكان، قال في العزو:

716- والنشر لم يذكر من العنوان سواء والمنصوص فيه اثنان

الملاحظة الخامسة عشرة:

ذكر النشر، فقرة 1229، أن الداجوني عن هشام ضم هاء {أرجئه} من غير صلة، فبه الإزميري على وجود وجه الصلة من التجريد، ومن المستنير من طريق

المفسر، ومن التلخيص ومن طرق سبط الخياط عن الشذائي، قال المتولي في
العزو، البيت 721-723

الملاحظة السادسة عشرة

ذكر النشر، فقرة 3163، أن ابن حبش وأبا نصر الشذائي عن ابن جمهور روى
عن السوسي {إن ولي الله} بياء واحدة مفتوحة، وأن الشنبوذي عن ابن جمهور عن
السوسي روى بياء واحدة مكسورة، فنه الإزميري على أمرين:

الأول: أن في روضة المعدل وجهين: {إن ولي الله} بيايين، مشددة مكسورة
فمفتوحة مخففة مثل قراء الجمهور، و{إن ولي الله} بياء واحدة مكسورة مثل رواية
الشنبوذي عن ابن جمهور عن السوسي، وذلك من روضة المعدل.

الثاني: أنه ذكر في النشر طريق الشنبوذي عن ابن جمهور فأد الإزميري أن
ليس في المصباح طريق ابن جمهور، ولا طريق الشنبوذي. وقد أثبت الشيخ أيمن
رشدي سويد طريقين لابن جمهور في السلاسل، لكنه علق عليهما بقوله: "لم أجد
في نسخ المصباح التي عندي طريق ابن جمهور عن السوسي، وكذا ذكر الإزميري
في كتابه: تحرير النشر(7/ت) والله أعلم"

قال المتولي في شان الأمر الأول:

747- والثان الازميري عند الأول قد زاده من روضة المعدل

وقال في شان الأمر الثاني:

758- والشنبوذي ليس في المصباح في قول إزميرينا النصاح

759- بل لم يكن فيه ابن جمهور ورد في قول هذا الحبر فاظفر بالرشد

الملاحظة السابعة عشرة

ذكر النشر، فقرة 3593،: "واختلفوا في {يخيل إليه} فروى ابن ذكوان وروح
{تخيل} بالتاء، على التأنيث، وقرأ الباقون بالياء على التذكير"، ولم يزد على هذا،

فنبه الإزميري على تذكير {يخيل} للصوري بكماله عن ابن ذكوان من المبهج، واطلع عليه المتولي وأقر ما قاله الإزميري، ونص عليه بقوله في العزو:

864- {يخيل} الصوري بالتذكير في مبهج نلفيه كالإزميري

الملاحظة الثامنة عشرة

ذكر النشر، فقرة 3620: "اختلفوا في {قل ربي يعلم} فقراً حمزة والكسائي وخلف وحفص {قال} بألف على الخبر، والباقون {قل} بغير ألف على الأمر. ووهم فيه الهذلي وتبعه الحافظ أبو العلاء؛ فلم يذكر {قال} لخلف، والله اعلم"

فنبه الإزميري على أن الذي ذكر النشر أن الهذلي وهم فيه وتبعه أبو العلاء، جاء أيضاً في جامع الفارسي وفي الكفاية لسبط الخياط والمصباح للشهرزوري، وأن الخبر الذي اقتصر عليه النشر والطيبة والأمر صحيحان عن خلف لكن اختيار خلف هو الأمر. قال المتولي في العزو:

867- بالأمر {قل رب} اختيار خلف من جامع للفارسي فاعرف

868- كفاية للسبط مع مصباحهم في ما لنا أبداه الإزميري رُحم

الملاحظة التاسعة عشرة:

ذكر النشر، فقرة 1913، في شأن إدغام وإظهار ورش ل{ن والقلم}: "وأطلق الوجهين جميعاً عنه أبو عبد الله بن شريح....." أي أن في الكافي الإظهار والإدغام، فنبه الإزميري على أنه ليس في الكافي إلا الإدغام، وذلك معنى قول المتولي:

911- وصاحب النشر لكاف أظهرها وقال الإزميري ليس مظهرها

الملاحظة العشرون:

ذكر النشر، فقرة 1907، في شأن {يس والقرءان}: أن أبا العز وابن سوار والحافظ أبا العلاء وصاحب التجريد والمبهج والأكثرين قطعوا للاصبهاني بالإدغام، وأن أبا بكر بن مهران والحافظ أبا عمرو الداني قطعاً له بالإظهار، ثم قال في الفقرة

1913 ان الخلاف في {ن والقلم} كالخلاف في {يس والقرءان}، وذلك يعني أن للاصبهاني الإظهار والإدغام في {ن والقلم}، فبين الإزميري ان ليس للاصبهاني في {ن والقلم} إلا الإظهار، وذلك معنى قول المتولي في العزو:
930- لكن الاصبهاني حتما اظهرا هنا في قول الازميري يرى

الملاحظة الحادية والعشرون

لم يذكر النشر في الفقرات 1124-1126 ولا في السور الزخرف والذاريات والطور والمعارج والمطففين ضم الهاء والميم للرملي عن الصوري عن ابن ذكوان عن ابن عامر في {يومهم الذي} في الزخرف والذرو والطور والمعارج، وفي {أهلهم انقلبوا} في التطفيف، فأفاد الإزميري أن ذلك صحيح عنه من المستنير والمبهج والجامع للفارسي والمصباح والإرشاد وتلخيص أبي معشر، وقال المتولي بأنه وجده بنفسه في التلخيص والمستنير والمبهج، فقال:

1017- {يومهم الذي} {إلى أهلهم} {انقلبوا} ها ضم رملهم

1018- من مستنير مبهج وجامع للفارسي من مصباح وعي

1019- إرشاد بالتلخيص أي للطبري كما في الأزميري يا ذا قرر

1020- وقد وجدته بتلخيص ورد كمستنير مبهج فليعتمد

الملاحظة الثانية والعشرون

ذكر النشر، فقرة 4440، ما ملخصه أن أبا العلاء لم يذكر لابن ذكوان إلا ياء تحتية في {قليلًا ما تؤمنون} و{قليلًا ما تذكرون} بسورة الحاقة، ثم قال النشر: ”وروى النقاش عن الأخفش {تؤمنون} {تذكرون} بالخطاب....“، وذلك يعني ان أبا العلاء يقول إن الخطاب للنقاش وحده، وأن الغيب للرملي والمطوعي عن الصوري ولابن الأخرم عن النقاش، وقال الإزميري بأن الموجود في غاية أبي العلاء الخطاب للنقاش وابن الأخرم عن الأخفش، والغيب للمطوعي والرملي عن الصوري، وذلك ما تفيدته عبارة غاية الاختصار التي نقلها الشيخ أيمن رشدي سويد

في الهامش، وجاءت هكذا: ”{يؤمنون} {يذكرون} بالياء فيهما: مكّي، شامي غير الأخفش، ويعقوب“.

تجد هذا في العزو عند قول المتولي:

1060- خطاب {يؤمنون} والذي تلا حقا عن النقاش يرويه الملا

1061- وزاد الازميري عن أبي العلا عن ابن اخرم خطابا انجلا

الملاحظة الثالثة والعشرون:

عزا النشر، فقرة 1346، إلى كتاب العنوان لأبي طاهر صاحب الطرسوسي إشباع لفظ {شيء} وقصر باقي الباب، فذكر المتولي انه اطلع على العنوان ووجد فيه ما ذكره الإزميري في التحفة من أن ليس في العنوان إلا توسيط {شيء} وقصر باقي الباب، وذلك حيث يقول:

262- كاف وتجريد، وفي العنوان لم نجد سوى توسيطه بلا وهم

263- وفاق ما في تحفة تقررا

“İBNÜ’L-CEZERÎ TAHRİRÂT ÇALIŞMALARINDA MUSTAFA İZMİRİ EKOLÜ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI*

Sayın Başkan, zatıalınızı ve şahsınızda muhterem hazırünü saygıyla selamlıyorum.

Sayın Hasan Boso’nun tebliğinin müzakeresine geçmezden önce evvele-
mirde tahrîrât konusu gibi kıraat alanının zorlu başlıklarından birini ele alan
Sayın Boso’ya teşekkürlerimi sunmak isterim. Zorlu dedim, çünkü *en-Neşr*
ve *Tayyibe* merkezli tahrîrât çalışması, bir taraftan *en-Neşr* ve *et-Tayyibe*’ye
alabildiğine vakıf olmayı, diğer taraftan da belli bir bölümü manzum olan
tahrîrât metinlerine muttali olmayı gerektirmektedir. *Tayyibe*’nin tarik sa-
yısının çokluğu dikkate alındığında bunun ne denli zor bir çalışma olduğu
daha iyi anlaşılacaktır. Öte yandan tahrîrât üzerine yapılacak çalışmalar
da özünde “tahrîrâtın tahrîrâtı” olma gibi bir vasfa sahiptir, bu da ilgili
edebiyattaki bilgileri muhteva ve kaynak analizine tabi tutmayı kaçınılmaz
kılmaktadır. Bu zorluğa Sayın Boso da işaret etmiş ve bunu rakamlar üze-
rinden göstermeye çalışmıştır. Aktardıklarına göre İbnü’l-Cezerî *Tayyibe*’de
kurrâya toplamda 2153 usul ve ferş ihtilafı nispet etmiştir. Buna imam, râvi
ve tarik düzeyinde bakıldığında İbnü’l-Cezerî’nin naklettiği vecih sayısı iki
milyonu aşmaktadır. İşte İzmirî bu kadar kıraat vechini incelemiş ve bunlar
içinden sadece yüz kadarını eleştiri konusu yapmıştır. Sayın Boso’ya göre bu,
İbnü’l-Cezerî’nin aktardığı bilgilerin %99 itibarıyla sahih ve hatasız olduğu
anlamına gelmektedir.

Tebliğin müzakeresine gelince evvele mirde şunu belirtmek gerekir ki
metin sadece *en-Neşr* ve *et-Tayyibe* ile Mustafa İzmirî (ö. 1155/1742) ve

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma Ve Kıraat İlmi Anabilim
Dalı

özellikle de Muhammed Mütevellî'nin (ö. 1313/1895) metinleri üzerine kurulmuş olup birkaç yerde Eymen Rüşdî Süveyd'in *en-Neşr*'in dipnot kayıtlarına düştüğü izahlara atıfta bulunmaktadır.¹ Tebliğ sahibinin tali çalışmalar üzerinden değil de konunun asli metinleri üzerinden bir çalışma yürütmüş olmasının sebebi, bu alanda kaleme alınan metinleri yetkin görmemesidir. Nitekim tebliğin başında geçen şu ifadeleri, Sayın Boso'nun, bu alanda yazılıp çizilenlerin sıhhatine olan inancının zayıf olduğunu göstermektedir:

“Tahrîrât ilmî bir konu olup onu sadece uzmanlar kaldıracabilir; uzmanlar içinden de yüksek akli yeterliliğe ve derin ilmî birikime sahip olanlar bunun üstesinden gelebilir. Diğer sahalarda olduğu gibi bu sahada da ilk başlarda seçkin zevat konuya önem atfetmiştir. Onlar konuyu gözden geçirmişler ve onu temellendirmişler, efradını câmi ağyârını mani tanımlar getirmişlerdir; akabinde onu tatbika koymuşlardır. . . Ne var ki çok geçmeden muhtelif kanallardan hemen herkes bu hususa girmiş, muhtelif sebeplere bağlı olarak da onu karmakarışık hâle getirmiştir. Böyle bir sonucu doğuran sebepler arasında, anlayış eksikliği ve fikrî kapasitesizlik, daha genel bir ifade ile ehliyetsizlik gelmektedir.”

Sayın Boso, keşke böyle mevhum bir kesimin varlığına işaret edip de tahrîrât üzerine kaleme alınanların tamamını itham altında bırakmasaydı, ehil olmayan kimselerin kaleminden çıktığını düşündüğü bir iki örnek metni burada zikretseydi. Öte yandan Sayın Boso'nun asli metinler dışındaki metinleri esas almama şeklindeki bu yaklaşımı, tahrîrât üzerine kaleme alınmış bazı metinlerde geçen benzer değerlendirmeleri görmemiş olma gibi bir riski barındırmakta, dolayısıyla da eleştiriye kapı açmaktadır.²

Sayın Boso'nun, tebliğin başında tahrîrâtla ilgili özlü bir tanım vermemesi ve tahrîrâtta ne anladığını paylaşmaması bir eksiklik olarak ifade edilebilir. Tebliğin başında tahrîrâtın tarifi, içeriği ve kısımları üzerinde ihtilafın vuku bulduğunu belirtmekle yetinmiş olması, bu eksikliği giderecek evsafa de-

1 Eymen Rüşdî Süveyd *Neşru'l-Kırââtî'l-Aşr*'in dipnot kayıtlarında, İzmirî gibi âlimlerin tahrirat kabilinden kaydettikleri açıklamalara başvurmuş, dahası bunlar üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur.

2 Sözelimi İbrahim ed-Devserî'nin *el-İmâm el-Mütevellî ve Cuhûduh fi İlmi'l-Kırâât* isimli çalışmasında Sayın Boso'nun tebliğinde zikrettiği 23 yerin bir kısmı ile ilgili benzer değerlendirmeler geçmektedir.

gildir. Bu çerçevede en azından tebliğ konu olan Mustafa İzmirî ile onun takipçisi konumundaki Mütevellî'nin tanımları verilebilirdi.

Tebliğde İzmirî ve Mütevellî hakkında bir bilgi verilmemiş olması bir diğer eksiklik olarak ifade edilebilir. Çünkü bu zevatın kıraat alanındaki yeri ve kıraatle ilgili çalışmaları, yeterince biliniyor değildir. Anlaşılan tebliğ sahibi, İbnü'l-Cezerî merkezli tahrîrât çalışmaları bağlamında öne çıkan iki isim olması hasebiyle bu iki zevat ve eserlerinin yeterince bilindiğini düşünmektedir. Ne var ki ülkemizde kıraat tedrisatı ile ilgilenenler içinde İzmirî ve Mütevellî ile bunların çalışmaları hakkında bilgi sahibi olanların sayısı muhtemelen azdır.

Sayın Boso'nun açıklamalarından, tahrîrâtın olmazsa olmaz bir şey olduğu ve *Tayyibe* merkezli bir kıraat tedrisatında İzmirî'nin tahrîrâtının mutlak surette dikkate alınması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ne var ki bu yaklaşım kısmen eleştiriye açıktır. Şöyle ki;

1. Tahrîrat özü itibariyle bir ihtiyâr meselesidir, dolayısıyla da “tahrîrât” denilen şey aslında “ihtiyârât”tır. Böyle olduğu içindir ki âlimler tahrîrâtın dikkate alınıp alınmayacağı hususunda farklı kanaatlere gitmişlerdir. Çünkü tahrîrde bulunan kimse, rivayet olunanlar içinden bir ihtiyarda bulunmakta, bunu da gerçekleştirmiş olduğu araştırma ve ayıklamaya bağlı olarak yapmaktadır. Şu hâlde tahrîrât, tahrîrât sahipleri beyninde fikir birliğine konu olan bir husus değildir; aksine muâhaze ve ret konusu olan ve birinin ispat ettiğini ötekinin nefyettiği bir alandır. Hatta İzmirî ekolünün müntesipleri arasında bile ihtilaflar bulunmaktadır. Böyle olduğu için de kimi zaman Mütevellî'nin tahrîrâtı İzmirî'nin tahrîrâtına ters düşmekte, Mütevellî İzmirî'yi eleştirip nakzetmektedir. İzmirî ekolünün bayraktarlığını yapan Mütevellî'nin, İzmirî'nin tetkiklerinin büyük bölümünü onayladığını, ancak bir kısmını kabul edilebilir bulmadığını Sayın Boso da bizzat belirtmişlerdir.

Tahrîrât, bir ihtiyar meselesi olduğu içindir ki âlimlerin tahrîrâta yaklaşımı farklı olmuştur. Zira onlar içinde, yüzlerce vechi de içerse, tahrîrâtın tamamını dikkate alanlar olduğu gibi, tahrîrâtı icmali ve tafsili olarak toptan reddedenler de olmuştur. Red yoluna gidenlerin hücceti, eskiden tahrîrât diye bir hususun mevcut olmadığı ve seleften bu yönde bir bilginin gelmediğidir. Dolayısıyla bu kesim, tahrîrâtı “kıraatin sünnet olma” vasfına aykırı görmektedirler. Bu husus son derece önemlidir. Çünkü tahrîrâtı, ihtiyârât olarak addetmediğimizde, İbnü'l-Cezerî'den İzmirî ve Mütevellî gibi zevata kadarki yaklaşık üç asır boyunca, hatalı uygulamaların eda edildiği şeklinde

bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi İbnü'l-Cezerî'den itibaren Ezrak için 'lâm' ve 'râ'da ğunne vechi alınmakta iken, İzmîrî ve ashabı böyle bir vechin olmadığını keşfetmişlerdir. Bu keşif sonrasında bazıları ğunne vechini okumayı sürdürmüş, bazıları ise terk etmiştir. Bilebildiğim kadarıyla İzmîrî de *Bedâi'u'l-Burhân*'da, ğunneyi sadece Bakara suresinde almış, diğer surelerde ise ğunne vechinin terki yönünde ihtiyarda bulunmuştur. Keza İbnü'l-Cezerî, Ebû Amr için gerek idğam gerekse izhar durumunda ğunne vechini almamışken, Mütevellî izhar vechinin ğunneli olacağını belirtmiştir.

2. İkinci olarak Tayyibe merkezli tahrîrât çalışmaları demek, İbnü'l-Cezerî'nin gözünden kaçırdıklarını tashih yoluna gitmek demektir ve bu yönüyle de aslında bir "istidrâk" çalışmasını içermektedir. Bu durum özellikle de İzmîrî Ekolü için geçerlidir. Zira bu ekol mensupları İbnü'l-Cezerî'nin zikrettikleriyle yetinmemişler ve onun nakilde bulunduğu kitaplara müracaat ederek İbnü'l-Cezerî'nin gözünden kaçanları istidrâke çalışmışlardır. Ne var ki İbnü'l-Cezerî'nin tarihlerine ve kaynaklarına tam muttali olamadıkları için de kimi zaman birbiriyle çelişen yaklaşımlar sergilemişlerdir. Söz gelimi İzmîrî ve Mütevellî, Ezrak tarikinde 'lâm' ve 'râ'yı ğunneli olarak okumuşlar ve böyle bir vechin varlığını da kesin görmüşlerdir. Ancak kitaplarda böyle bir vechin varlığına muttali olamayınca bu vechi almaktan vazgeçmişlerdir. Ancak Hallâd'ın "lâ tebrîe" vechine gelince bu yaklaşımlarını terk etmişler ve böyle bir vechi kitaplarda bulamasalar da alma yoluna gitmişlerdir.

Tebliğde İzmîrî ekolünün tahrîrât anlayışının içerdiği sorunlardan hiç bahsedilmemesi, bir eksiklik olarak ifade edilebilir. Oysa bu ekolle ilgili şöyle iki temel sorunun varlığına işaret etmek mümkündür:

1. İbnü'l-Cezerî her bir vechi nispet etme gibi bir yöntemi benimsemiş değildir. Ancak İzmîrî ekolü, sanki İbnü'l-Cezerî bütün vecihleri kaynaklarına nispet etmiş de bunu yaparken bazen hatalı nispetlerde bulunmuş gibi bir yaklaşım sergilemektedir.
2. İzmîrî, İbnü'l-Cezerî'nin bazı kaynaklarına muttali olma imkânı bulamamıştır. Nitekim *en-Neşr*'in en önemli kaynaklarından biri olan Ebû'l-Kasım el-Hüzeli'nin (ö. 465/1073) *el-Kâmil*'ine muttali olmuş değildir. Bu konuda bizzat kendisi şöyle demektedir: "...من الكامل، ولم يكن هذا الكتاب عندي حتى أقتش وأذكر بطريق القطع". Bu vecih *el-Kâmil*'dendir.

Ne var ki bu kitap bende yok ki inceleyim de kesin olarak aktarayım.”³ Bir başka yerde de şöyle demektedir: *ولم يكن كتاب الكامل عندي فذلك*: *el-Kâmil* elimizde yoktu, o yüzden İbnü'l-Cezerî'yi esas alarak *Neşr*'de geçtiği gibi zikrettik.” Keza terkik meselesiyle ilgili olarak İbn Ğalbûn'un (ö. 399/1009) *Kitâbü'l-İrşâd*'ında geçen bir vecihten bahseder ve şöyle der: *ولم يكن كتاب الإرشاد* bende yok ki meseleyi inceleyim de kesin ve kati olarak ifade edeyim.”⁴ Bunlara ilave olarak İzmîrî kimi durumda tahmînî beyanlarda da bulunmuştur. Nitekim Ebû'l-Kasım es-Safravî'nin (ö. 636/1238) *el-İ'lân* isimli eseriyle ilgili olarak şöyle demektedir: *وكذا الإعلان في المد المتصل، وأظنه فويق* والقصر كما ذكرت في قراءة أبي عمرو البصري ويحتمل التوسط كالشاطبي والله وأما الخزاعي فمذهبه في مد البدل”⁵ Bir başka yerde ise şöyle demiştir: “واللامات غير معلوم وأظنه مثل الهذلي لأنه من طرق الكامل” (s. 126). Bütün bunlar gösteriyor ki İzmîrî tahrîrâtını kendisine ulaşan kitaplara binaen gerçekleştirmiştir ve *en-Neşr*'in temel kaynaklarının bir bölümüne vakıf olmamıştır.

Ezcümle, kıraat tedrisatında İbnü'l-Cezerî'nin takririnin dışına çıkan ve İzmîrî gibi âlimlerin kabullerine konu olan vecihlerin İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilmesi, doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Dolayısıyla tercihini bu yönde kullanan kişiye düşen “Ben İzmîrî'nin tahrîrâtı doğrultusunda okuyorum.” deyip o okuyuşu İbnü'l-Cezerî'ye nispet etmemek olacaktır.

3 Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmîrî, *Bedâiu'l-Burhân alâ Umdeti'l-İrfân fi Vücûhi'l-Kur'ân*, nşr. Meryem İbrahim Cendeli, Beyrut 1429/2008, s. 68.

4 İzmîrî, *Bedâiu'l-Burhân*, s. 118.

5 İzmîrî, *Bedâiu'l-Burhân*, s. 45.

DOKUZUNCU OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ARAP DİLİ, HADİS, TEFSİR VE TABAKAT İLİMLERİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Mustafa KARATAŞ

04 KASIM 2018
(09.00 – 10.30)

İBNÜ'L-CEZERÎ VE DİLCİLİĞİ

Prof. Dr. Âdem YERİNDE*
Arş. Gör. Büşra ÖZDEMİR**

TAKDİM

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), özellikle kıraatçılığı ve hadisçiliğiyle bilinen bir âlimdir. Kıraat ilminin gerektirdiği uzmanlık alanlarından biri de hiç kuşkusuz Arap dilidir. Hatta kıraatin sıhhat şartlarından biri olarak Arap dili kurallarına uygunluğunun aranması, böyle bir zarurettten kaynaklanmış olmalıdır. O sebeple Ebü'l-Esved (ö. 69/689), Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Kisaî (ö. 189/805) gibi ilk dilcilerden önemli bir kısmı aynı zamanda birer kıraatçidirler. Dolayısıyla kıraat ilmi ile Arap dili arasındaki zorunlu bir ilişki vardır. Bundan dolayıdır ki kıraat, hadis, siyer, tarih ve tabakata dair İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen 100'e yakın eser ve risaleden bir kaçı doğudan Arap dili ve edebiyatıyla ilgilidir.

Bildiride; İbnü'l-Cezerî'nin dilciliği ortaya konarken kıraat-nahiv ilişkisine dair kısa bir girişten sonra öncelikle İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen Arap dili ve edebiyatına dair eserlerin durumu değerlendirilecektir. Bunlardan bilhas-sa *Kâşîfû'l-hasâsa an elfâzî'l-Hülâsa* isimli Elfiye şerhinin İbnü'l-Cezerî'ye nispeti tetkik edilecektir.

İkinci olarak İbnü'l-Cezerî'nin, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* (nşr. Ali Muham-med ed-Dabbâ', Beyrut ts.) adlı eserinde bazı kıraat vecihlerini Arap dili ve edebiyatı çerçevesinde temellendirmeleri, dilcilere yönelik eleştirileri ve dilsel tercihleri incelenerek onun Arap dilindeki yeri incelenip değerlendirilecektir.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/AİÇÜ İslami İlimler Fakültesi (Dekan)

** Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

GİRİŞ

1. Arap Dili-Kıraat İlmi İlişkisi

Kuşkusuz Arap dili grameri ile kıraat disiplini arasında sıkı bir münasebet vardır. Teşekkül dönemlerine kadar uzanan bu münasebet konu ve amaçlarındaki müştereklikten kaynaklanmaktadır. Her iki disiplinin de ortaya çıkışını sağlayan sebepler bakımından konusu Kur'an, amacı da Kur'an'ın fasih dilini korumaktır. Bu sebeple Arap dili grameri ile apaçık Arapça'yla nazil olmuş Kur'an kıraatleri arasındaki münasebet tarihi ve zorunludur.

Meseleyi biraz daha belirginleştirmek bakımından bu münasebeti birkaç başlık altında incelemek isabetli olacaktır.

1.1. Arap dili gramerinin ortaya çıkışında kıraat vecihlerinin rolü

Arap dili grameri ilminin ortaya çıkışında ve gelişmesinde fasih Arapça'nın kullanımında görülen irâb hatalarının yanı sıra henüz noktalama ve hareke işaretleri tespit edilmemiş Kur'an lafızlarında müşahade edilen kıraat hatalarının toplumda yaygınlaşması önemli bir rol oynamıştır. Fetihler sonucu yabancı kültür havzalarının ilhakıyla İslam'ın hâkimiyet alanı genişlemiş ve egemenliği altına giren bölgelerde Müslümanlığı benimseyen yabancı unsurların Kur'an'ı okuma ve Kur'an dili olan Arapça'yı öğrenme ihtiyacı hâsıl olduğu gibi Arap olmayan unsurlarla kurulan sosyo-kültürel münasebetlerin artmasıyla da zaman içinde Arap dilinde *lahn*¹ diye tabir edilen bazı dil hataları ortaya çıkmıştır. Başlangıçta muhtelif toplum kesimlerinin sözlerinde tanık olunan bu dil hataları (*lahn*), zamanla, harekesiz ve noktasız yazılan Kur'an'ın kıraatine de sıçramıştır.² Bu gelişmeler üzerine hamiyetperver ulema ve ümera, Kur'an'ı yanlış okumalardan korumak için tedbirler düşünmeye başlamıştır. Öyleyse Arap dili çalışmalarının öncelikle Kur'an'ın nüzul ortamının edebiyat dilini temsil eden fasih Arapça'yı, bu

1 Lahn, sözlükte “nağme, ezgi”, kıraatte ve dilde “hata etmek; sözün maksudını anlamak” gibi manalara gelir. Buna göre kelimelerin yapısında ve irabında hata etmeye lahn dendiği gibi Kur'an okurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da lahn denir. Geniş bilgi için bk. Çetin, Abdurrahman, “Lahn” *DİA*, XXVII, 55, Ankara 2003.

2 Rivayete göre Osman b. Ebî Şeybe *أَصْحَابُ الْفِيلِ* “*Görmedin mi Rabbin fil ordusuna ne yaptı?*” el-Fiil 105/1) ayetinin başındaki olumsuzluk edatını hurûfî mukattaa sanarak “elif lâm mîm”, Hamza ez-Zeyyât da “*لَا رَيْبَ فِيهِ*” (“*Onda hiç şüphe yoktur.*” el-Bakara 2/1) lafzını *لَا رَيْبَ فِيهِ* (“*Onda hiç yağ yoktur.*”) şeklinde okumuş. Bk. Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 2007, s. 106-107.

yolla da Kur'an ayetlerini hatalı okuma ve anlamalardan koruma amacına dönük olarak başlatıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.³

Fasih Arapça'nın kullanımında görülen hatalarla ilgili, Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemine kadar gerilere giden pek çok rivayet kaydedilmiştir. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), huzurunda birinin dili yanlış kullanması üzerine: "Kardeşinizi düzeltin." buyurmuştur.⁴

Hz. Ömer (ö. 644/23), ok talimi yapan ve fakat isabet ettiremeyen bazı kimseleri kınayınca, onlar da "إِنَّا قَوْمٌ مُّتَعَلِّمِينَ : Henüz talim yapıyoruz." derler ve ref hâlindeki haberin sıfatı olan متعلمين kelimesini de merfû okumaları gerekirken, mansûb okuyarak irâb hatası yaparlar. Bunun üzerine Ömer: "Vallahi dildeki hatanız, ok atışındaki hatanızdan daha vahim" der.⁵ Aynı Ömer, valilerinden birinden dil hataları içeren bir mektup alınca da çok öfkelenir ve valisine: "Kâtibine iyi bir kırbaç çek." diye yazar.⁶

Cahiliye dönemi ile İslami ilk dönemde rastlanan fasih Arapça'nın kullanımındaki sınırlı sayıdaki hatalarda, zamanla farklı kültür ve medeniyetlerden milletlerin İslam'a girmesiyle özellikle Irak ve Şam bölgelerinde oluşan kozmopolit kentlerde ciddi artışlar olmuştur. Mesela, bir adam Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) huzuruna girerek "وَأَخِينَا غَضَبَنَا إِنَّ أَيْنَا هَلَكٌ وَأَخِينَا غَضَبَنَا" : Babamız öldü. Kardeşimiz, bize babamızdan kalan mirasımızı gasp etti." der. Aynı zamkanda usta bir hatip olan Ziyâd, şikâyetinde birçok dil hatası fark ettiği adama: "Canından yitirdiğin, malından yitirdiğinden daha fazla." der.⁷

3 Serrâc, Muvaffak es-Serrâc, "Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ menhecühû ve mezhebühû fi Mecâzi'l-Kur'ân" *et-Türâsü'l-Arabî*, sayı.18, 1405/1985, Dımaşk, s. 35.

4 Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisabûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahibayn*, Haydarabat 1340h. I, 439; Ebû't-Tayyib Abdülvahid b. Ali el-Lügavî, *Merâtibü'n-nabviyyin* (thk. Ebû'l-Fadl Muhammed İbrahim), Kahire 1375/1955, s. 5. "Çünkü o hata yaptı" ilavesiyle bk. İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis* (thk. Muhammed Ali en-Neccar), Kahire 1371/1952, II, s. 8. Ayrıca bk. Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, Kahire 1968, s. 11; Gündüzöz, Soner, "Nahiv ve Sarf Terimlerinin Doğuşu Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, Samsun 1997, s. 284.

5 Enbârî, Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Beyrut 1407/1987, s. 244.

6 İbn Cinnî, *Hasâis*, II, s. 8.

7 Bu ve daha başka örnekler için bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Uyûnül-abbâr*, Beyrut 1343/1925, II, s. 158-159.

Yine bir gün Ebü'l-Esved ed-Düeli'ye (ö. 69/688) kızı, gökyüzünün hayranlık uyandıran bir güzelliğe sahip olduğunu ifade etmek maksadıyla: “ما أحسن السماء : Gökyüzünün en güzel cismi hangisidir?” der. Babası da soru sorduğunu sanarak “Yıldızlar.” diye cevap verir. Kızı, soru değil taaccübünü/hayranlığını bildirmek istediğini söyleyince, Ebü'l-Esved: “Öyleyse ما أحسن السماء ‘Gökyüzü ne kadar güzel!’ demen gerekir.” diye kızının hatasını düzeltir.⁸

Araplar; en değerli kültür hazineleri olan Arapça'nın kullanımında görülen bu tür ifade ve okuma hatalarına asla hoşgörülü davranmazlardı. Bu nevi hataları fark ettikleri anda “Dilde hata yapana hürmet yoktur.”⁹ sözünü doğrularcasına, müdahale ederler, dili yanlış kullananı hem kınarlar hem de yanlışını düzeltirlerdi. Ebu'l-Esved ed-Düeli: “Ben dil hatasında (lahn) bozuk etteki gibi pis bir koku duyarım.” derdi.¹⁰

İlk dönem Araplarının, dil hatalarına hoşgörülü davranmamaları, aynı hataların zamanla Kur'an okumalarına da sirayet edebileceği endişelerinden kaynaklanabileceği gibi bunun gerisinde yatan asıl sebep, varlığıyla şeref duydukları fasih dillerini koruma içgüdüğü de olabilir.¹¹ Nitekim Ebü'l-Esved ed-Düeli Arap dilinin kurallarını koymak üzere Irak valisi Ziyâd'dan müsaade isterken, “Bana izin vererseniz, insanların dillerini düzeltmeleri için bazı kurallar (kelam) koymak istiyorum.” ifadesini kullanmıştır.¹² Çünkü yabancı kültürlerin etkisiyle fasih dillerinin bozulup zayıflamasından endişe ediyorlardı. Büyük kentlerdeki etnik ve dinî çoğulculuk, yabancı evlilikler ve çok kültürlülüğün bir sonucu olarak halk arasında sıklıkla rastlanır hâle gelen dil hataları, eğitilmiş ve kültürlü tabakalarda da görülür olmuştu. Bu konuda altıncı Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik (ö. 96/715) en ünlülerindendi.¹³

8 İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemalüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillah el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâtî'l-üdebâ* (thk. İbrahime es-Sâmerrâî), Ürdün 1405/1985 s. 21; Şevki Dayf, *Medâris*, s. 15. Rivayetin “ما أشدَّ الحرَّ” (Ne kadar sıcak!) ifadesiyle nakledilen varyantı için bk. Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasane'z-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1392/1973, s. 22.

9 Bk. Said el-Efgânî, *Usûlü'n-nahv*, Beyrut 1407/1987, s. 14; Gündüzöz, a.g.m., s. 286.

10 Zübeydî, *Tabakât*, s. 22.

11 Krş. Şevki Dayf, *Medâris*, s. 12.

12 Bk. Zübeydî, *Tabakât*, s. 22.

13 Üst tabaka ve yöneticilerin dil hataları için bk. Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1418/1998, II, s. 205. Câhîz “Lahn” ve “Dilde Hata Yapan Söz Ustaları (Büleğâ)” başlığı altında da birçok lahn örneği

Fasih Arapça'nın kullanımında rastlanan hataların benzerleri, çok geçmeden Kur'an kıraatlerinde de görülmüş, hatta kıraat hataları, ayetlerin anlamını değiştirecek boyutlara ulaşmıştı. Bu konudaki en meşhur örnek, Tevbe suresinin (9/3) (... *أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ* أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ...) ayetiyle ilgili olanıdır. Rivayete göre ayette geçen *وَرَسُولُهُ* lafzı merfû okunması gerekirken, mecrûr okunur ve bu hatalı okumayla anlam "Allah ve Resulü, müşriklerden uzaktır." iken, "Allah, müşriklerden ve Resulü'nden uzaktır." şekline dönüşür.¹⁴

Yine Hz. Ali'yi (ö. 661/40) (r.a.) nahivle ilgilenmeye sevk eden sebeplerden biri olarak bir bedevinin Hâkka suresinin 38. ayetindeki ("لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ" (الْخَاطِئُونَ) lafzını merfû okunması gerekirken "الخاطئين" şeklinde yanlış okuması gösterilir.¹⁵

Kur'an'la ilgili hatalı okuyuşlar bedevilerle sınırlı kalmaz, zamanla eğitilmiş ve kültürlü tabakada da görülmeye başlar. Bunun en çarpıcı örneklerinden birine göre bir bedevi, imamın "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا" : İnanmadıkları sürece müşrik erkeklerle (kızlarınızı) evlendirmeyiniz!"¹⁶ ayetinin ilk lafzını "لَا تَنْكِحُوا" şeklinde hatalı okuduğunu duyar ve "Suphanallah! Bu (âdet) İslam'dan önce çirkin görülürdü. İslam'da nasıl caiz görülür!" der.¹⁷ Çünkü bu okuyuşa göre mana, "... müşrik erkeklerle evlenmeyin!" şekline dönüşmüştür.

Yine bir gün Irak'ın kudretli valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714), Ebû'l-Esved'in öğrencilerinden fesahatini beğendiği Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî'ye (ö. 89/708) dilde nutk (okuma) hatası yapıp yapmadığını sorar. O da Tevbe suresinin 24. ayetinin *قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ* "أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" kelimesini hatalı okuduğunu; fethalı okuması gerekirken, ötreli okuduğunu söyler. Hatalarını bilen birinin varlığına tahammül edemeyen Haccâc, onu Horasan'a sürer.¹⁸

aktarır. Bk. age., II, s. 210-224. İbn Kuteybe de toplumun halk ve yönetici tabakalarında yaygın görülen lahn örneklerini "İrab ve Lahn" başlığı altında nakleder. Bk. *Uyûnü'l-abbâr*, II, s. 156-160.

¹⁴ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhe*, s. 19. Ayrıca bk. Şevki Dayf, *Medâris*, s. 15

¹⁵ Tantâvî, Ahmed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve tarihü eşheri'n-nühât*, Kahire 1995, s. 25.

¹⁶ el-Bakara 2/221.

¹⁷ İbn Kuteybe, age., II, s. 160.

¹⁸ Zübeydî, *Tabakât*, s. 27; Sîrâfî, Ebû Said Hasan b. Abdillâh es-Sîrâfî, *Abbârü'n-nahviyyi-ne'l-Basriyyin* (thk. Taha Muhammed Zeynî-Muhammed Abdülmünim Hafâcî), Kahire

Arap dili grameri çalışmalarını başlatan olaylara ilgili daha pek çok rivayetten¹⁹ anlaşıldığına göre nahiv ilminin ortaya çıkışını hazırlayan sebeplerin başında fasih Arapça'nın kullanımında ve Kur'an kıraatlerinde görülen hatalar gelmekteydi.²⁰ Bu konuda ilk adımın kim tarafından atıldığı konusu tartışmalı olsa da²¹ ilgili rivayetlerin hemen hepsinde, ilk dil çalışmalarında Ebü'l-Esved ed-Düeli'ye muhakkak bir rol verilir. En eski nakillere göre nahiv ilminin öncüleri Ebü'l-Esved ed-Düeli ve öğrencileridir.²²

Ebü'l-Esved el-Düeli ve öğrencileri dil çalışmalarını, Kur'an hattını harekeleme ve noktalama faaliyetleriyle paralel yürütürler.²³ Basra ekolu-

1374/1955, s. 18.

19 Konuyla ilgili en eski rivayetleri toplu hâlde görmek için bk. Said el-Efgânî, *Usûlün-nahv*, Beyrut 1407/1987, s. 6-15.

20 Nahvin başlangıcına dair rivayetlerin geniş değerlendirmesi için bk. Şevki Dayf, *Medâris*, s. 11-22; Tantâvî, age., s. 16-33; Durmuş, İsmail "Nahiv" DİA, XXXII, s. 301, İstanbul 2006; Bulut, Ali, "Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı: 2, s. 97 vd.; Ubeydi, a.g.m., s. 37-52.

21 Rivayetlerin kritiği için bk. Şevki Dayf, *Medâris*, s. 15-16. Şevki Dayf ve hocası Ahmed Emin'in nahiv çalışmalarını ilk başlatan dilci ile ilgili rivayetler hakkındaki kuşkularına cevap ve söz konusu rivayetlerin ayrıntılı nakli ve kritiği için ayrıca bk. Mübarek, Mazin el-Mübarek, *en-Nahvül-'Arabî, el-'İlletün-nahviyye; neş'etühâ ve tetavvuruhâ*, Lübnan 1401/1981, s. 7-38. Arap nahvinin Sibeveyhî (*el-Kitâb* öncesiyile ilgili detaylı inceleme yapan Abdül'al Salim Mekrem tarihi kaynaklardan getirdiği rivayetlerle Arap diliyle ilgili ilk çalışmayı Ali b. Ebi Talib'in başlattığı, öğrencisi Ebü'l-Esved'in ise bunu devam ettirdiği görüşünü savunur. Bk. Abdül'al Salim Mekrem, *el-Halkatül-mefkûde fi tarihi'n-nahvül-'Arabî*, Beyrut 1413/1993, s. 29-32.

22 Bk. İbn Sellâm, Muhammed el-Cümeihî, *Tabakât fühûlîş-şu'arâ* (nşr. Mahmûd Muhammed Şakir), 1974, s. 12 vd.; Zübeydi, *Tabakât*, s. 21.

Dil çalışmalarını ilk başlatanlar ya da bu görevi Ebü'l-Esved ed-Düeli'ye veren yöneticilerle ilgili çelişkili birçok rivayetin yanı sıra bu işi Ömer b. Hattab'a kadar götüren rivayetler de mevcuttur. Asıl araştırma konumuzun dışında kaldığından burada o rivayetlerin kritiğini yapmayı uygun görmüyoruz. Söz konusu rivayetler ve bunların geniş kritiği için bk. Küzi, Avad b. Hamd el-Kûzî, *el-Mustalabün-nahvî; neş'etühâ ve tetavvuruhâ hatta evâhiri'l-karnîs-sâlisî'l-hicrî*, Riyad 1401/1981, s. 26-30; Şevki Dayf, *Medâris*, s. 13-17; Abdül'al, age., s.11-28; Bulut, a.g.m., s. 97-98; Gündüzöz, "Nahiv ve Sarf Terimleri", s. 283-300. Ebü'l-Esved ed-Düeli ve öğrencilerinin esas çalışmalarının Kur'an'ın yalın hattını harekeleme faaliyeti olduğundan Şevki Dayf, dil çalışmalarını da onların başlattıklarına dair rivayetleri Şiilerce uydurulmuş "mevzu rivayetler" olarak görse de (Şevki Dayf, *Medâris*, s. 16), biz onunla aynı kanaati paylaşıyoruz. Bizce, Ebü'l-Esved ed-Düeli'ye Kur'an'ı harekeleme görevi verilmesi, tam tersine, onun hem dil hem de kıraat alanında yetkin ve otorite olduğunu gösterir.

23 Abdülvâris, age., s. 8.

nün Sîbeveyhî (ö. 180/796) sonrası önemli temsilcilerinden Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 286/900) de "Arabîyyeyi ilk kuran ve Mushaf'ı noktalayan Ebü'l-Esved ed-Düelî'dir."²⁴ sözüyle bunu ifade eder. Aynı zamanda bir kârî olan Ebü'l-Esved'in fâil, mef'ûl, taaccub vb. gibi dile ait ilk terminolojiyi kullanmış olması, onun dildeki yetkinliğinin de bir kanıtıdır.²⁵

Kur'an'ı hatalı okumalardan korumak ve fasih Arapça'nın düzgün konuşulmasını sağlamak amacıyla Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 68/688) ile başlatılan Mushaf'ı harekeleme (nakt) ve noktalama (i'câm) faaliyetleri, öğrencileri Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından devam ettirilir, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/971) bugünkü fetha, zamme ve kesre sistemini bulmasıyla tamamlanır.²⁶ Kur'an kıraatinde görülen hataları önlemeye dönük hicri birinci asırda başlatılan bu ilk teşebbüsler²⁷, aynı zamanda Arap dili grameri çalışmalarının da başlangıcını oluşturur. Zamanla genişleyerek devam eden dil çalışmaları hicri ikinci asrın sonlarına gelindiğinde, Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ıyla en yüksek seviyesine ulaşır. *el-Kitâb*'la teşekkül dönemini tamamlayan dil çalışmaları, sonraki dönemlerde sistemleşme ve gelişme sürecine girer.

1.2. Kıraatlerin nahiv kurallarının tespitinde hüccet oluşu

Kıraatler; esasen Hz. Peygamber'e kadar uzanan ve nesilden nesile (ağızdan ağıza) aktarılan bir geleneği temsil etmektedir.²⁸ Kıraat imamlarının çoğu I. (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda yaşamış; bazıları ashapla görüşmüş; Mekke, Medine, Küfe, Basra ve Şam gibi çok sayıda sahabenin yaşadığı merkezlerde

24 Kûzî, *Mustalah nabvî*, s. 30. Ebu'l-Esved'in dildeki yetkinliği ve ilk dil faaliyetlerini başlatmasına dair ayrıca bk. Şirin, Mehmet, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İstanbul 2009, s. 34-36.

25 Ebü'l-Esved'in Hz. Ali'den aldığı söylenen usul üzerine eklediği meseleler ve kullandığı dil terimleri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdül'al, age., s. 31-45; Kûzî, *Mustalah Nabvî*, s. 26-42.

26 Bulut, Ali, "Ebû Ubeyde'nin Mecazül-Kur'an'ına Yönelik Bazı Eleştiriler" NÜSHA: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl: 2004, Cilt 4(15), s. 64.

27 İbn Sellâm'dan itibaren İbn Kuteybe, Müberred, Ebû't-Tayyib el-Lugavî ve Ebû Saîd es-Sîrâfî gibi tabakât ve dil âlimleri Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilminin kurucusu olduğunu kabul ederler. Bk. Durmuş, "Nahiv", DİA, XXXII, s. 32. Tantâvî, age., s. 29.

28 İbn Mücahit, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraât* (thk. Şevki Dayf), Kahire 1972, s. 49-52.

bulunmuştur. Kıraatleri yazılı hâle gelinceye kadar çok sayıda râvi tarafından nakledilmiştir. Bütün bu faktörler kıraatlerine olan güveni arttırmış, kıraatleri üzerinde bir tür sükûti tevatür/icma oluşmuştur. Bu hususu değerlendiren âlimler yedi kıraatin mütevatir olduğu kanaatine ulaşmışlardır.²⁹

Kur'an-ı Kerim, mütevatir kıraatleriyle birlikte bütün dil otoritelerine göre, Arap dili kurallarının tespitinde hüccettir. Bu konuda kurrânın birer içtihadı gibi görülen³⁰ şâz kıraatlerle ilgili ise başlangıçta özellikle Basralı dilcilerce tereddütler yaşanmış olsa da³¹ süreç içerisinde bütün kıraatlerin dilde hüccet olabileceği kabul edilmiştir.³² Kıraatin dilde hüccet olduğunu; "Kıraat, riayet edilmesi gereken bir gelenektir (sünnet)."³³ sözüyle bizzat Sibeveyhi ifade etmiştir.

Bununla birlikte ilk dönem dilcilerinin (I-III. Asır) sahih bile olsa, Arap dili kurallarıyla uyuşmayan bazı kıraatleri "lahn" olarak değerlendirip eleştirdikleri de olmuştur. Fakat dilcilerin bu tür değerlendirmelerini, dilde fasih ile efsah arasındaki bir tercih olarak görmek daha isabetlidir.³⁴ Zira İbnü'l-Cezerî'nin de beyan ettiği gibi kıraatçilere göre bir kıraatin Arap dili kurallarına uygunluğu ihtimalle de olsa yeterlidir. Bu hususta efsah olması aranmaz.³⁵ Sonuçta Kur'an okuyuşlarından hareketle birçok dil kuralının belirlendiği bir gerçektir.³⁶

29 Birışık, Abdülhamit, "Kıraat", DİA, İstanbul 2002, XXV, s. 429.

30 Bk. Muhammed Semir Necib el-Lebedi, *Esrû'l-Kur'an ve'l-kıraat fi'n-nabvi'l-Arabi*, Ürdün 2011, s. 321.

31 Bk. Ahmed Mustafa Mahmud Akl, *en-Nabv ve'd-delâle fi'l-kirâati'l-Kur'aniyye'l-aşer*, y. lisans tezi, Camiatü'l-Ezher: Gazze, Edebiyat ve Beşeri Bilimler fakültesi; Arap dili ve Edebiyatı bölümü 1436/2015, s. 7-9; Muhammed Han, *Usûlül-nabvi'l-Arabi*, Cezair: Biskra 2012; Abduh Muhammed Ramazan, "Eserül-kirâati'l-Kur'aniyye fi'n-nabvi'l-Arabi", UGRU Journal, c. 2, Sipring 206, s. 1-2.

32 Bk. Suyûtî, *el-İktirah fi ilmi usul'in-nabv* (nşr. Abdülhakim Atıyye), Darü'l-Beyrûtî 1427/2006, s. 39.

33 Bk. Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kumbur, *el-Kitâb; Kitâbü Sibeveyhi* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1408/1988, I, s. 148.

34 Bk. Ahmed Mustafa, *Nabiv ve Kıraat*, s. 11 vd.

35 Bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, s. 10.

36 Bunun için bk. Muhammed Semir, age., s. 345 vd.

1.3. Kıraatin sahihliği için Arap dili kurallarına uygunluğunun şart koşulması

Özellikle tabiîn dönemiyle birlikte İslam toplumunun etnik ve kültürel açıdan genişlemesi, senedi Hz. Peygamber'e kadar ulaşmayan birtakım kıraat okumalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hatta bu okumalar o denli yayılmıştır ki uydurma kıraatler bile baş göstermeye başlamıştır.³⁷ Bu olumsuz gelişmeler üzerine kıraat âlimleri, mevcut kıraatleri senet ve metin yönünden tenkide tabi tutarak sahih kıraatlerin tespitinde belli bazı şartlar belirlemişlerdir. Buna göre bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için; 1) Muttasıl ve güvenilir bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşmalı, 2) Hz. Osman'ın çoğaltıp merkezlere gönderdiği Mushaflardan birine takdiren de olsa uymalı, 3) Yine bir vecihle de olsa Arap dili kullanımlarına uygun düşmelidir.³⁸

Senet ve metin (Resm-i Osmânî'ye uygunluk) yönünden sıhhat şartlarını taşıyan bir kıraatin Arap dili kurallarına uygunluğu, disiplin içerisinde tartışılmış olsa da böyle bir şartın ileri sürülmüş olması bile kıraat-Arapça ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir.³⁹ İbnü'l-Cezerî de, yetişkinlik döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'inde kıraatlerle ilgili olarak "mütevâtir" terimi yerine "sahih" kavramını kullanmış, selefleri Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (ö. 430/1098), Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1043), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) ve Ebû Şâme (ö. 665/1266) gibi⁴⁰ o da bir vecihle de olsa kıraatin dil kurallarına uygun düşmesini önemseyerek bu şartı taşımayan bir kıraat vechini, yedi kıraat içinde bile olsa şâz, zayıf ve batıl kabul etmiştir.⁴¹

Bununla beraber kıraatte asıl olan Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir senedin bulunmasıdır. Bu şartı taşımayan bir kıraat, dilde karşılığı bulunsa bile, kıraat olarak dikkate alınmaz. Çünkü kıraat nesilden nesle takip edilen bir gelenektir; ictihad değildir. İbnü'l-Cezerî bu hususu özellikle kıraat/nahiv tartışmalarında sıklıkla dile getirir. Hatta bir yerde kıraatte özellikle geleneğe bağlılık konusunda müteahhir dâimîlerin piri İbn Malik'e (ö. 672/1274) de

³⁷ Hamed, Gânim Kaddûrî, *Rasmu'l-Mushaf; dirâse lügaviyye târîhiyye*, Irak 1982, s. 646.

³⁸ Geniş bilgi için bk. Birışık, "Kıraat", XXV, s. 429; İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirââtî'l-âşr*, Mısır, 1950, s. 3.

³⁹ Kıraatlerin Arap dili gramerine uygunluğu şartlarının geniş analizi için bk. Maşalı, Mehmet Emin, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, İstanbul 2016, s. 124-126.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-âşr*, (thk. Ali Muhammed ed-Debbâ'), Mısır ts.: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, I, 9.

⁴¹ Bk. *Neşr*, I, s. 9-13.

atıf yapar.⁴² Bunun tersi ise doğrudur; yani, bir kıraat vechi, rivayet yönünden sabitse, dilde zayıf bile görölse dikkate alınır.⁴³ Buna göre kıraat farklılıkları dil araştırmalarında esas kabul edilse bile kıraatçiler nezdinde Arap dili kuralları, sahih kıraatleri eleştirmek için asla bir dayanak olarak kullanılamaz. Zira kıraat semaidir; kıyasi değildir. Hz. Peygamber'den sahih yollarla gelmiş bir kıraat hüccettir. Ayettir; reddedilemez ya da inkâr edilemez.⁴⁴ Bu sebeple Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) der ki: “Kıraatçiler Kur'an kıraatlerinde hiçbir zaman Arap dilindeki en yaygın kelimenin ya da en standart (kıyasi) kullanımın peşine düşmezler. Bilakis onlar en sağlam rivayeti araştırırlar. Buna göre kıraat sahih olursa, ne standart Arap dili kuralı ne de yaygın sözcük ileri sürülerek reddedilebilir. Çünkü kıraat, kabul edilip bağlı kalınması gereken, öteden beri takip edilen bir geleneği temsil eder.”⁴⁵ Bu noktada kıraatçiler, yöntem olarak kıyas ile semanın (rivayet) çatışması hâlinde, semanın tercih edilmesi gerektiğini açıkça dile getiren dildcilerle⁴⁶ hemfikirlerdir.

2. İbnü'l-Cezerî'nin Dilciliği

Bu bölümde İbnü'l-Cezerî'nin, günümüze ulaşmasa bile kaynaklarda atıf yapılan Arap dili ve edebiyatına dair çalışmalarının tespitiyle birlikte hâssaten *en-Neşr*'indeki kıraat vecihleriyle ilgili dilsel tahlilleri üzerinden onun dilciliği incelenip değerlendirilecektir.⁴⁷

Dil ve kıraat ilimleri, geçen bölümlerden de anlaşılacağı üzere, interdisipliner alanlardır. İbnü'l-Cezerî'nin bazı usul ve ferş ilkelerini temellendirirken, sıklıkla dildcilerin de görüşlerine değinmesi⁴⁸ esasen kıraat ile nahiv disiplinlerinin bu iç içeliğinin bir göstergesidir. Buna göre; “Her kıraatçi, aynı zamanda bir dildci.” denirse yanlış olmaz. Zira kıraat ihtilafları büyük

⁴² Bk. *Neşr*, II, s. 233.

⁴³ Mesela bk. *Neşr*, II, s. 401-402.

⁴⁴ Bk. *Neşr*, I, s. 51 vd.

⁴⁵ Bk. Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî, *Câmiü'l-beyân fi'l-kıraati's-seb'î'l-meşhûra* (thk. Mahmud saduk el-Cezairî), Beyrut 2005, s. 396; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, I, s. 10-11.

⁴⁶ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, s. 118-125.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî'nin dilciliği konusunda Fuad Ahmed es-Seyyid tarafından İbnü'l-Cezerî'nin özellikle *en-Neşr*'indeki Arap dili ve gramerine dair meseleleri ele alan “*Min kadâya'l-lügâ ve'n-nahv fi kitabi'n-Neşr li İbni'l-Cezeri*” başlığıyla küçük hacimde bir kitap kaleme alınmıştır. (Kahire: Darü't-tibaati'l-Muhammediyye 1989, sayfa sayısı: 92) Baskısı bitmiş olduğu anlaşılan bu kitaba ulaşamamıştır.

⁴⁸ Bk. *Neşr*, II, s. 150.

ölçüde dil/lehçe ihtilaflarına dayanmaktadır.⁴⁹ Fakat, “Her dilci, aynı zamanda kıraatçidir.” demek, aynı ölçüde doğru değildir. Nitekim bazı kıraatler ve-cihleri konusunda dilciler ile kıraatçiler arasında ciddi polemikler yaşanmış olması bundandır.⁵⁰ Zira kıraatçiler, sahih kıraat söz konusu olunca birçok dil meselesini farklı yorumlayabilmektedirler. *en-Neşr*’de “kıraatçiler” ve “nahivciler” kavramlarını iki farklı grubu ifade etmek üzere sıklıkla kullanan İbnü'l-Cezerî de bazen bu iki grubun dil yorumlarındaki ittifaklarına ama çok kere de ihtilaflarına dikkati çeker.⁵¹ Kıraat vecihleri temellendirirken özellikle dilcilerin konuyla ilgili ihtilaflarından yararlanır.

İbnü'l-Cezerî'nin dilciliğini birkaç başlık altında ele almak, konunun sistematigi bakımından isabetli olacaktır.

2.1. İbnü'l-Cezerî'nin Arap dilindeki yetkinliği

25 Ramazan 751'de (26 Kasım 1350) Dımaşk'ta dünyaya gelen İbnü'l-Cezerî, hadisciliği ve kıraatçiliğiyle bilinse de onun zirveye ulaştığı alan hiç şüphesiz kıraat ilmidir. Dımaşk, Mısır ve Medine gibi beldelerde muhtelif hocalardan tekrar tekrar okuyarak kıraat bilgisini pekiştirmiş, sadece kıraat okuduğu hocalarının sayısı kırkı geçmiştir.⁵² Hocalık döneminde de okuttuğu dersler arasında kıraat hep ön planda olmuş, birkaç günlüğüne bulunduğu yerlerde bile etrafında, kıraatte kendisinden istifade etmek isteyen kalabalıklar oluşmuş, uzun yolculukları dahi ondan yararlanmak için değerlendirilmiştir.⁵³

Dımaşk'ta başladığı kıraat derslerini değişik bölge ve şehirlerde sürdüren İbnü'l-Cezerî, Yıldırım Bayezid'den (ö. 1403) de büyük ilgi görmüş, Bursa'da yüksek maaşla talebe yetiştirmesi sağlanmıştır. En önemli çalışması olan *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*'ını da burada yazmıştır.

Yıldırım Bayezid'le birlikte katıldığı Ankara Savaşı'nda Timur'a (ö. 1405) esir düşen İbnü'l-Cezerî'ye Timur huzuruna davet ederek kendisine izzet ikramda bulunmuştur. Kendisiyle birlikte Mâverâünnehir'e götürdüğü

49 Bu konuda bk. Durmuş, İsmail, “Arap Dili ve Lehçeleri Açısından Kıraatler”, *KUR'AN VE TEFSİR ARAŞTIRMALARI-IV* (Kıraat ve Problemleri), İstanbul 2002, s. 437-450.

50 Örnek olarak bk. Ekrem Ali Hamdân, “Kütübü'l-ihticac ve's-sırâ' beyne'l-kurrâi ve'n-nühât”, *Mecelletü'l-câmi'ati'l-İslamiyye*, c: 14, sy: 2, Haziran 2006, s. 89-119.

51 Dilcilerle kıraatçilerin ihtilaflarına örnek olarak bk. *Neşr*, II, s. 126.

52 Eserlerinde biyografisine yer verdiği hocalarının toplu listesi için bk. Muhammed Mutî' el-Hafız, *Şeybu'l-kurrâ el-İmam İbnü'l-Cezerî*, Beyrut/Dımaşk 1416/1995, s. 11-23.

53 Geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 551-557.

İbnü'l-Cezerî, orada sırasıyla Semerkand, Buhara, Herat, Yezd, İsfahan, Şiraz gibi şehirleri ziyaret edip özellikle kıraat dersleri okutmuştur. 5 Rebiülevvel 833'te (2 Aralık 1429) Şiraz'da vefat ettiği tarihe kadar ziyaret ettiği ve uğradığı hemen her yerde kıraat dersleri vermeyi sürdürmüştür.

İlmî mesaisi içinde hadisin de önemli bir yeri bulunan İbnü'l-Cezerî'nin gençlik yıllarında ciddi şekilde hadis tahsili yapmış, yetişkinlik döneminde de gittiği yerlerde hadis dersleri vermiş, *Sahîb-i Buhârî*'yi ve kendi eseri olan *Şerhu'l-Mesâbih*i, ayrıca Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'nin *el-Müsned*'lerini okutmuştur.

Özellikle hadis ve kıraat alanında uzmanlaşan İbnü'l-Cezerî'nin Arap dili alanında da en güçlü dil otoritelerini dahi eleştirecek kadar kendini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Çalışmamıza esas aldığımız *en-Neşr*'ine göre gerek dil kavramları ve kaynaklarına vukufu, gerekse dil meselelerini tartışarak tercihte bulunması, onun bu hususiyetinin açık belgelerindendir.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inde doğrudan atıf yaptığı başlıca dil ve edebiyat kaynakları arasında Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitab*'ını (7 yerde),⁵⁴ Ebû Ali el-Farisi'nin (ö. 377/987) *el-Hucc'e*'sini (5 yerde),⁵⁵ İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *Hasâis*'ini (2 yerde), Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sıhab*'ını (2 yerde), Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssal*'ını (1 yerde), İbn Hişam'ın (ö. 577/1181) *et-Tavzih*'ini (2 yerde),⁵⁶ Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) *el-İrab*'ını (3 yerde),⁵⁷ İbn Malik'in (ö. 672/1274) *el-Kâfiye*'sini (1 yerde) ve *Şerhu'l-Kâfiye*'sini (1 yerde),⁵⁸ Ebû Hayyan el-Endelüsî'nin (ö. 1344/745) *el-İrtışâf*'ını (5 yerde)⁵⁹ zikredebiliriz.⁶⁰

İbnü'l-Cezerî'nin gerek teyit ve gerekse tenkit için görüşlerine yer verdiği otorite dilciler listesi de hayli kabarıktır. Bunlar içerisinde sadece dildiliğiyle ünlü olanlardan en çok zikri geçenlere örnek vermek gerekirse şunları zikre-

54 Bk. Şankîti, Muhammed Mahmud Ahmed eş-Şankîti, *Menhecü İbni'l-Cezeri fi kitâbihi en-Neşr mea tabkiki kısmi'l-usûl*, Doktora Tezi, Muhammed b. Suud Ün. Usulüddin fakültesi; Kur'an ve İlimleri Bölümü, Riyad 1421h., age., s. 297.

55 Bk. Şankîti, a.g.t., s. 293.

56 Bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, s. 234, 324.

57 Bk. Şankîti, a.g.t., s. 291-292. Alıntılar için bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, II, s. 210, 286, 287.

58 Bk. *Neşr*, II, s. 233.

59 Bk. Şankîti, a.g.t., s. 291.

60 Bk. Geniş bilgi için bk. Şankîti, a.g.t., s. 291-298.

debiliriz: Sîbeveyhi (39 yerde), İbn Faris (22 yerde), Ebû Hayyan (22 yerde), Cevherî (20 yerde), Ferrâ (10 yerde), Zemahşerî (8 yerde) vs.

İbnü'l-Cezerî'nin Arap dili gramerinde yetkin olduğu anlaşılrsa da Arap dilini kimlerden ve nerede okuduğu hakkında biyografi kaynaklarında net bir bilgi yoktur. Muhtemeldir ki kıraate yoğunlaşmadan önce gençlik yıllarında Dımaşk ve Mısır'da birçok ilmi tahsil ederken Arap dili gramerini de tahsil etmiştir. Kendisinin bizzat zikrettiği hocaları arasında nahiv ilmiyle ünlü Ahmed b. Muhammed Ebû'l-Abbas en-Nahvi vardır (ö. 776) *en-Neşr*'de, Mısır'da nahiv okuyan ve daha sonra Şam'a intikal ederek Emevi Camii'nden dersler veren bu hocasından İbn Baziş'in (ö. 528/1133) *el-İkna'*ı okuduğunu belirtir. Yine bu bağlamda özellikle fıkıh dersleri aldığı Abdurrahim b. Hasan el-İsnevî en-Nahvî'yi (ö. 772), Mısır ziyareti sırasında belagat dersleri aldığı Abdullah b. Sa'd el-Kazvinî'yi (ö. 780) de zikretmek gerekir.

Kıraatçilerin çoğu aynı zamanda dil bilimlerinde de otorite olduğundan kıraat dersleri aldığı hocalarının en azından bir kısmından kıraat dersleriyle birlikte nahiv dersleri aldığı da düşünülebilir.

İbnü'l-Cezerî Arap dili alanında otorite dildileri eleştirecek kadar özgüven sahibiydi. Bu özgüvenle *en-Neşr*'inde Sîbeveyhi'den Zemahşerî ve Ebû Hayyan'a kadar bazı görüşleri nedeniyle âdeta eleştirmedeği dil otoritesi yoktur. Onun Arap dili alanında da yüksek özgüven sahibi olduğunu somut örneklerle pekiştirmek gerekirse, mesela, “istiâze” bahsinde, dildeki kelime yapılarının manaya delaletini dikkate alan İbnü'l-Cezerî, Ebû Ümame'nin tefsirinden istifadeyle “istiâze”yi yorumunda fiil kalıplarından istif'âl yapısının yol açtığı mana değişikliğini dikkate almış, buradan hareketle “esteîzü” ile “eûzü” arasındaki ince farka işaret ederek bu iki fiil yapısına aynı anlamı veren ünlü sözlük bilimci Cevherî'ye itiraz etmiştir. Ona göre “esteîzu”, sığınma talebinde bulunmak manasına gelirken, “eûzü” sığınmak anlamını ifade eder ki bu ikisi aynı şey değildir.⁶¹

Yine *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* [Nahl 16/98] ayetindeki cümle yapılarında *إذا* edatının “intiha” değil “ibtida” ifade ettiğini belirtmesi ayete “Okumaya başlarken... Allah'a sığın” anlamını vermesi⁶² onun bu özgüveninin bir tezahürüdür.

⁶¹ Bk. *Neşr*, I, s. 246 vd.

⁶² Bk. *Neşr*, I, s. 256.

İbnü'l-Cezerî'nin dildeki yetkinliğini gösteren en önemli hususlardan biri de dil meselelerinde mukallit değil müçtehit gibi davranmasıdır. Bu yüzden bir kıraat vechini Arap dili grameri yönünde hatalı gören kıraatçıları eleştirebildiği gibi,⁶³ Sibeveyhi, İbn Malik, Ahfeş, Zeccâc (ö. 923/311), Zemahşerî, Ebû Hayyan gibi en otorite dilcilerin dahi kıraatlere yönelik yorum ve tenkitlerine itiraz edebilmiştir.⁶⁴ Mesela, dilde itbâ usulüyle irap harekesinin yutulabileceğini savunan İbnü'l-Cezerî, bu konuda karşı görüş belirten Zeccac ve Zemahşerî'ye itiraz etmiştir.⁶⁵

İbnü'l-Cezerî'nin bazı dil meselelerini bütün boyutlarıyla tartışması ve kıraat vecihlerini dil bilgisine dayanarak temellendirebilmesi de onun dildeki yetkinliğinin bir kanıtıdır. Bunun için Arap dilinde ما edatının 6 farklı şekilde kullanılmasını izahı ve buna bağlı olarak bazı kıraatleri temellendirmesine bakmak yeterlidir.⁶⁶ Yine mütakellim yâ'sının isim, fiil ve harfe muzaf oluşunu bütün ayrıntılarıyla anlatması,⁶⁷ muzaf ile muzaf ileyhin arasının herhâlde ayrılabilceği hususunu ispat edebilmek için konuyu birkaç sayfayı bulacak şekilde detaylandırması da onun dildeki yetkinliğini gösteren hususlardandır.⁶⁸

2.2. Arap dili gramerine dair eserleri

İbnü'l-Cezerî'nin nicelik ve nitelik yönünden telif ettiği eserlerinden onun velut bir müellif olduğu anlaşılmaktadır. Muhammed Mu'tî' el-Hâfız, İbnü'l-Cezerî'nin çalışmalarına dair 87 eseri ihtiva eden bir liste verirken, Ali Osman Yüksel'in düzenlediği listede kitap ve risâle olarak bu sayı 100'ü bulmuştur.⁶⁹ Genellikle kıraat ve hadis ilmine dair olan eserleri arasında nahiv ilmine dair, kendisine nahvî sıfatını hak ettirecek⁷⁰ *el-Cevhere fi'n-nahv*

63 Örneğin, Ebû Amr ed-Danî'nin (ألم نخلقكم) ifadesinde kâf'ın her çeşit izharına yönelik hata eleştirisine (Bk. *Neşr*, II, s. 20), yine kıraatte bazen ihfa ile revmin aynı anlamda kullanmasına itiraz eder (Bk. *Neşr*, II, 125).

64 Dilcilerin bazı Kur'an ayetlerine yönelik dilsel yorumlarına getirdiği eleştirileri için bk. *Neşr*, II, s. 159-160, 233-234. Ayrıca diğer eleştirileri için bk. *Neşr*, II, s. 244 (Sibeveyhi), 213, 243 (Müberred), 210, 298-299 (Zeccac ve Zemahşerî), 294-295 (Ebû Ali el-Farisi). Ayrıca bk. *Neşr*, II, s. 299-300.

65 Bk. *Neşr*, II, s. 210.

66 Bk. *Neşr*, II, s. 160-161.

67 Bk. *Neşr*, II, s. 161-162.

68 Bk. *Neşr*, II, s. 265.

69 Bk. Ali Osman yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul 1996, s. 200-238.

70 Bk. Ali Osman, age., s. 235.

(manzum) isimli bir eser nispet edilir.⁷¹ Bunun dışında Arap dili ve edebiyatıyla ilgili olarak; *Hâşiye ale'l-izâh fi'l-meânî ve'l-beyân*,⁷² *Tabakâtü's-şu'arâ* (nşr. Bergstraesser, Kahire 1352), *Tabakâtü'n-nühât* ve yazı sanatı ve usulüne dair *el-İsâbe fi levâzimi'l-kitâbe* (Berlin Staatsbibliothek, nr. 6) adlı eserleri dikkati çekmektedir.⁷³ Yine *Mukaddime fi mehârici'l-huruf* isimli eseri de, kıraat ve dilin ortak konusu olan ses bilimi hakkında olduğundan dille ilgili bir eser olarak değerlendirilebilir. Doğrudan nahiv ve nahivcilerle ilgili eserleri sadece biyografi kaynaklarında geçmekte olup günümüze ulaşmadıkları anlaşılmaktadır.

Bunlar dışında Türkiye Yazma Eserler Kataloğu'nda kendisine *Hâşiye ala Şerhi'l-İsâm ala Risâleti'l-İstiâre*⁷⁴ adıyla belagate dair bir eser daha nispet edilmektedir. Ancak haşiye, 873'te (1468) dünyaya gelen Ebû İshâk İsâmüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyîni'nin (ö. 945/1538) *Şerhu Risâleti'l-isti'âre* adıyla Ebü'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkindî'nin *Risâletü'l-isti'âre*'si (er-Risâletü's-Semerkindiyye) üzerine yazdığı bir şerhle ilgili olup hicri 833'te vefat eden İbnü'l-Cezerî'nin böyle bir şerhe haşiye yazması tarihsel olarak mümkün değildir. Bununla ilgili olarak sadece “Son dönem âlimlerinin en iyilerinden Muhammed eş-Şirânşî el-Cezerî'ye nispet edilen “hâşiye-yi şerife ... tamamlandı” ifadesinin geçtiği ferağ kaydı söz konusudur.⁷⁵

İbnü'l-Cezerî'ye *Kâşifü'l-hasâsa an elfâzı'l-Hulâsa* adıyla İbn Malik'in Arap dili gramerine dair ünlü *Elfiyesi* üzerine yazdığı bir de şerh nispet edilmektedir ki yapılan detaylı araştırmalar, söz konusu eserin kaynaklarda *Elfiye* üzerine şerh yazdığı belirtilen bir başka İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 711/1311) ait olabileceğini ortaya koymuştur. Konuyu tarihi kaynaklarından araştırmak yerine eserin muhakkikinin verdiği bilgiyle yetinen son dönem bazı monografi ya da biyografi yazarları da bu eseri ünlü kıraatçi İbnü'l-Cezerî'ye nispet etmişlerdir.⁷⁶

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* üzerine tahkik çalışması yapan Ahmed Mahmud eş-Şankîti, *Kâşifü'l-hasâsa* adlı eserin İbnü'l-Cezerî'ye ait olama-

⁷¹ Ayrıca bk. Hacı Halife, *Keşfü'z-zûnûn*, I, s. 261.

⁷² Bk. Hacı Halife, age., I, s. 211; İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifin*, II, s. 188.

⁷³ Bk. Ali Osman, age., s. 236.

⁷⁴ Bk. Süleymaniye ktp. Nuruosmaniye böl. 004474-02. (vr. 17-42).

⁷⁵ Bk. a.g.y., vr. 42a.

⁷⁶ Örnek olarak bk. Mu'tî el-Hafız, *İbnü'l-Cezerî*, s. 30; Altıkulaç, *İbnü'l-Cezerî*, DİA, XX, s. 557.

yacağını birkaç noktadan ortaya koymuştur. Her şeyden önce İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehavî (ö. 902/1497) ve Bikaî (ö. 885/1480) gibi ilk biyografi kaynakları İbnü'l-Cezerî'ye böyle bir eser nispet etmemişlerdir. İkinci olarak muhakkikin bildirdiğine göre eser tek bir nüsha üzerinden neşredilmiş ve söz konusu nüshada eserin nispetiyle ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir.⁷⁷ Sadece eserin başında müellife işaretle “Şeyhülislâm Beraketüllah Şemsüddin el-Hatib el-Cezerî der ki...” ifadesi ile müstensihin; “Eserin yazımı, 721'in mübarek Şaban ayının son günü tamamlanmıştır.” şeklindeki ferağ kaydı yer almıştır. el-Hatip lakabıyla maruf bu zat, tarihî kayıtlarda bu lakapla anılmayan kıraatçi İbnü'l-Cezerî olamaz.

Yine eserde; “İbn Mu'tî'nin *Elfiye*'sini kendisine okurken hocam Allame İmam Takiyüddin en-Nusaybî dedi ki...” gibi bir ifade geçer ki hiçbir kaynakta İbnü'l-Cezerî'nin bu isimle bir hocasına işaret edilmemiştir. Ayrıca eserin müellifi, *Elfiye* türü gramerlerin ilk örneklerinden olan İbn Mu'tî'nin *Elfiye*'sini, yine İbnü'l-Cezerî'nin hocaları arasında bulunmayan Ruaynî'den okumuştur.

Ayrıca kitapta İbnü'l-Cezerî'nin bilinen yöntemine aykırı olarak bazı sahih kıraatlerin zayıf görülmesi, *وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ* (En'âm, 6/137) ayetiyle ilgili İbn Amir'in (ö. 118/736) kıraatini, *en-Neşr*'deki yaklaşımın aksine, dilcilerin çoğunluğu tarafından tercih edilmediğinin belirtip geçiştirilmesi vb. gibi İbnü'l-Cezerî'nin genel tavrına uymayan diğer bazı yaklaşımlar, eserin bir başkasına ait olduğunu gösteren kanıtlardandır. Eserin gerçek müellifi, hicri 711'de vefat eden, Tolun oğulları camii hatibi olan, bu yüzden el-Hatib lakabıyla tanınan Muhammed b. Yusuf b. Abdullah el-Cezerî el-Hatib olmalıdır. Zira biyografi kaynaklarında bu şahsın İbn Malik'in *Elfiye*'sine şerh yazdığı, ayrıca Takiyüddin en-Nusaybî isimli bir hocası bulunduğu ve Cizreli Hatip lakabıyla ünlü olduğu bilgileri yer almaktadır.⁷⁸

Bizim kanaatimizce de bu eser Muhammed b. Yusuf el-Cezerî'ye (ö. 1296/711) ait olmalıdır. Zira biyografi kaynaklarında onun “Hatib” lakabına dikkat çekildiği gibi İbn Malik'in *Elfiye*'sini şerh yazdığı da belirtilir.⁷⁹ Kâtip

⁷⁷ Bk. Şemsüddin Ebülhayr Muhammed b. Hatib İbnü'l-Cezerî, *Kâşifü'l-basâsa an elfâzi'l-bulâsa* (thk. Mustafa Ahmed Nemmas), Kahire 1403/1983, naşirin önsözü (İ)

⁷⁸ Bk. Şankitî, a.g.t., s. 76-82.

⁷⁹ Örnek olarak bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât* (thk. Ahmed Arnavut-Türki Mustafa), Beyrut 1420/2000, V, s. 173; İbn Hacer, el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine* (thk. Muhammed Abdülmü'in Dân.), Hindistan: Saydarabad, 1392/1972, VI, s. 54;

Çelebi *Keşfü'z-zünûn*'unda bu şahsın ismini, sehven Muhammed b. Muhammed el-Cezerî olarak verirken, vefat tarihini (711 h.) doğru aktarmıştır.⁸⁰

2.3. Sahih kıraat ihtilaflarını dil kullanımlarıyla temellendirmesi

Kıraat bilginlerine göre kıraatte esas olan, kıraatin sıhhat şartlarını taşıması, özellikle naklen sübut bulmasıdır. Bu şartları taşıyan bir kıraat hem dilde hüccettir hem de yaygın olmasa bile fasih Arapça'nın nadir kullanımlarıyla muhakkak uyumludur. Bunun tersi ise söz konusu olamaz; yani dilde caiz olan her şey kıraatte de caiz olmaz. Zira kıraat, daha önce de işaret edildiği gibi nesilden nesile aktarılan bir gelenektir.

Sahih kıraatlerin dil bakımından temellendirilmesi, özellikle otorite kıraat bilginlerinin başvurduğu bir tercih meselesidir. Bu amaçla telif edilen eserler, kıraatlerin mana ve dil bilgisi kurallarına uygunluğunu izah ederek doğabilecek tereddütleri izale etmek ya da herhangi bir kıraat hakkında ileri sürülen iddialara cevap vermek için kaleme alınmıştır. Yoksa kıraat bilginlerinin kıraatleri mana ve dil kuralları bakımından temellendirmeleri, kıraatleri dil bilgisi kurallarına uydurma çabaları olarak görülemeyeceği gibi kıraatlerin icthadi olduğunun kanıtları olarak da değerlendirilemez.⁸¹

Bazı dilciler ve hatta kıraatçiler, öteden beri bazı kıraat vecihlerini, zayıf ve hatalı olduklarını ileri sürerek eleştiri konusu yapmışlardır. Bu tür eleştiriler karşısında sahabe döneminden başlamak üzere söz konusu kıraatlerin de Arap dili ve edebiyatında yeri bulunduğunu gösteren bilimsel çabalar ortaya konmuş, zamanla bu çabalar genişleyerek konuyla ilgili hacimli eserler vücuda getirilmiştir. Genellikle dilciler tarafından kaleme alınan bu tür teliflerin temel hedefi, biraz evvel de işaret edildiği üzere, Kur'an kıraatleri üzerinden Kur'an'a yönelik ithamları bertaraf etmenin yanı sıra eleştiri konusu yapılan bazı kıraatleri de Arap dili ve edebiyatı yönünden izah etmek, en azından onun da fasih bir lehçe olduğunu ispatlamaktır. Ebû Zür'a'nın (ö. 894/281), *Hüccetü'l-kırâât*'ı, İbn Haleveyh'in (ö. 370/955) *el-Hucce li'l-kırââtî's-seb'a'sı*, Ebû Ali el-Farisi'nin (ö. 987/377) *el-Hucce li'l-kurrâî's-seb'a'sı* ve Mekki b.

Suyûtî, *Buğyetü'l-vuat fi tabakâti'l-lügaviyyin ven-nühât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Lübnan, ts. I, s. 278.

⁸⁰ Bk. Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn*, I, s. 152.

⁸¹ Geniş bilgi için bk. Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Kıraatlerine Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marîfe*, yıl: 2, sayı: 3, kış 2002, s. 87 vd.

Ebî Talib'in (ö. 437/1045), *el-Keşf an vücihi'l-kıraati's-seb'a ve ilelihâ ve hucecihâ'sı* bu konuda yazılanların en önemlileridir.⁸²

Kaynaklarda İbnü'l-Cezerî'ye de *et-Tevcihât fî kırââtî'l-aşr* adıyla kıraat vecihlerinin temellendirilmesine dair olduğu izlenimi veren bir eser nispet edilmektedir.⁸³ Fakat bunun, *et-Temhid* adlı eserinin üçüncü bölümü olup esasen kıraat usulüne dair *el-Tevcihât ala usûli'l-kıraât* [Süleymaniye ktp. Kılıçali-paşa, nr. 1029/16] adlı eseriyle aynı olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁴

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ini kaleme almadaki temel hedefi kıraat vecihlerini dil ve edebiyat yönünden temellendirmek olmasa da söz konusu eserinde azımsanmayacak sayıda kıraati, özellikle de dилciler ve lügatçilerce eleştiri konusu yapılan vecihleri dilsel yönden temellendirmeye çalıştığı bir vakıadır. Ona göre sahih kıraat ihtilafları bir tezat ve tenakuz ihtilafı değil bir tenevvü ve teğayür ihtilafı oluşturabilir.⁸⁵ Bunların da dilde her hâlde telifleri mümkündür. Çünkü her sahih kıraat birer ayet mesabesindedir⁸⁶ ve ayetler arasında çelişki söz konusu olamaz.

İbnü'l-Cezerî'ye göre bütün kıraat ihtilafları üç ana noktada toplanmaktadır:

1. Lafız farklı olmakla birlikte manası değişmeyenler. *عليهم-الصراط-يحسب* gibi lafızlar üzerindeki ihtilaflar bu cümledendir.
2. Hem lafız hem de mana farklı olmakla beraber aynı şeyde toplanması mümkün olanlar. *ملك-مالك-نشرها-نشرها-يكدبون-يكدبون* gibi lafızlar üzerindeki ihtilaflar bu cümledendir.
3. Lafız ve mana yönünden bir şeyde toplanması mümkün olmamakla beraber çelişkiyi ortadan kaldıracak biçimde bir başka yönden birleşmesi

⁸² Bu konuya dair geniş bilgi için bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammar el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye* (thk. Hazım Said Haydar), Riyad 1415h. (muhakkikin önsözü, s. 1-38); Ekrem Ali Hamdan, "Kütübü'l-ihiticac ve's-sıra' beyne'l-kurraî ve'n-nühât", *Mecelletül-camiati'l-İslamiyye*, c. 14., sy. 2., s. 89-119, 2006. Şerhu'l-Hidaye'nin muhakkiki bu alanda yazılmış 70 esere önsözünde işaret etmiştir.

⁸³ Bk. İsmail Paşa, *Hediyetül-arifin*, II, s. 187; Muhammed Mu'tî el-Hafız, *el-İmam Şemsüddin İbnü'l-Cezerî: Fihrisü müellefatihî ve men terceme lehü*, Dubai: Matbuatü merkezi Cumati'l-macid li's-sekafeti ve't-türas 1414/1994, s. 17.

⁸⁴ Bk. Ali Osman Yüksel, age., s. 220.

⁸⁵ Bk. *Neşr*, I, s. 49.

⁸⁶ Bk. *Neşr*, I, s. 52.

mümkün olanlar. (لَتَزُولَ-لَتَزُولُ İbrâhîm, 46) (ما فُتِنُوا-ما فُتِنُوا Nahl, 10), (لَقَدْ عَلِمْتُ-لَقَدْ عَلِمْتُ İsrâ, 102) ihtilafları böyledir.

Kıraat ihtilaflarıyla ilgili bu genel çerçeveyi çizen İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'inde bütün kıraat ihtilaflarını dil ve mana yönünden temellendirme cihetine gitmemiştir. Bilakis usul ve ferş kısımlarında olmak üzere toplam 56 kadar kıraat vechini izah etmeye çalışmıştır. Ancak hemen belirtelim ki İbnü'l-Cezerî'nin dil ve mana yönünden temellendirmeye çalıştığı bu kıraatlerin, sadece dalcilerin eleştirilerine konu olan kıraatlerden ibaret olmadığı da bilinmelidir.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ihtilaflarını temellendirirken elbette tek dayanağı Arap dili grameri değildir. Bunun yanı sıra tefsir, kıraat, hadis, belagat, lügat, bağlam gibi disiplinler ve faktörlerden de yararlanmışır. Bu çalışmanın bir sonraki bölümünde örnekleme yöntemiyle özellikle Arap dili bilimleri (nahiv, sarf, belagat, lügat vs.) çerçevesinde İbnü'l-Cezerî'nin bazı kıraat ihtilaflarını temellendirme yöntemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*'inde bir kısmına yukarıda isimleri zikredilen otorite dalcilerden oluşan oldukça kabarık bir kaynakçaya sahiptir. Dilsel yorumlarında, her zaman görüşlerine katılmasa da özellikle Sîbeveyhi'nin görüşlerinden sıklıkla yararlandığı ve onun dil izahlarını önemseydiği dikkat çekmektedir.⁸⁷

3. İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat İhtilaflarına Dair Dilsel Yorumları

Kıraat ihtilaflarında iki temel başlık söz konusudur; usul ve ferşî'l-hurûf. Usulden maksat her kıraat imamının ve râvilerinin diğerleri ile ittifak veya ihtilaf ettikleri telaffuz keyfiyetine dair konular olup tecvid kuralları ve lehçe farklılıkları bu başlık altında incelenirken, kelime yapılarındaki değişiklikler buraya dâhil edilmez. Diğer ise ferşî'l-hurûftur ki bundan maksat da kelimelerdeki yapı, hareke veya harf değişiklikleri ile cümle unsurları arasındaki takdim ve tehirlerden oluşan farklılıklardır.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ihtilaflarına dair dil yorumlarını usul ve furû (mesâil) bakımından değerlendirmek isabetli olacaktır. Bunlardan usul derken kastedilen, sema ve kıyas gibi ihticac usulüdür. Furû ile kastedilen ise kıraat farklılıklarının muteber dil kurallarıyla temellendirilmesidir.

⁸⁷ Örnek olarak bk. *Neşr*, II, s. 13-98, 34-35, 87, 98, 125 vs.

3.1. İbnü'l-Cezerî'nin ihticac usulü

Elimizde İbnü'l-Cezerî'nin nahiv usulüne dair bir eseri mevcut olmadığından onun ihticac usulünü *en-Neşr*'indeki bazı kıraat vecihlerine getirdiği izahları ve girdiği tartışmalardan tespit etmeye çalışacağız.

en-Neşr'inde bir yöntem olarak kişisel yorum ve tercihlerini genellikle “Kultü (Ben derim ki)” ifadesiyle dile getiren İbnü'l-Cezerî, Arap dili gramerinde yeterli olduğunu bu ilme dair kavramları ve bilgileri kullanışıyla göstermektedir. Dilde bir kıraatçi olarak bazen kendine mahsus tabirler kullandığı olsa da⁸⁸ genellikle dilcilerin kavramlarını kullanmıştır.⁸⁹

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ihtilaflarını temellendirirken başvurduğu Arap dili gramerine dair yorumlarından, onun dilsel yorum ve tahlillerinde takip ettiği usulünü, buradan hareketle de nahiv usulünü birkaç maddede özetleyebiliriz:

3.1.1. Sema/Rivayet

Arap dili grameri kurallarının tespitinde sema (rivayet, gelenek) esastır. Semaya dayalı olarak standart dil kuralları (mekâyis) belirlenir. Buradan kıyasa gidilir. İbnü'l-Cezerî de bazı yorumlarında bu esası geniş ölçüde kullanmış, kıraat vecihlerinde rivayeti esas aldığından, Resm-i Osmânî'ye uygunluk ve muttasıl senet şartlarını taşıyan bir kıraati bir vecihle de olsa Arap dili kullanımını bakımından teyit etmek için sema usulüne sıklıkla başvurmuştur.

Arap dili gramerinde sema denince akla rivayet gelir. Ancak Kur'an ve hadis dışında bir rivayetin dikkate alınabilmesi için onun fesahatini yitirmemiş Arap kabileleri ve fasih ediplerin şiir ve nesirlerinde dilin kullanımıyla ilgili olması şartı aranır. Buna göre İbnü'l-Cezerî'nin sema kaynaklarını Kur'an, Hadis ve Arap Dili (Şiir ve Nesir) diye üç kısımda incelemek isabetli olacaktır.

3.1.1.1. Kur'an

Burada Kur'an derken kastedilen, özellikle kıraatçilerce Kur'an kabul edilen sahih kıraatlerdir. Kur'an'ın Arap dili gramerinin tespitinden birinci derecede kaynak olduğu dilciler nezdinde tartışmasızdır. Ancak kıraat vecihlerine aynı şekilde yaklaşılmamıştır. Özellikle Basralı dilciler kıraat vecihlerine

⁸⁸ Örneğin, ism-i tasğir yerine ism-i tahkir kavramını kullanır bk. *Neşr*, II, s. 274.

⁸⁹ Bazı nahiv kavramlarına yaptığı atıfları için bk. *Neşr*, I, s. 230-231, 236, 271; II, s. 36, 58, 62-63, 150-160, 286, 356 vs.

ihtiyatlı yaklaşmışlar, nadiren kıraatlerle ihticac etmişlerdir. Hatta içlerinden bazı kıraat vecihlerini eleştirip tenkit edenler bile çıkmıştır. Kıraatlerin rivayet yönünü dikkate alan Kûfeliler ise bu konuda daha esnek davranarak kıraat vecihlerini tartışmasız dil yorumlarında esas kabul etmişlerdir.⁹⁰

İbnü'l-Cezerî kıraat vecihlerinin geçerlilik şartlarında senedi önceler. Ona göre senedi sahih kıraatin bizzat kendisi, dildeki geçerliliğinin kanıtıdır. Bu sebeple bir kıraat vechinin temellendirmesinde zaman zaman zaman diğer kıraat vecihlerinden de istifade ettiği olur. Bu konuda başta İbn Mâlik olmak üzere müteahhir dilciler de İbnü'l-Cezerî gibi düşünmektedirler.⁹¹ Mesela, En'âm 137 ayetinin, *زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ* şeklindeki İbn Amir kıraatinde, muzaf ile muzaf ileyh arası meful ile ayrılmıştır ki dilciler böyle bir uygulamaya genellikle itiraz ederler. Bu yüzden bu kıraat başta Zemahşerî olmak üzere bazı dilciler tarafından şiddetle eleştirilmiştir.⁹² Bu eleştirilere sert tepki gösteren İbnü'l-Cezerî der ki:

“Kişisel rey ve arzuyla Kur'an kıraati icra etmekten Allah'a sığınırız. Bir Müslümanın rivayet olmadan sırf Mushaf hat-tında gördüğü şekliyle kıraatte bulunması hiç düşünülebilir mi? Doğrusu böyle bir fasl (master ile faili olan muzaf ileyh arasının meful ile ayrılması) sadece şiirde değil yaygın fasih dilde herhâlde caizdir. Bu konuda delil olarak tevatür derecesinde yaygın olan bu sahih kıraat yeterlidir.”⁹³

İbnü'l-Cezerî sadece sahih kıraatlerle değil yerine göre kendi görüşünü pekiştirmek maksadıyla şâz kıraatlerle de ihticac eder. Nitekim biraz evvelki kıraati, ayrıca şâz bir kıraat olan⁹⁴ *فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفٌ وَغَدَهُ رَسُولُهُ* (İbrâhîm, 14/47)⁹⁵ kıraatiyle de teyit etmiştir.

90 Bk. Muhammed Semir, *Eserü'l-Kur'ân ve'l-kırâât fi'n-nabvi'l-Arabi*, Darü'l-kütübü's-sekâfiyye 1978, s. 320; Abdülâl Salim Mekram, *Eserü'l-kırââtü'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâti'n-nab-viyye*, Kuveyt 2009, s. 57.

91 Bk. Suyûtî, *İktirâh*, s. 40.

92 Bk. Muhammed Semir, age., s. 321.

93 Bk. Neşr, II, s. 263.

94 Bk. Şihabüddin Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfû'l-füdalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-aşer* (thk. Enes Mühre?), Lübnan, 1419/1998, s. 386.

95 Bk. Neşr, II, s. 265.

Yine, لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (Câsiye, 45/14) ayetinin meçhul okunmasıyla oluşan kıraatin, Kufelilerin savunduğu gibi, mefulün bihin varlığına rağmen car ve mecrurun fâil (nâib-i fâil) kabul edilebileceğine dair bir delil olarak değerlendirir.⁹⁶

Yine يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا (Zümer, 39/10) ayetinde “عباد” kelimesinde vakıf hâlinde illet harfî yâ'nın üzerinde duran bir kıraat vechine, يَا عِبَادِ فَاتَّقُونَ (Zümer, 39/16) ayetindeki uygulamayla istidlal eder.⁹⁷

3.1.1.2. Hadis

Özellikle mana ile rivayet edilmesi sebebiyle dilde hadis ile ihticaca mesafeli duran ilk dönem dilcilerinin aksine İbnü'l-Cezerî, bu konuda da başta İbn Malik olmak üzere onu takip eden müteahhir dilcileri izler.⁹⁸ Bu konuda Mısır ziyaretleri sırasında Mısır ekolünün etkisinde kaldığı açıktır. O yüzden bir kıraat vechini yeri geldikçe dilsel bakımdan temellendirirken hadis ile de ihticac eder.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat vecihleri temellendirirken hadise başvurmasına bir örnek vermek gerekirse, mesela, نِعْمًا (Bakara, 2/271; Nisâ, 4/58) kelimesine dair kıraat ihtilaflarında لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ، نِعْمًا الْمَالُ الصَّالِحُ hadisiyle istişhat eder.⁹⁹

Yine Hz. Peygamber'den sahih yolla, izafet terkibi şeklinde gelmiş (lafzî izafet) ism-i fâil ile mefulü arasının ayrıldığı “فَهَلْ أَنْتُمْ تَارِكُوا لِي صَاحِبِي” hadisini, aynı şekilde lafzî izafette mastar ile mefulü arasının da ayrılabilmesine delil olarak gösterir ve bununla İbn Amir'in yukarıda işaret edilen kıraatini (En'âm, 6/137) temellendirir.¹⁰⁰

3.1.1.3. Arap dili

Burada Arap dili derken kastedilen, nesir ve şiir türü edebî ürünlerdir. Arapçalarına güvenilen fasih Araplardan aktarılan söz ve kullanımlar, Arap dili kurallarının tespitinde hüccettir.¹⁰¹ İlk dönem dilcileri seçici davranarak

⁹⁶ Bk. Neşr, II, s. 372. Başka örnekler için bk. II, s. 392.

⁹⁷ Bk. Neşr, II, s. 141.

⁹⁸ Dilde hadis ile ihticac konusunda bk. Suyûtî, İktirâh, s. 43-46.

⁹⁹ Bk. Neşr, II, s. 236.

¹⁰⁰ Bk. Neşr, II, s. 265. Başka örnekler için bk. a.e., II, s. 345-346.

¹⁰¹ Bk. Suyûtî, İktirâh, s. 55.

bütün Arap kabilelerinin konuşma üslup ve sözlerini dilde hüccet kabul etmemişlerdir. Bu konuda özellikle yabancı kültürlerden etkilenmeme ve fasih Arapça selikalarını koruma gibi özellikler dikkate alınmıştır.¹⁰²

İbnü'l-Cezerî de dilsel tercihlerinde Arapların her türden lehçe ve ağızlarını esas almayıp seçici davranır. Sadece fasih Arapların lehçe ve kullanımlarını esas alır. Kullanımın özellikle fasih olmasına dikkat eder. Hatta zaman zaman fasih ve efsah ayırımı yaptığı da olur.¹⁰³ Bu konuda Hz. Peygamber'in (s.a.s.); *"Kur'an'ı Arap ağzı (luhûn) ve sesiyle (asvât) okuyun."* hadisine dikkati çeker.¹⁰⁴

İbnü'l-Cezerî, bir kıraat/tecvid vechini temellendirirken "Araplar böyle kullanırdı.", "Arap dilinde örneği yoktur.", "Arap dilinde örneği vardır.", "Arap dilinde yaygın bir kullanımdır." vb. ifadeler sıklıkla Arap diline atıf yapar.¹⁰⁵ Bazen atıflarında "Arap dilinde bu kullanım vardır, yaygındır." gibi genel ifadelerle yetinmeyip "Hicazlılar", Ezdliler", Yerbulular", "Esed kabilesi", "Temim kabilesi" vs. gibi o kullanımın yaygın olduğu kabile ya da bölgeyi de zikreder.¹⁰⁶ Bir kıraati birden fazla yönden temellendirmişse, yeri geldikçe "ve'l-ahsen (en iyisi)" ifadesiyle, dil yönünden onlardan daha tutarlı olanını tercih ettiği de olur.¹⁰⁷

İbnü'l-Cezerî'ye göre Arap dilinde sabit bir kullanımla desteklenen bir kıraate dilcilerin kıyasi icthadlarıyla itiraz edilemez. Bu yüzden mesela Arap dilindeki kullanımlarını örnek göstererek itbâ' usulüyle irap harekesinin yutulabileceğini savunur ve buna karşı çıkan Zeccâc ve Zemahşerî'nin görüşlerine itibar edilmeyeceğini belirtir.¹⁰⁸

İbnü'l-Cezerî, yine hâ-i sekte'ye dair kuralları¹⁰⁹ ve bazı işbâ' uygulamalarını¹¹⁰ da Araplardaki yaygın kullanımlarla temellendirmiştir.

¹⁰² Bk. Suyûtî, *İktirâh*, s. 47 vd.

¹⁰³ Örnek olarak bazı kelimelerdeki hazifleri Arap dilinin efsah/daha fasih kullanımıyla temellendirmesi hakkında bk. *Neşr*, II, s. 138. Fasih kavramı için bk. a.e., II, s. 265.

¹⁰⁴ Bk. *Neşr*, II, s. 30-31.

¹⁰⁵ Örnek olarak bk. *Neşr*, II, s. 25, 30, 87, 98, 135, 136, 236, 299.

¹⁰⁶ Bk., *Neşr*, II, s. 210 (Ezd Şenüe), II, s. 299 (Beni Yerbû'); 243, (Esed ve Temim).

¹⁰⁷ Bk., *Neşr*, II, s. 306.

¹⁰⁸ Bk., *Neşr*, II, s. 210.

¹⁰⁹ Bk., *Neşr*, II, s. 136.

¹¹⁰ Bk., *Neşr*, II, s. 299.

3.1.1.3.1. Nesir

Eski Arap edebiyatının baskın türü, kuşkusuz şiidir. Bu yüzden dil kurallarının tespiti ve garip kelimelerin izahında genellikle şiirle ihticac edilir. Bununla beraber atasözleri, özdeyişler ve özlü cümleler gibi bazı nesir türlerinden de istifade edildiği görülür.

İbnü'l-Cezerî de zaman zaman kimi kıraatleri temellendirmek için Arap nesrinden istifade eder. Buna örnek vermek gerekirse, mesela, “رَيْنَ لَكثير من المَشْرِكِينَ قَتَلَ أولادهم شُرَكَاءُهم (En'âm, 6/137)” ayetiyle ilgili muzaf ile muzaf ileyhın arasının mef'ul ile ayrıldığı İbn Amir kıraatine, birçok delilin yanı sıra Arapların kullanımlarıyla da istidlal etmiştir. Arap nesrinden buna: “هو غلام إن شاء الله أَحِيكَ” örneğini vermiştir. Bu sözde muzaf ile muzaf ileyh arasında itirazî cümle ile ayrılmıştır. İbnü'l-Cezerî'ye göre müfretle ayrılması daha kolaydır.¹¹¹

3.1.1.3.2. Şiir

Kuşkusuz şiir Arapların divanıdır ve dil kurallarının tespitinde şiirin ayrıcalıklı bir rolü vardır. İbnü'l-Cezerî de zaman zaman tercih ettiği dil kuralları ve kıraat vecihlerini Arap edebiyatından aktardığı şiirlerle teyit eder. Mesela tahfif için idğam-ı kebir uygulamasının Arap dilinin bir özelliği olduğunu şiirden getirdiği şahitlerle teyit eder.¹¹² Yine özellikle Ebû Amr'ın (ö. 771/154) gibi lafızlarda râ ve hemzeyi sakın okuduğu kıraate yöneltilen eleştirilere, Sîbeveyhi'den naklen Arap dilinden getirdiği şiir şahitleriyle cevap verir.¹¹³

3.1.2. İcma

Dilde icma derken dalcilerin; özellikle de Basralılarla Kufelilerin bir konudaki ittifakları kastedilir ve genel olarak dilde hüccet kabul edilir.¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî de Nahiv usulünün önemli bir unsurunu teşkil eden icma ilkesine önem verir. Bazen kârîlerin, bazen dalcilerin, bazen de her iki grubun

¹¹¹ Bk. *Neşr*, II, s. 265. Başka örnekler için bk. a.e., II, s. 291, 299, 392.

¹¹² Bk. *Neşr*, I, s. 275. İdğam-ı kebir; misleyn, cinseyn veya mütekaribeyn olsun idğam edilecek harflerden ilkinin hareketli olması demektir. Bk. *Neşr*, I, s. 274.

¹¹³ Bk. *Neşr*, II, s. 243.

¹¹⁴ Bk. Suyûti, *İktirâh*, s. 73-74.

ittifakını önemser. Dilciler; her ne kadar her konuda ittifak edemeseler de¹¹⁵ İbnü'l-Cezerî ittifak ettikleri kuralları dikkate alır ve bazı şâz/batıl kıraat ve tecvid rivayetlerini dilcilerin ittifaklarına dayanarak reddeder.¹¹⁶ Mesela, **أَيُّ** **أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِيبًا** (Meryem, 19/69) ayetinde **أَيُّهُمْ** terkinin muzafı olan **أَيُّ** lafzını bağımsız, **أَشَدُّ** **هُمْ** ibaresini de mübteda ve haber olarak değerlendirerek **أَيُّ** lafzını damme üzere mebni olduğunu iddia eden İbnü't-Tarâve'nin (ö. 528/1 134) bu görüşünü Resm-i Osmânî ve dilcilerin icmasına dayanarak reddeder.¹¹⁷ Yine özellikle Ebû Amr'ın **يَأْمُرُكُمْ** (Bakara, 2/64), **بَارِئُكُمْ** (Bakara 2/54), **مَكْرُ السَّيِّءِ** (Fâtır, 35/43) gibi lafızlarda râ ve hemzeleri sakın okumasını, kıraat imamlarının idğamda irap harekesini sakın okuma konusundaki icmalarıyla temellendirir.¹¹⁸ Çünkü irab harekesinin sükûn yapılmasını şiddetle eleştiren Müberred (ö. 286/900) kâriilerin bu uygulamasını hata (lahn) olarak değerlendirmiştir.¹¹⁹

3.1.3. Kıyas

Arap nahiv tarihinde iki tür kıyastan bahsedilebilir. Biri, güvenilir râvilerin nakillerinin incelenmesiyle elde edilen ve birçok ferî meseleyi birleştiren ölçü/dil kuralıdır. İlk üç asır boyunca dilcilerin kıyası bu içerikle kullandıkları anlaşılmaktadır.¹²⁰ O nedenle ilk dönemlerde dilcilerin “Kıyasa aykırıdır” yargısıyla kastedilen, istikra yöntemiyle tespit edilen standart kurallara aykırılıktır.¹²¹ Dilciler istikra yöntemiyle oluşturdukları bu kuralların bütün Arap lehçelerini kapsayan bir standart olmadığının farkındaydılar. Bu sebeple çoğunluğun kullanımını esas alıp bölgesel kullanımları lehçe olarak değerlendirmişlerdir.¹²²

İkinci tür kıyas ise uygulamadan bağımsız olarak kuraldan hareketle yeni kurallar belirlemek için kullanılan bir istidlal biçimidir ki sonraki dönem dilcilerinde bu kıyas mantığının hâkim olduğu görülmektedir. Bu yeni tanımla

¹¹⁵ Bk. *Neşr*, II, s. 53, 126.

¹¹⁶ Bk. *Neşr*, II, s. 26, 136.

¹¹⁷ Bk. *Neşr*, II, s. 159-160.

¹¹⁸ Bk. *Neşr*, II, s. 243.

¹¹⁹ Bk. a.y.

¹²⁰ Bk. Ali Ebü'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkiri'n-nahvi*, Kahire, 2006, s. 27, 83.

¹²¹ Bk. Ali Ebü'l-Mekârim, age., s. 317.

¹²² Bk. Zübeydî, *Tabakât*, s. 39.

kıyas, her zaman varlığından emin olunamayan illet ilişkilerine dayanan ve semanın yerini alan yeni bir istidlal şekline dönüşmüştür.¹²³

İbnü'l-Cezerî, bazı kıraatleri kullanırken kıyas yöntemini de sıklıkla kullanır. Kıyas kaynakları Kur'an, hadis ve Arap dilindeki kullanımlardır. Onun kıyası, illet benzerliğine dayalı mantıki kıyas ya da yaygın kullanımdan standart bir kural oluşturan Basralıların kıyasından çok ender kullanımları da kıyasla kurallaştıran Kûfelilerin kıyasını andırmaktadır. Örneğin; شُرَكَائِي، وَرَائِي gibi memdûd isimle yapılmış terkiplerden hemzenin atılmasıyla oluşan okunuşlara yönelik dildilerin yönelttikleri eleştirilere itiraz eder ve dilde az da olsa böyle kullanımların; yani memdûd ismin maksûr yapıldığı uygulamaların var olduğunu belirtir.¹²⁴

Yine اَمْنُوا قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا [Zümer, 39/10] ayetinde “عِبَادِ” kelimesinde vakıf hâlinde illet harfi yâ'nın üzerinde duran bir kıraate, kıyas yöntemini kullanarak yine bir Kur'an ayeti olan اَمْنُوا قُلْ يَا عِبَادِ فَاتَّقُوا [Zümer, 39/16] ayetindeki uygulamayla istidlal eder.¹²⁵

İbnü'l-Cezerî'nin kıyasi ihticaclarına başka örnekler de vermek gerekirse, mesela, Arapların şiirde, muzaf ile muzaf ileyh arasını yabancı unsurla (ecnebi) sıklıkla ayırmalarına dikkat çekerek, cümlelerin bir ögesini oluşturan unsurun bundan bir farkı olması gerektiğinden hareketle kıyasen böyle bir unsurla mutlak olarak muzaf ile muzaf ileyh arasının ayrılabilmesine hükmeder ve bununla En'âm 137. ayetle ilgili İbn Amir kıraatini temellendirir.¹²⁶ Bunun gibi cümle ile muzaf ve muzaf ileyh arası ayrılabiliriyorsa, bunun müfretle daha kolay olabileceğini söyleyerek yine kıyas yapar.¹²⁷

Yine Hz. Peygamber'in “فَهَلْ أَنتُمْ تَارِكُوا لِي صَاحِبِي” hadisinde lafzi izafette ism-i fail ile mefulünün arasının yabancı bir unsurla ayrılmasına kıyasla aynı

¹²³ Hassan Temmam bu süreci ölçüler kıyası ya da istimali kıyasdan (uygulama), hükümler kıyası ya da nahvî kıyasa geçiş olarak nitelendirir. Bk. Temmam, Hassan, *Usûl; Dirâse ebis-temlûciyye li'l-fikri'l-lügavi inde'l-Arab*, Kahire 2000, s. 151-154. Krş. Ali Ebü'l-Mekarim, age., s. 121-122.

¹²⁴ Bk. *Neşr*, II, s. 303.

¹²⁵ Bk. II, s. 141. Benzer kıyaslar için ayrıca bk. II, s. 274-275.

¹²⁶ Bk. *Neşr*, II, s. 265.

¹²⁷ Bk. a.y.,

şeyin mastar ile mef'ulü arasında tarik-i evla olabileceğini söyleyerek kıyas yöntemine başvurur.¹²⁸

İbnü'l-Cezerî'nin bir kıraati tevcih ederken bazen standart dil kurallarına da kıyas yaptığı olur. Mesela, *بِْمُضَرِّجٍ* (İbrâhîm, 14/22) lafzını vasl hâlinde yâ'yı esreli okuyan Hamza'nın okuyuşunu Arap dili kurallarına kıyasla şöyle temellendirir: Birinci yâ, cemi yâ'sı olup idğam sebebiyle sahih harf muamelesi görmüş ve kendisine izafet yâ'sı bitişmiştir. “İki sakın birleşince, ikincisi esre ile harekelenir” kuralı gereği esre ile harekelenmiştir. Burada muteber dil kurallarına kıyas yapılmıştır¹²⁹ ve böyle bir kıraat de dil bakımından sahihtir.¹³⁰

3.1.4. Diğer Bazı Usule Dair

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat vecihlerini yorum ve izahta kullandığı başka bazı usuller de tespit edilmiştir. Bunlardan en dikkat çekenleri, bağlam ve münasebet faktörlerini gözetmesidir.

3.1.4.1. Bağlam faktörü

İbnü'l-Cezerî bir kıraati temellendirirken özellikle birden fazla izahın mümkün olması hâlinde bağlam faktörünü göz önünde bulundurarak en tutarlı izahı tercih edebilmektedir. Mesela, *هَلْ أَتَّبَعَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتُ* (Kehf, 18/66) ayetinde *رُشْدًا* lafzı dilde iki farklı şekilde; *رُشْدًا* ve *رُشْدًا* olarak okunmuştur ki hat ve dil bakımından lafız bu iki okunuşa da uygundur. Bununla beraber Ebû Alâ b. Amr'ın (ö. 771/154) yorumuyla *رُشْدًا* “olgunluk” anlamına gelirken, *رُشْدًا* “ilim” anlamına gelmektedir. Bu sebeple kurrâ bağlam faktörüne bağlı olarak ittifakla Nisa 6'da aynı lafız mazmûm ve ortası sükunlu (*رُشْدًا*), Kehf 10 ve 24'de bütün harfleri fethalı (*رُشْدًا*) okumuşlardır.¹³¹

3.1.4.2. Ayetler arası uyum/münasebet

İbnü'l-Cezerî, bazı kıraat tercihlerinde ayet başlarıyla uyumun rol oynadığına dikkati çeker. Mesela, biraz evvel işaret edilen Nisa 6 ve Kehf 10 ve 24'de geçen *رُشْدًا* lafzının farklı okunuşlarıyla ilgili Ebû Amr'ın yorumunu

¹²⁸ Bk. Neşr, II, s. 265.

¹²⁹ Bk. Neşr, II, s. 298-299.

¹³⁰ Ayrıca bk. Altındağ, Mustafa, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2001), s. 39.

¹³¹ Bk. Neşr, II, s. 312.

770

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat vecihlerine yönelik dilsel izahlarını birkaç başlıkta ele almak uygun olacaktır.

3.2.1. Dilbilgisi/Gramer Esaslı Yorumları

3.2.1.1. Hazf-Takdir

Dilde “hazif” ve “takdir” tabirleri, genellikle birbirinin mütelağını gibi dururlar. Bu iki tabirin arasında âdetâ varoluşsal bir zorunluluk mevcuttur; birinin var olduğu yerde, muhakkak diğeri de vardır. Zira hazif, cümlelerin görünmeyen bir unsurunun takdiri iken, takdir de cümlelerin bazı unsurlarının hazfı anlamına gelmektedir.¹³⁸

Hazif ve takdir, dilcilerin özellikle kullanım ile kural arasında ortaya çıkan tutarsızlıkları gidermek için başvurdukları bir tevil yöntemidir. Genellikle irab hallerinin izahında görülen bu tür yorumlarında dilciler, genelde uygulamayı değil kuralı tercih ederler ve kural ile uygulamayı uzlaştırmak için çok kere dilin doğasıyla uyuşmayan uzak tevillere giderler.¹³⁹

İbnü'l-Cezerî de bazı kıraat vecihlerini temellendirirken, hazif ve takdir yöntemine başvurmuştur. Bazı kelimelerde ileri sürülen hazifleri Resm-i Osmânî ve rivayetin yanı sıra Arap dilinin efsah/daha fasih kullanımıyla da temellendirir. Mesela, *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ* (Bakara, 2/269) *كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَاجِ* (Yûnus, 10/106) ayetlerindeki “يُؤْتِي” ve “نُنَاجِ” kelimeleri gibi telaffuzda fark edilmeyen illet harflerinin yazıda da hazfedilerek okunduğu 17 yerdeki harf haziflerini kâh rivayetle, kâh kıyasla ve kâh dille temellendirme cihetine gider.¹⁴⁰

Aynı şekilde *وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ* (Bakara, 2/165) ayetinde elif nûn (ان) maddelerinin meksur okunduğu kıraati temellendirirken başvurduğu yöntemlerden biri de hazif ve takdirdir. Buna göre elif nûn (ان) maddesinin meksur okunması hâlinde cümlede hazif vardır. Cevap cümlesi hazfedilmiştir. Gayb ve muhatap sıygalarına göre takdiri; *لَقُلْتُ إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ* veya *لَقَالُوا إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ* şeklindedir. Bunun bir başka izahı da *لَقُلْتُ* cümlelerinin isti'naf cümlesi olarak değerlendirmektir. Bu durumda cevap cümlesinin takdiri; *لَرَأَوْا أَمْرًا عَظِيمًا* veya *لَرَأَيْتُ* şeklinde olacaktır. Söz

¹³⁸ Ebü'l-Mekârim, *Usul*, s. 249.

¹³⁹ Ebü'l-Mekârim, age., s. 247-248, 251-252.

¹⁴⁰ Bk. *Neşr*, II, s. 138 vd.

konusu edatın yaygın fethalı kıraatine göre ise takdir; **لَعَلِّمُوا أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ** veya **لَعَلِّمْتُ أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ** şeklindedir.¹⁴¹

Yine İbnü'l-Cezerî, **إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ** (A'râf, 7/196) lafzı üzerinde icra edilen şeddetsiz meksur ve meftuh yâ'lı kıraatlerin ilalini yaparken bunu harf hazfiyle temellendirir. Yâ'nın fethalı okunmasında Ebû Ali el-Farisî'nin yorumunu tercih eder. Buna göre fe'il vezninde gelen **وَلِيَّ** kelimesinin son harfi hazfedilerek mütekellim yâ'sına muzaf yapılmıştır. Meksûr okunuşunda ise hazfedilen mütekellim yâ'sıdır. Bu durumda muzaf vaslen de vakfen de meksur okunmuştur.¹⁴²

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat vecihlerini temellendirmede başvurduğu hazif/takdir yöntemine bir başka örnek de **وَأَنَّ كَلَّا لَمَّا لِيُؤْفَيْتَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَفْعَلُونَ خَبِيرٌ** (Hûd, 11/111) ayetidir. Ayette **لَمَّا** edatını şeddetsiz okuyan kıraati temellendirmek için İbnü'l-Cezerî, **إِنَّ**'nin haberi olarak mahzup bir yemin takdir eder, **لِيُؤْفَيْتَهُمْ** cümlesini de yeminin cevabı olarak değerlendirir. Buna göre cümlenin takdiri; **إِنَّ كَلَّا لَا قَسَمَ لِيُؤْفَيْتَهُمْ** şeklindedir. Diğer yandan **لَمَّا** edatının şeddelli okunduğu kıraatte ise bunu cezm edatı olarak değerlendirip mananın delaletiyle meczum bir fiil takdir edilir. Buna göre ise takdir şöyledir: **إِنَّ كَلَّا لَمَّا يَنْقُصُ مِنْ جِزَاءِ عَمَلِهِ**. Zira ayetin devamı böyle bir takdiri mana cihetinden desteklemektedir.¹⁴³

Yine **وَشُرَكَاءُكُمْ** (Yûnus, 11/71) ayetinde **وَشُرَكَاءُكُمْ** lafzını merfû okuyan kıraati, bir vecih olarak haberi mahzup mübtada olarak temellendirir ki bu durumda cümleyi şöyle takdir eder: **وَشُرَكَاءُكُمْ فَلْيَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ**.¹⁴⁴

3.2.1.2. İrab ihtilafları

Kıraat ihtilaflarında en sık rastlanan ihtilaflardan biri de irab ihtilaflarıdır. İbnü'l-Cezerî yeri geldikçe irap ihtilaflarını da dilsel yönden temellendirme cihetine gider. Buna verilecek en güzel örneklerden biri şudur: **وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا** (Âl-i İmrân, 3/37) ayetinde **زَكَرِيَّا** ismini herkesten farklı olarak mansub okuyan

¹⁴¹ Bk. Neşr, II, s. 224. Ayrıca bk. a.e., I, s. 425.

¹⁴² Bk. Neşr, II, s. 274-275.

¹⁴³ Bk. Neşr, II, s. 291.

¹⁴⁴ Bk. Neşr, II, s. 286.

Ebû Bekir'in bu kıraatini İbnü'l-Cezerî, زكريا ismini كَفَّلَ fiilinin ikinci mefulü olarak değerlendirerek temellendirir.¹⁴⁵

3.2.1.3. Atıf

İbnü'l-Cezerî bazı kıraat ihtilaflarını atıf kuralıyla temellendirir. Örneğin, فَاَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ (Yûnus, 10/71) ayetinde hemzenin merfû okunduğu kıraati, bir vecih olarak öncesinde yer alan فَاَجْمِعُوا fiilinin merfû (fail) zahirine atıfla temellendirir. Bu durumda fiil ile failinin arası meful ile ayrılmıştır. Ancak bu, dilde yeri olan güzel (hasen) bir uygulamadır.¹⁴⁶

3.2.1.4. İzafet

İbnü'l-Cezerî birçok kıraati izafetle temellendirir. Mesela; فَلَمَّا اخْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ (Hûd, 11/40) ayetinde yer alan كَلَّ kelimesinin tenvinsiz kıraatini izafetle izah eder.¹⁴⁷

3.2.1.5. Muzaf ile muzaf ileyhin arasının ayrılması

Dilcilerin genel yaklaşımına göre muzaf ile muzaf ileyhin arası yabancı bir unsurla ayıramaz. Ancak İbnü'l-Cezerî, bazı sahih kıraatlere aykırı düştüğü için bu kuralın aksini ispat etmeye çalışır. Bunun en yaygın örneği وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ (En'âm, 6/137) ayetidir. Ayet İbn Amir tarafından وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ şeklinde okunmuştur. Bu kıraatte muzaf (قَتَلَ) ile muzaf ileyih (شُرَكَاءُهُمْ) arası meful (أَوْلَادَهُمْ) ile ayrılmıştır ki dilcilerin çoğuna göre böyle bir uygulama ancak şiirde mümkün olabilir. Bu yüzden bu kıraat başta Zemahşerî olmak üzere dilcilerce eleştirilmiştir. İbn Amir'i yanıltan şeyin bazı mushaflarda وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ Şeklinde (yâ üzerine) yazılmış olduğunu belirten Zemahşerî, أَوْلَادَهُمْ ve شُرَكَاءُهُمْ lafızlarının ikisi de mecrur okusaydı, bunun makul bir yorumu olabileceğini; zira müşriklerin çocuklarının da servetlerinin ortakları olduğunu söylemiştir.

¹⁴⁵ Bk. Neşr, II, s. 239.

¹⁴⁶ Bk. Neşr, II, s. 286.

¹⁴⁷ Bk. Neşr, II, s. 288.

Zemahşerî'nin İbn Amir kıraatine yönelik bu itirazını sert bir dille eleştiren İbnü'l-Cezerî, kişisel rey ve arzuyla Kur'an kıraati icra edilemeyeceğini söyler ve dilde mastar ile mamulü olan muzaf ileyhın arasının meful ile ayrıldığı çokça örnek bulunduğunu belirtir, İbn Amir kıraatini hadis ve Arap dilindeki benzer kullanımlarla, özellikle İbn Malik gibi otorite dilcilerin görüşleriyle temellendirme cihetine gider. Diğer yandan bizzat İbn Amir'in kendisinin dilde hüccet olduğunu, kıraatinin Resm-i Osmânî'ye uyduğunu ve rivayete dayandığını, hiç kimsenin bu kıraati sebebiyle kendisini, Şam gibi hem ilim ve kültür ve hem de hilafet merkezi olan bir bölgede bu yüzden eleştiri konusu yapmadığını, kendisini ilk eleştiren kişinin ise İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923) olduğunu, bu eleştirisinin Taberî'nin sürçmelerinden sayıldığını ve itibar edilmediğini belirtir.¹⁴⁸

3.2.1.6. Hal

İbnü'l-Cezerî **قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** (Yûnus, 10/89) ayetinde **وَلَا تَتَّبِعَانَّ** lafzından şeddeli nûnun, muhaffef okunduğu (وَلَا تَتَّبِعَانَّ) kıraati temellendirirken yaptığı izahlardan biri, vav-ı hâliye ile gelmiş bu cümlemin, **فَاسْتَقِيمَا** emrinin failinden hal olduğu şeklindedir.¹⁴⁹

Yine **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا** (1) **فَتَيَّمَا لِيُنْذِرَ** (Kehf, 18/1-2) ayetlerinde **عِوَجًا** üzerinde sekte yapan Hafs (ö. 180/796) kıraatini temellendirirken de der ki: “Bundan maksat hemen peşinden gelen **فَتَيَّمَا** kelimesinin irap yönünden öncesiyle ilgili olmadığını beyan etmektir. Bu durumda **فَتَيَّمَا** kelimesi gizli bir fiille hal üzere mansub olur ki takdiri (أَنْزَلَهُ قِيمَا) şeklindedir.”¹⁵⁰

3.2.1.7. İsim fiil

İbnü'l-Cezerî, **هَيْتَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ** (Yûsuf, 12/23) ayetinde **هَيْتَ** kelimesinin etimolojisine dair geniş dil analizlerine girer, bu kelimenin okunuşunda Ebû Ali el-Farîsî ve takipçilerinin râviye yönelik eleştirilerini doğru bulmaz. Sonuçta söz konusu lafzın dilde yedi farklı okunuşundan her birini isim fiil

¹⁴⁸ Bk. Neşr, II, s. 263-265.

¹⁴⁹ Bk. Neşr, II, s. 286. Ayrıca bk. II, s. 306.

¹⁵⁰ Bk. Neşr, I, s. 425.

775

3.2.3. Tefsiri Yorum

İbnü'l-Cezerî bazen tefsiri yorumlarla da bir kıraat vechini temellendirir ya da reddeder. Mesela; وَقَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۚ هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ (Yasîn, 36/52) ayetinde هَذَا üzerindeki vakfı kabih görür ve bunu şöyle izah eder: "...Bu şekildeki vakıf, müşarun ileyhin مَرْقَدِنَا kelimesi olduğu izlenimi verir ki bu, tefsir otoritelerine göre doğru değildir."¹⁵⁵ Ona göre مَرْقَدِنَا üzerinde sekte yapmakla ayrıca kâfirlerin sözlerinin orada bittiği beyan edilir.¹⁵⁶ Buna göre İbnü'l-Cezerî'nin kıraatte sekte uygulamasını beyanî/ tefsiri bir yöntemle temellendirdiği söylenebilir.

3.2.4. Te'vili Yorum

İbnü'l-Cezerî'nin bazı kıraatleri temellendirirken başvurduğu yöntemlerden biri de te'vilî yorumdur. Buna verilebilecek güzel bir örnek biraz evvel geçen; وَقَدْ مَكَرُوا مَكَرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكَرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لَيَتَزَوَّلُ مِنْهُ الْجِبَالُ (İbrâhîm, 14/46) ayeti üzerindeki farklı kıraatlerini anlambilim yönünden telif için gösterdiği çabadır. Bu ve bunun gibi lafız ve mana cihetinden farklılık arz eden kıraatlerin her birini anlambilim açısından yorumlayan İbnü'l-Cezerî, kıraatlere bağlı olarak ortaya çıkan bütün anlamların doğru olduğunu ve aralarında herhangi bir ihtilaf ya da tenakuz oluşmadığını ispata çalışır. Özellikle İbrâhîm 46'yla ilgili takdire şayan dilsel bir temellendirme ve semantik bir telif yapar. Bu konuda özetle şunları söyler: (وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لَيَتَزَوَّلُ مِنْهُ الْجِبَالُ) ayetinde لتزول lafzının birinci lamının fethalı, ikinci lamının dammeli kıraatinde baştaki اِنِّ muhaffefdir. Buna göre mana şöyle olur: "Onlara karşı düzenbazlıkları, koca dağlar yerinden oynayacak derecede şiddetlenmişti." İkinci kıraate göre, yani birinci lamın esreli ikinci lamın fethalı okunuşuna göre ise baştaki اِنِّ nefiy edatıdır. Buna göre mana şöyledir: "Kurdukları tuzakları ne kadar büyük ve korkunç olursa olsun bundan Muhammed'in davası ve İslam dini etkilenmez/sarsılmaz." Birinci okunuşta dağlar hakikat, ikinci okunuşta ise mecazdır.¹⁵⁷

İbnü'l-Cezerî bu tevilî yorumunda da yine kıraatler arasını hakikat-mecaz karşıtlığıyla telif ettiği görülmektedir.

¹⁵⁵ Bk. Neşr, I, s. 230.

¹⁵⁶ Bk. Neşr, I, s. 246.

¹⁵⁷ Bk. Neşr, I, s. 67.

SONUÇ

İbnü'l-Cezerî'nin dilciliği üzerine *en-Neşr*'i çerçevesinde yapmış olduğumuz bu incelemeyle ulaştığımız başlıca sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Her şeyden önce kıraat ile Arap dili arasında sıkı bir alaka vardır; bir taraftan Arap diline uygunluk kıraatin sıhhat şartlarından biri olarak görülürken diğer taraftan özellikle sahih kıraatler Arap dili kurallarında hüccet kabul edilmiştir. Arap dili ile kıraat arasındaki bu yakın ilişki sebebiyle her kıraatçi aynı zamanda yetkin bir dilci olmak zorundadır.

Bir kıraat otoritesi olarak İbnü'l-Cezerî de kıraatte olduğu gibi Arap dilinde de belli bir yetkinliğe sahipti. Bunu gerek dille ilgili çalışmalarıyla ve gerekse *en-Neşr* isimli eserinde kıraat vecihlerine yönelik dilsel izahlarıyla ortaya koymuştur.

İbnü'l-Cezerî, Arap dili ve edebiyatına dair birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan özellikle *el-Cevhere fi'n-nahv* isimli Arap dili gramerine dair eseri önemlidir. Bununla beraber özellikle son dönem biyografi çalışmalarında *Kâşifü'l-basâa an elfâzı'l-Hulâsa* isimli İbn Malik'in *Elfiye*'si üzerine yapılmış bir çalışma sehven İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilmiştir. Oysa eser, kaynaklarda böyle bir şerh yazdığı kaydedilen ve hicri 711'de (1311) vefat etmiş bulunan Muhammed b. Yusuf el-Cezerî'ye aittir.

İbnü'l-Cezerî sadece Arap diline dair eserleriyle değil aynı zamanda *en-Neşr*'indeki dil meselelerini izahlarıyla da Arap dili ve edebiyatında yetkin bir âlim olduğunu göstermiştir. Bazı kıraat vecihlerini dil bakımından temellendirirken bağımsız bir dilci gibi davranmış, hiçbir dil ekolün görüşüyle kendini kayıtlı görmemiştir. Genellikle Sîbeveyhi'nin dil görüşlerinden istifade etse de bir kıraati temellendirirken yeri geldiğinde Sîbeveyhi de dâhil en otorite dilcilere bile itiraz etmekten çekinmemiştir.

İbnü'l-Cezerî, dil ve belagat meselelerini tartışırken bazen kendine mahsus tabirler kullanmış olsa da genellikle söz konusu disiplinlerin yaygın terminolojisini kullanmıştır. Dille ilgili görüşlerini temellendirirken başta sema, icma ve kıyas olmak üzere Arap dili usulünün temel ihticac kaynakları ve yöntemlerine müracaat etmiştir. Ancak bu kaynakları kullanırken oldukça hoşgörülü davranmış, kıraatin senet bakımından sahih olması hâlinde Arap diline uygunluğunu gösterebilmek için sema ve kıyas ilkelerini katı bir sınırlamaya gitmeksizin daha esnek biçimde kullanmıştır.



Kuşkusuz Arap dili gramerine dair eserleri günümüze ulaşmayan İbnü'l-Cezerî'nin dilciliğinin bütün boyutlarıyla incelenip ortaya konulması, onun günümüze ulaşan bütün çalışmalarının kapsamlı incelenmesini gerektirmektedir. Böyle bir inceleme ise bildiri hacmini aşar, belki yüksek lisans veya doktora düzeyinde bir çalışmayı gerektirir.

“İBNÜ’L-CEZERÎ VE DİLCİLİĞİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Prof. Dr. İsmail GÜLER*

Öncelikle Prof. Dr. Adem Yerinde ve Arş. Gör. Büşra Özdemir’i emek sarf edip böyle bir çalışma yaptıkları için tebrik ediyorum. Çalışma İbnü’l-Cezerî’nin dilci yönünü ortaya çıkarmak için *en-Neşr* isimli eserinin bir taraması olarak kıymeti haizdir. Ancak çalışmada bazen ilgili başlığa uygun örnek bulmada sıkıntı çekildiği ve bazı yerlerde aceleyle gelip hataya düşüldüğü izlenimi edinilmiştir.

Bildiriye Kur’an’ın okunması ile birlikte hataların ortaya çıkması ve bu hataların önüne geçebilmek için de gramer kurallarının tespitine duyulan ihtiyaç konusundaki tarihî bilgilerle giriş yapılmıştır. Bu bilgilerden biri de bir ön kabul şeklinde kitaplarda yer alan “selika” konusudur ki bildiride buna “dil bilgisi hissi” adını verilerek temas edilmektedir. Ancak bu selikanın ne olduğu adı geçen kitaplarda da farklı açıklamalarla verilmektedir. Bir toplumda doğup o toplumun dilini edinen kişide bir dil zevkinin oluşması ve bu durumda doğruyu yanlıştan, güzel söyleyişi çirkinden ayırabilecek bir zevk sahibi olunması şeklindeki selikaya herhâlde kimse itiraz etmez. Ancak bu selikanın Araplara doğuştan verilmiş olduğunu söyleyen kaynaklar bile bulunmaktadır.

Bildirinin üçüncü sayfasında “dinî çoğulculuk” deyimi geçiyor ki sanırım dinî çeşitlilik kastediliyor. Zira çoğulculuk dinî çeşitliliği kültürel ve yönetsel olarak kabul etmek anlamında kullanılıyor.

Yine dördüncü sayfada, “Arap dili grameri çalışmalarını başlatan olaylara ilgili daha pek çok rivayetten anlaşıldığına göre nahiv ilminin ortaya çıkışını hazırlayan sebeplerin başında Kur’an kıraatlerinde görülen hatalı okumalar gelmekteydi.” deniyor ki bu ifadeden kıraatlerin hatalı okuyuş olarak kabul

* Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.

edildiği anlamı çıkıyor. Fakat malumdur ki “kıraatler” hatalı okuyuş biçimleri olarak kabul edilemez. Burada kıraat yerine okuma denmeliydi.

Altıncı sayfa dipnotta Sibeveyhi’nin dedesinin adı Kumbur diye geçiyor. Doğrusu Kanber olmalıydı.

Yine aynı sayfada “kıraat okumalarının” deniyor ki kıraatler şeklinde olmalıydı.

On beşinci sayfada “Arap dili gramerinde sema denince akla rivayet gelir. Ancak Kur’an ve hadis dışında bir rivayetin dikkate alınabilmesi için onun fesahatini yitirmemiş Arap kabileleri ve fusahanın şiir ve nesrinde dilin kullanımıyla ilgili olması şartı aranır.” cümlesinin özellikle son kısmı anlaşılmıyor.

Yirminci sayfadaki “bağlam faktörü” pek alışık olmadığımız bir tamlama.

Yirmi birinci sayfada, “Yine لَا ظَلِيلَ وَلَا سَيِّضَلِي نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (Mesed, 3) ve تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ (Mürselat, 31) ayetlerinde لهب isminin harekeli, لَهَبٍ (Mesed, 1) ayetinde ise iki farklı şekilde okunması da ayet sonları arasındaki uyumla alakalıdır.” biçiminde *en-Neşr*’den yapılan alıntı yanlış anlamaya yol açıyor. İlgili kısım alıntı yapılan kaynakta (Mesed, 3) ve (Mürselat, 31) ayetlerde kelimenin fethalı olarak “leheb” okunmasının ayet sonlarının uygun düşmesi gerekçesi ile ittifakla böyle okunduğu bilgisi verilmektedir. Ayrıca (Mesed, 1) ayetinde sadece İbn Kesir’in sakın olarak (lehb) diye okuduğundan bahsedilmekte ve fasıla uyumundan söz edilmemektedir.

Sayfa yirmi dörtte takdim ve tehir için verilen örnekler uygun düşmemiş.

Yine aynı sayfada (Bakara, 2/217) ayetinde geçen (يرتد) kelimesinin idğamsız, aynı kelimenin (Mâide, 5/54) ayetinde (يرتد) biçiminde idğamlı olmasının önceki surenin uzun olması dolayısıyla orada idğamsız geldiğine dair İbnü'l-Cezerî’den yapılan alıntı makul bir izah olarak gözükmemektedir.

BÜYÜK KIRAAT ÂLİMİ İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN HADİSÇİLİK YÖNÜ

Dr. Öğr. Üyesi Hasan YERKAZAN*

ÖZET

Ömrünü öğrenme ve öğretmeye adanmış İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1430) ilim yolculuğu çocuk yaşta Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeyle başlamıştır. Gençlik yıllarını Hicaz, Mısır, Basra, Şam gibi devrin önde gelen ilim merkezlerinde geçirmiştir. İlim tahsilinin ilk yıllarından itibaren Kur'an ve Kur'an ilimleriyle ilgilenmiş kırkı aşkın hocadan ders almıştır. İbnü'l-Cezerî, kıraat ve tecvid ilimlerinin yanı sıra hadis sahasına da özel ilgi duymuştur. İbnü'l-Cezerî'nin hadis ile ilgili kaleme aldığı eserlere bakıldığında, onun aynı zamanda hadis ilimlerinde de etkin ve yetkin bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Kıraat alanında öne çıktığından dolayı hadisçilik yönü biraz gölgede kalmıştır.

İbnü'l-Cezerî, başta kıraat olmak üzere hadis, tabakat, siyer gibi alanlarda yüzden fazla eser kaleme almıştır. Eserlerinin büyük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. *el-Hidâye fi ilmi'r-rivâye*, *Hısnü'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*, *el-Mes'adü'l-ahmed fi hatmi Müsnedi'l-İmam Ahmed*, *el-Bidâye fi meâlimi'r-rivâye*, *el-Erbaûne'z-zâhiratü'l-mensûbe ile'l-ıtrati't-tâhire*, *el-Erbaûne'l-avâli* isimli kitaplar hadis sahasında yazmış olduğu başlıca eserleridir.

Bu bildiride, İbnü'l-Cezerî'nin hadis alanında yapmış olduğu çalışmalar çerçevesinde onun hadisçilik yönü incelenmiştir. Araştırma neticesinde kıraat sahasında otorite olan bu şahsiyetin aynı zamanda hadis ilimlerinde de mütebahhir olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis ilimleri, İbnü'l-Cezerî, Dâru'l-Hadis.

* Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

GİRİŞ

İslam tarihinde kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi farklı ilim dallarında temayüz etmiş çok sayıda âlim yetişmiştir. Ancak bazı şahsiyetler var ki birçok alana ilgi duymuş ve geride devasa eserler bırakmışlardır. İşte bu âlimlerden biri de Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'dir (ö. 833/1429). Hicri sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda yaşayan İbnü'l-Cezerî, kendisine kadar gelen ilmi müktesebattan da yararlanarak temel İslam bilimlerinin birçok dalında eserler kaleme almıştır. Farklı sahalarda kitaplar yazmış olmasına rağmen daha çok kıraat ilimlerine yönelik yapmış olduğu çalışmalarla tanınmıştır. Kıraat alanındaki çalışmalardan dolayı neredeyse bu ilme alem olmuştur ki İbnü'l-Cezerî denildiğinde akla kıraat ve kıraat ilimleri gelmektedir. Oysa çok yönlü olan bu âlimin geride bıraktığı eserlere bakıldığında, onun diğer ilimlerde de uzman olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle hadis ilimleri ile ilgili çalışmaları, onun hadis sahasında geniş bir birikime sahip olduğunu göstermektedir.

İşte bu çalışmada, İbnü'l-Cezerî'nin kıraate oranla gölgede kalan hadisçilik yönü incelenecektir. Öncelikle hayatı ve yaşadığı dönem hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra İbnü'l-Cezerî'nin hadis müktesebatı ve alana katkısı ortaya konulacaktır.

A. HAYATI

Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, 751/1350 tarihinde Dımaşk'ta doğmuştur. Kökeni bugünkü Şırnak'ın Cizre ilçesi olduğundan dolayı İbnü'l-Cezerî diye anılmıştır. İlim tahsiline öncelikle Kur'an-ı Kerim'i ezberleyerek başlamıştır. Daha sonra İslam coğrafyasının muhtelif bölgelerini dolaşarak birçok hocadan kıraat, tefsir, hadis, fıkıh ve belagat dersleri almış ve kendisini çok iyi bir şekilde yetiştirmiştir. İslami ilimlerde geniş bir bilgi birikimine sahip olduktan sonra Mısır, Dımaşk, Kudüs, Antakya ve Bursa gibi devrin önemli ilim ve kültür merkezlerindeki medreselerde hocalık yapmış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Dımaşk'ta kaldığı dönemlerde Âdiliyye Medresesi kıraat hocalığına ve daha sonra Dârü'l-Hadisî'l-Eşrefiyye şeyhliğine getirilmiştir.¹

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Schâvî, *ed- Dav'u'l-lâ-mi' li ehlil-Karni't-Tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., c. 9, s. 255-258; Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Zeylu Tabakâti'l-huffâz li'z-Zehabi*, thk. eş-Şeyh Zekerîyya 'Umey-rât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 249; Hayrüddîn b. Muhammed ez-Zirikli,

İbnü'l-Cezerî, Devlet-i Âl-i Osman'ın o dönemde merkezi olan Bursa'da yedi yıl kalmış olup Yıldırım Bayezid tarafından büyük ilgi görmüştür. Meşhur kıraat ilimleri ile alakalı olan *en-Neşr fi'l-kırâtî'l-aşr* isimli eserini burada kaleme almıştır. Ayrıca Padişahın çocukları Mehmed, Mustafa ve Mûsâ da ondan ders almışlardır. Ankara Savaşı'nda Timur'a esir düşmüştür. Sahip olduğu ilmî birikimden dolayı Timur ülkesine dönerken İbnü'l-Cezerî'yi yanında götürmüş, ona saygı göstermiş ve Keş'te inşa ettirdiği medresede onu görevlendirmiştir. Timur'un vefatının akabinde önce Semerkand ve Buhara'ya oradan da Herat'a gitmiştir. Herat'tan Yezd'e, İsfahan'a ve sonra da Şiraz'a uğramıştır. Buradan Mekke, Medine, Yemen ve Kahire'ye değişik vesilelerle seyahat ettikten sonra tekrar Şiraz'a dönmüş ve 833/1429 tarihinde burada vefat etmiştir.²

İbnü'l-Cezerî, başta kıraat ve hadis olmak üzere birçok ilim dalında toplam 87 eser kaleme almıştır. Bir sonraki başlıkta hadis sahasında yaptığı çalışmalar ve eserleri hakkında bilgi verilecektir.

B. HADİSÇİLİĞİ

Güçlü bir hafızaya sahip olan İbnü'l-Cezerî, hocalarının da teşvikiyle kıraat ilimlerinin yanı sıra hadis sahasına da özel ilgi duymuştur.³ Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Ömer el-Fîrûzâbâdî'den (ö. 771/1370) Fahr b. el-Buhârî'nin (ö. 690/1291) rivayetlerini dinlemiştir.⁴ Abdulvehhâb b. Muhammed b. Abdurrahman b. Yahya el-Kuravî el-İskenderî'ye (ö. 788/1386) *el-Muvatta'*yı okumuştur.⁵ Muhammed b. Ahmed b. İbrahim İbn Kudâme el-Makdisî'den (ö. 780/1379) hadis dinlemiş, *el-Müsned*'in tamamını kıraat yöntemiyle ondan almıştır.⁶ Aynı şekilde Ömer b. el-Hasen b. Mezîd b.

el-A'lâm, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, 7/44-45; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, c. 20, Ankara, 1999, s. 551-557.

2 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Tâhir Abdulkayyûm Abdulğafûr es-Sindî, *Safahâtun fi 'ulûmi'l-hadis*, Mektebetü'l-Emdâdiye, Mekke 1995, s. 404-406; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", s. 551-557.

3 Abdulhay b. Abdilkebir el-Kettânî, *Fehresü'l-fehâris ve'l-isbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselâât*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1982, c. 1, s. 304.

4 Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Şeyhu'l-kurrâ el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1995, s. 14.

5 el-Hâfız, *Şeyhu'l-kurrâ el-İmâm ibnü'l-Cezerî*, s. 16.

6 el-Hâfız, *Şeyhu'l-kurrâ el-İmâm ibnü'l-Cezerî*, s. 17.

Emîle el-Merâğî el-Mizzî'den (ö. 778/1386) hadis dinlemiştir.⁷ Hadis aldığı bir diğer hocası İbn Kesîr (ö. 774/1373), ona ifta ve tedris icâzeti;⁸ yine aynı şekilde Şeyhu'l-İslâm el-Belkinî (ö. 785/1384) de ona tahdis ve ifta izni vermiştir.⁹ İbnü'l-Cezerî, özel çalışmaları sonucunda senedleriyle birlikte yüz bin hadis ezberlemiş ve hafız olmuştur.¹⁰

İbnü'l-Cezerî, hadis ezberlemenin yanı sıra cerh, ta'dil ve bu alanla ilgili olarak ma'rifetü ruvât ile de ilgilenmiştir. Temel hadis kaynakları olan *Sahihayn*, *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Sünenü'n-Nesâî*, *Sünenü İbn Mâce*, *Müsnedü'd-Dârimî*, *Müsnedü's-Şâfiî* ve *Müsnedü Ahmedî* senedleriyle; İmâm Mâlik'in *Muvatta'sının* Yahya b. Yahya, Ebû Mus'ab, el-Ka'nebi ve İbn Bükeyr rivâyetlerini; el-Begavî ve en-Nevevî'nin musannafâtını nakletmiştir. İbnü'l-Cezerî, *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *Sünenü Tirmizî*'yi İbn Ümeyle'den; Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini ise es-Salâh b. Ebî Ömer'den semâ yoluyla almıştır.¹¹ Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. 'Ammâr İbn Kâdi'z-Zebadânî'den (ö. 776/1375) (Vezîre bnt. el-Müncâ'dan (ö. 716/1317) sema yoluyla aldığı) *Müsnedü's-Şafiî*'yi dinlemiştir.¹²

İbnü'l-Cezerî Şâm bölgesinde hadis ilimlerinde hafız olma yönüyle temayüz etmiş üç büyük kişinin varlığından bahsetmektedir. Bunlar İbn Rafî' (ö. 774/1372), İbn Kesîr (ö. 774/1372) ve Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. el-Muhibb'dir (ö. 808/1406). İbn Rafî'nin, âlî ve nâzil isnadı, müteahhirun ricâl ilmini, mu'telif ve muhtelifi; İbn Kesîr'in mütekaddimun ricâl ilmini, sahabe ve tabi'ûnu, siyer-i Nebî'yi, İslâm tarihini ve savaşlarını, cerh ve ta'dili, ve tefsir ilimlerini; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. el-Muhib'in ise mütekaddimun ve müteahhirun ricâl ilmini, râvileri, rivayetleri, tabakaları, senedleri, metinleri, muttasıl ve mukatı ilmini derinlemesine bildiğini ifade etmiştir.¹³ Böyle bir değerlendirme

7 el-Hâfız, *Şeyhu'l-kurrâ el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, s. 17

8 Sehâvî, *ed- Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi*, c. 9, s. 256.

9 Meşhur b. Merzuk el-Harrâzî, *el-İmâm Muhammed el-Cezerî Muhaddisen*, yy., ty. s. 9

10 Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tabakâtul-huffâz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 549

11 Sehâvî, *ed- Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi*, c. 9, s. 258.

12 Ebü't-Tayyib Takiyuddin Muhammed b. Ahmed el-Fâsi, *Zeylüt-Takyid fî ruvâti's-sünen-i ve'l-mesaniid*, Muhammed Sâlih b. Abdilazîz el-Murâd, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1997, c. 1, s. 200-201.

13 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâbir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdulmecîd, Dâru

İbnü'l-Cezerî'nin bu kişilerden istifade ettiğini ve onun hadis ilimlerindeki alan hakimiyetini göstermektedir.

Hadis tahammül ve eda metoduna önem veren İbnü'l-Cezerî, hem kıraatin hem de hadislerin bir hocadan usulüne uygun senedli bir şekilde sema yoluyla alınması gerektiğini ve sened olmadan alınan bilginin münkatı olacağını ifade etmiştir.¹⁴ Yine aynı şekilde senedin, hadis ve kıraatin sıhhat şartlarından olduğuna değinmiştir.¹⁵ Kendisi nasıl belli metodlarla hocalarından hadis aldıysa aynı şekilde kendisinden sonra talebeleri ondan hadis dinlemişlerdir. Mesela Zâhir Cakmak (ö. 857/1453) ondan *es-Sahîb*'i dinlemiştir.¹⁶ Yine aynı şekilde Sadruddîn Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 849/1446) gibi birçok kişi hadis dinlemek üzere onun ilim meclisine iştirak etmiştir.¹⁷

İbnü'l-Cezerî'nin nakletmiş olduğu hadisler kendisinden sonra da isnad sistemiyle bir sonraki nesillere aktarılmıştır. Aşağıda İbnü'l-Cezerî'nin isminin yer aldığı bir hadisin senedi örnek olarak verilmiştir. Ancak sened oldukça uzun olduğundan sadece İbnü'l-Cezerî öncesi ve sonrasında yer alan iki râvi ve hadisi nakleden sahabinin ismi verilmiştir:

.... أخبرنا الحافظ جلال الدين أبو الفضل السيوطي أخبرنا الشمس محمد بن محمد ابن إمام الكاملية أخبرنا الحافظ أبو النعيم رضوان بن محمد العقبي أخبرنا الحافظ شمس الدين محمد بن محمد ابن الجزري أخبرنا الجمال محمد بن محمد بن محمد الجمالي أخبرنا شيخ المحدثين ببلاد فارس سعيد الدين أبو محمد محمد بن مسعود بن مسعود البلياني الكازروني من ولد الأستاذ أبي علي الدفاق حدثني أبي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه حدثني محمد بن عبد الله

İbn Hazm, Beyrut, 1999, c. 1, s. 93.

14 Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve müşidu't-tâlibin*, thk. Ali b. Muhammed b. el-İmrân, yy., ty, s. 76.

15 Bk. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâti'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., c. 1, s. 193.

16 Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1958, s. 440.

17 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Nazmü'l- 'akyân fi a'yan-ni'l-a'yan*, thk. Philip K. Hitti, Matbaatu's-Suriyyeti'l-Amerikiyye, Newyork, 1982, s. 165.

صلی الله علیه وسلم حدثني جبريل سيد الملائكة علیه السلام قال قال الله سيد السادات جل وعلا إني أنا الله لا إله إلا أنا من أقر لي بالتوحيد دخل حصني ومن دخل حصني أمن من عذابي.¹⁸

Aşağıdaki rivayette ise İbnü'l-Cezerî, müselssel bir hadisin sened zincirinde yer almaktadır:

... قال : أخبرني وشبك بيدي الحافظ السيوطي، قال : أخبرني وشبك بيدي الإمام كمال الدين إمام المالكية، قال : أخبرني وشبك بيدي الحافظ ابن الجزري، قال : أخبرني أبو حفص المزي وشبك بيدي، قال : أخبرني أبو الحسن المقدسي وشبك بيدي، وقال : شبك بيدي أبو هريرة، رضي الله عنه ، وقال أبو هريرة، رضي الله عنه : شبك بيدي أبو القاسم صلى الله عليه وسلم، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”خلق الله الأرض يوم السبت ، والجبال يوم الأحد ، والشجر يوم الاثنين، والمكروه يوم الثلاثاء ، والنور يوم الأربعاء، والدواب يوم الخميس، وآدم عليه السلام يوم الجم“.¹⁹

Yine aynı şekilde İbnü'l-Cezerî, bazı eserlerinde nakletmiş olduğu hadisleri -kendisine kadar gelen- senediyle nakletmiştir. Mesela Hz. Ali ile ilgili rivayetleri bir araya getirdiği *Esne'l-metâlib fi menâkibi seyyidînâ Ali b. Ebî Tâlib* isimli eserinde böyle bir yöntem takip etmiştir. Bu ayrıca yaşadığı dönem itibariyle yani hicri sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda hâlâ hadis naklinde sened kullanıldığını göstermektedir. Aşağıda bahse konu eserde yer alan bir hadis yer almaktadır. Şöyle ki:

أخبرنا جماعة من شيوخنا الثقات منهم القاضي عز الدين أبو عبد الله محمد من موسى من سليمان الأنصاري رحمه الله فيما شافهنا به بدار الحديث الأشرفية داخل دمشق المحروسة، عن الشيخ الامام أبي الحسن علي من أحمد بن عبد الواحد المقدسي قال: أخبرنا الامام أبو الفتح أسعد بن

18 Senedin tamamı için bk. Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tabricu ebâdîsi İhyâi 'ulu-mîd-dîn li'l-İrâkî ve İbni's-Sûbki ve ez-Zebîdî*, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1987, c. 1, s. 371-372.

19 Senedin tamamı için bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Hanefî el-Mekki, *Fevâidu'l-celile fi Müselşelâti İbn Akile*, thk. Muhammed Ridâ, el-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut, 2000, s. 69-71.

محمود العجلي في كتابه، أخبرنا أبو القاسم إسماعيل ابن محمد الحافظ
أخبرنا أبو بكر أحمد بن علي بن عبد الله الشيرازي أخبرنا محمد بن عبد
الله الحافظ، قال: سمعت أبا الحسن علي بن الحسن الجراحي يقول:
سمعت أبا حامد محمد بن هارون الحضرمي يقول: سمعت محمد بن
منصور الطوسي، يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ما جاء لأحد من
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من الفضائل ما جاء لعلي بن أبي
طالب رضى الله عنه.²⁰

İbnü'l-Cezerî, hadis ilmini ilimlerin en şerefli, bilgiyi elde etmenin en faydalı yöntemi ve sevap bakımından en büyüğü olarak ifade etmektedir. Zira ona göre helal, haram ve ahkâm ile ilgili meselelerin büyük bir kısmı bu ilim vesilesiyle bilinmektedir. Ayrıca bu ilimle iştigal edenlerin gözlerinin nurlanacağı, kalplerinin ferah ve sevinçle dolacağı, derecelerinin yüksek olacağı ve bu kişilerin nurlarının karanlıkta ışıldayan yıldızlardan daha parlak olacağından bahsetmektedir.²¹ Böyle bir bakış açısına sahip olduğundan dolayı hadis ve hadis ilimlerine yoğun bir ilgi duymuştur. Özellikle hadis tarihinde önemli bir yere sahip olan Dârü'l-Hadîsi'l-Eşrefiyye'de ders vermiş olması onun bu alandaki etkin ve yetkinliğinin açık bir göstergesidir.²² Nitekim bu Dârü'l-Hadîs'te İbnu's-Salâh (ö. 643/1245)²³ gibi birçok hadis otoritesinin ders verdiğine şahit olunmaktadır.

İbnü'l-Cezerî, Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye'nin dışında Dârü'l-Hadîsi'l-Âdiliyye (Dımaşk), Ümmü's-Sâlih Türbesi (Dımaşk), Câmi'u't-Tûta (Berkük), el-Meşihatü's-Sâlahiyye (Kudüs), Câmi'u'l-Kebîr (Semerkand), Mescidu'n-Nebevî (Medinetü'l-Münevvere), el-Mescidü'l-Haram (Mekketü'l-Mükerreme), Dârü'l-Kada' (Şîrâz), el-Câmi'u'l-Ekber (Şîrâz) gibi medrese ve mescidlerde ve yaşadığı dönemde İslam coğrafyasının önemli ilim ve kültür

²⁰ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Esne'l-metâlib fi menâkibi seyyidînâ Ali b. Ebî Tâlib*, Matbaatu'l-Emîriyye, Mekke, 1906, s. 2-3.

²¹ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *el-Muhtasar fi İlmi'l-Hadîs*, Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, no. 447, s. 1a-b

²² Ayrıntılı bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, c. 9, s. 255-258; Suyûtî, *Zeylu Tabakâti'l-huf-fâz li'z-Zehabi*, s. 249; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, s. 44-45; Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", c. 20, s. 551-557.

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî", *DİA*, Ankara, 2000, c. 21, s. 198-200.

merkezlerinden olan Kâhire, İskenderiye, Bursa, Keş, Yenbu', Bağdad, Yemen gibi şehirlerin ilim meclislerinde hadis halkaları oluşturmuştur.²⁴

İbnü'l-Cezerî, aktif bir şekilde medreselerde görev yapmaya devam ederken hadis ilimlerine doğrudan katkıda bulunan usul, ricâl, şerh ve derleme türü çok sayıda eser de kaleme almıştır. Bu eserlerin isimleri ve yazıldığı alanlar şöyledir:²⁵

Hadis Usulü Kitapları

- a. *el-Hidâye fî ulûmî'r-rivâye*: Bu eser *el-Hidâye fî usûlî'l-badîs* ve *el-Hidâye fî funûnî'l-badîs* olarak da isimlendirilmiştir. 373 beyitten müteşekkil manzum bir eserdir. Recez bahrinde yazılmıştır. İbnü'l-Cezerî manzum eserlerini bu bahr ile kaleme almıştır. Bu eser, İmam Ebû Muhammed el-Mukri es-Sâlimî'ye ithafen kaleme alınmıştır.²⁶ Sehâvî (ö. 902/1497) bu esere *Kitabu'l-ğâye fî şerhi metni İbni'l-Cezerî el-Hidâye fî 'ilmi'rivâye* isminde bir şerh yazmıştır.
- b. *el-Hidâye ilâ ulûmî'd-dirâye*: Nazım şeklinde kaleme alınmış bir eserdir.
- c. *Tezkiretu'l-ulemâ fî usûlî'l-badîs*: *el-Hidâye fî ulûmî'r-rivâye* isimli esere mukaddime olarak yazılmış muhtasar bir eserdir.
- d. *Istılâhâtul-badîs*: Recez vezninde yazılmış 500 beyitlik manzum bir eserdir.
- e. *el-Mukaddime fî ulûmî'l-badîs*: Hadis usulüne dair bir eserdir.
- f. *el-Muhtasar fî ilmi'l-badîs*: Hadis usulü ile ilgili konuların muhtasar bir şekilde ele alındığı bir eserdir.²⁷

²⁴ Harrâzî, *el-İmam Muhammed el-Cezerî Muhaddisen*, s. 20.

²⁵ İbnü'l-Cezerî'nin yazma eserlerinin bulunduğu kütüphaneler için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n Neşr*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 222-225; Mehmet Savan, *İbnü'l-Cezerî'nin (v. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, s. 48-55; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, "Mukaddime", *Zâtuş-şifâ fî sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, thk. Hâyif en-Nebhân, Dâru'l-Zâhiriyye, Kuveyt, 2017, s. 77-88.

²⁶ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *el-Hidâye fî 'ilmi'r-rivâye*, haz. Ebü'l-Me'âlî Takıyuddîn Abdulfettâh b. Muhammed Belğâdî el-Kuneytirî, yy., ty., s. 3.

²⁷ Bk. İbnü'l-Cezerî, *el-Muhtasar fî İlmi'l-Hadis*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, no. 447.

- g. *el-Bidâye fî me'âlimi'r-rivâye*: Hadis ıstılahları ile ilgili bir eserdir.

Ricâl Kitapları

- a. *el-Kâşif fî ricâli'l-kütübi's-sitte*: Bu eser, Kütübü Sitte'nin râvileri hakkında açıklayıcı bilgiler vermektedir.²⁸
- b. *Tekmiletü zeyli't-takyîd li mâ'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânid*: İbn Nukta'nın (ö. 629/1231) *et-Takyîd li mâ'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânid*'ine Takıyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429) tarafından yapılan zeylinin üzerine yapılmış bir çalışmadır.
- c. *el-Maksadü'l-Ahmed fî ricâli Müsnedi Ahmed*: Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan rical hakkında bilgi içermektedir.
- d. *el-Mas'adü'l-Ahmed fî hatmi Müsnedi'l-İmâm Ahmed*: Bu eserde *Müs-ned*'in -özellikleri, onu okumanın faziletleri, Ahmet b. Hanbel ve oğlu Abdullah'ın ilmî kişiliği ve İbnü'l-Cezerî'ye kadar olan râvilerin hayatları anlatılmıştır.²⁹
- e. *el-Cemâl fî esmâi'r-ricâl*.³⁰

Hadislerden Müteşekkil Dua Kitapları

- a. *el-Hısnü'l-basîn min kelâmi seyyidi'l-mürselin*: Temel hadis kaynaklarından derlenen dua ve zikir içerikli hadislerden oluşturulan bir eserdir.³¹
- b. *Miftâhu'l-hısnî'l-basîn*: Bu eser, *el-Hısnü'l-basîn min kelâmi seyyidi'l-mürselin* isimli eserin şerhidir.
- c. *Uddetu'l-hısnî'l-basîn*: Bu eser, *el-Hısnü'l-basîn min kelâmi seyyidi'l-mürselin* isimli eserin diğer muhtasarıdır.
- d. *Cünnetü'l-hısnü'l-basîn*: Bu eser de *el-Hısnü'l-basîn min kelâmi seyyidi'l-mürselin* isimli eserin bir diğer muhtasarıdır.
- e. *Nübze min ed'ıyeti'n-nebeviyye*: Bu eser de seçme hadislerden oluşan dua mecmuasıdır.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, "Mukaddime", *Zâtu's-şifâ fî sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, s. 83.

²⁹ Bk. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *el-Mas'adü'l-Ahmed fî hatmi Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, Mektebetü't-tevbe, Riyad, 1990.

³⁰ Kettânî, *Fehresu'l-fehâris*, c. 1, s. 305.

³¹ Bk. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *el-Hısnü'l-basîn min kelâmi seyyidi'l-mürselin*, thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî, Dâru'l-Ğaras, Kuveyt, 2008.

- f. *Müntehabü'l-hısnü'l-hasın min kelâmi'l-mürselin: el-Hısnü'l-hasın min kelâmi seyyidi'l-mürselin* isimli eserinden seçilen hadislerden müteşekkil bir çalışmadır.

Kırk Hadis Kitapları

- a. *Bi'setü'l-âlim min kelâmi Ebi'l-Kâsım*: Bu eserin diğer bir adı *Buğyetü'l-âlim min kelâmi Ebi'l-Kâsım*'dır. Kısa ve özlü hadislerden müteşekkil bir kırk hadis derlemesidir. Hadisler *Sahihayn*'dan seçilmiştir.³²
- b. *el-Erbainu'z-zâhire el-mensûbe ile'l-'itrâti't-tâhire*: Râvileri ehl-i beyten olan bir kırk hadis derlemesidir.
- c. *el-Ikdü'l-leâli fi'l-ehâdisi'l-muselseleti'l-avâli*: Müselsel hadislerden müteşekkil bir eserdir.
- d. *el-Ehâdisü'l-'ısrûne'l-avâli*.
- e. *Kitâbü'l-erbain min hadisi Seyyidi'l-mürselin*: Âli isnadlı bir kırk hadis çalışmasıdır. Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*'de şeyhi Süfyân b. 'Uyeyne'den sülâsiyyât olarak rivayet ettiği hadisleri, İbnü'l-Cezerî şeyhi Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî tarikıyla 'uşâriyyât olarak nakletmiştir.³³
- f. *el-Ehâdisü'l-müselselat ve'l-uşâriyyâtü'l-isnâdi'l-âliyât*: Müselsel ve âli isnadla alakalı bir eserdir.
- g. *el-Erbe'ünü'l-evâli'l-'aşâriyyât*: Âli isnadla rivayet edilmiş kırk hadisin bir araya getirilmesi ile oluşturulan bu eseri, İbnü'l-Cezerî vefat etmeden bir yıl önce Şiraz'da (832) kaleme almıştır. Bu kitap, Abdulfettâh el-Bezm ve el-Mustafâ es-Selîmî tarafından ayrı ayrı tahkik edilmiştir.³⁴

Şerh ve Diğer Hadis Kitapları

- a. *et-Tavzîh fi şerhi'l-Mesâbih: Tashihu'l-Mesâbih ve Şerhu'l-Mesâbih* isimleriyle de bilinen bu eser, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihu's-Sünne* adındaki eseri üzerine yazdığı üç ciltlik şerh çalışmasıdır.³⁵ Bu eserin günümüze kadar intikali ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır.

32 Bk. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Buğyetü'l-Âlim min Kelâmi Ebi'l-Kâsım*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmut Paşa Bölümü, no. 71.

33 İbnü'l-Cezerî, "Mukaddime", *Zâtu's-şifâ fi sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, s. 83-84.

34 İbnü'l-Cezerî, "Mukaddime", *Zâtu's-şifâ fi sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, s. 78.

35 İbnü'l-Cezerî, "Mukaddime", *Zâtu's-şifâ fi sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, s. 80-81.

- b. *el-Müsnedü'l-Ahmed fi mâ yetealleku bi Müsnedi Ahmed*: Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ile ilgili malumat verilen bir eserdir.
- c. *el-Ebâdisu'l-Muhtâre: Sahîb-i Buhârî*'den seçilen hadislerden müteşekkil bir eserdir.
- d. *el-Evleviyye fi'l-ehâdisi'l-evveliyye*.
- e. *Esne'l-metâlib fi menâkıbı seyyidînâ Ali b. Ebî Tâlib*: Hz. Ali ile ilgili hadisleri ihtiva eden bir eserdir.³⁶
- f. *Cüz'ün fi turukın hadîsi "Unzile'l-Kur'ânü âlâ seb'ati ehrufin"*.
- g. *el-Müntekâ min ehâdisi'l-Mu'cemi'l-kebir li't-Taberânî*: Taberânî'nin *el-Mu'cemi'l-kebir* isimli eserinden seçilen hadislerden oluşturulan bir eserdir.³⁷
- h. *el-Müsel sel bi'l-Muhammedîn*: İlk ismi Muhammed olan râvilerden müteşekkil müselsel hadisleri ihtiva eden bir eserdir.
- i. *el-Ebâdisu'l-mütevâtire*: Şefaât, hesap, rü'yettullah, abdeste ayakların yıkanması, mestler üzerine mesh ve kabir azabı gibi konularda mütevâtir hadislerin bir araya getirildiği bir eserdir.³⁸

İbnü'l-Cezerî, hadis usulü, ricâl, derleme ve şerh türü otuzdan fazla eser yazmak suretiyle bu alana büyük katkıda bulunmuştur. Hadis usulü ile ilgili çalışmalarında kendisinde önce yazılmış eserlerin metodunu takip etmiştir. Bu bağlamda birçok kişide olduğu gibi İbnü'l-Cezerî'nin üzerinde de İbn Salah'ın etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. *el-Muhtasar fi İlmi'l-Hadis* isimli eseri İbn Salah'ın *el-Mukaddime* eseri örnekliğinde yazılmıştır. Ancak bu eser muhtasar bir tarzda yazıldığından okuyucuya gerekli bilgileri kısa ve öz bir şekilde vermeye çalışmıştır. Edebî yönünün gücüyle bu eseri *el-Hidâye fi ilmi'r-rivâye* ismiyle manzum hâle getirmiştir. Hadis derlemelerinde ise sahih hadislere öncelik vermiş ve bu rivayetlerin tahrirlerini vermiştir.

İbnü'l-Cezerî, nakletmiş olduğu hadisleri tahrir ederken üç farklı metot takip etmiştir:

1. Kendisine kadar gelen hadisi senediyle aktarmıştır. Bu usulle hadisi aldığı hocasından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) kadar uzayan sened zincirini

³⁶ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Esne'l-metâlib fi menâkıbı seyyidînâ Ali b. Ebî Tâlib*, Matbaatu'l-emiriyye, Mekke, 1906,

³⁷ İbnü'l-Cezerî, "Mukaddime", *Zâtu's-şifâ fi sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, s. 87.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, "Mukaddime", *Zâtu's-şifâ fi sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, s. 77.

vermiştir. Mesela *Esne'l-metâlib fî menâkıbı seyyidînâ Ali b. Ebi Tâlib* isimli eserinde böyle bir yöntem benimsemiştir.

2. Nakletmiş olduğu hadislerin hangi kaynaklarda yer aldığını belirtmek üzere bir takım kısaltma işaretler kullanmıştır. Mesela bir kırk hadis derlemesi olan *Buğyetü'l-Âlim min Kelâmi Ebi'l-Kâsım* isimli eserinde şöyle bir yöntem takip etmiştir. Buhârî'den aldığı hadislerle *قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم* ile başlamış, Müslim'den aldığı hadislerle *قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم* ile ve müttefekun aleyh hadislerle *قال صلى الله تعالى عليه وسلم* ile başlamıştır.³⁹ Böyle bir yöntem takip ettiğini okuyucuya kolaylık olması açısından eserinin Mukaddimesinde de belirtmiştir.
3. Hadislerin kaynaklarını belirtmek üzere belli semboller ve kısaltmalar kullanmıştır. Mesela *el-Hısnü'l-Hasin min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselin* isimli eserinde ise hadislerin böyle bir yöntem takip etmiştir.⁴⁰ Kullanmış olduğu kısaltmalar şöyledir:

Sahîhu'l-Buhârî	خ	Musannef İbn Ebi Şeybe	مص
Sahîhu'l-Müslim	م	Müsned İmâmı Ahmed	أ
Sünenü Ebi Dâvûd	د	Müsned el-Bezzâr	ر
Câmiu't-Tirmizî	ت	Müsned Ebi Ya'la el-Mevsîli	ص
Sünenü'n-Nesaî	س	Sünenü'd-Dârimî	مي
el-Mu'cemü'l-Kebîr Taberânî	ط	Sünenu İbn Mâce	ق
el-Mu'cemü'l-Evsat Taberânî	طس	es-Sünenü'l-Erbea	عه
el-Mu'cemü'l-Sağîr Taberânî	طص	el-Kütübü's-Sitte	ع
Sahîhu İbn Hıbbân	حب	ed-Duâ li't-Taberani	طب
el-Müstedrek Hâkim	مس	ed-Duâ İbn Merduye	مر
Müstahreç Ebî Avâne	عو	Sünenu'l-Beyhaki	قي
es-Sünenu'l-Kübra Beyhâki	سني	Sahîhu İbn Huzeyme	مه

39 Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Buğyetü'l-Âlim min Kelâmi Ebi'l-Kâsım*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmut Paşa Bölümü, no. 71, s. 1a.

40 Bk. İbnü'l-Cezerî, *el-Hısnü'l-Hasin min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselin*, s. 34-38

Muvatta İmam Mâlik	طا	Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle İbnü's Sünnî	ي
Sünenü Dârekutni	قط		

İbnü'l-Cezerî, bu tür semboller kullanmak suretiyle kendisinden sonra yapılan çalışmalara bu manada örneklik etmiştir. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505) *el-Câmi'us-sağîr* isimli eserinde bu tür remizleri kullanmıştır.

İbnü'l-Cezerî, kısaltma sembol kullanımını râvilerin vefat tarihini belirtmede de kullanmıştır. Hadis ilimlerinin önemli bir unsuru olan râvilerin vefat tarihini belirlemede ebced yöntemini kullanmak suretiyle alana farklı bir katkıda bulunmuştur.⁴¹ Böyle bir metot uygulamak suretiyle nazma geniş bir alan açmıştır. Harflerin değeri ile ilgili beyt şöyledir:

زعد حفص طصظ بترتيب رسخ⁴² أيقع بكر جلش دمت هنت وسخ

HARFLERİ SAYI DEĞERLERİ									
1	أيقع	أ	1	ي	10	ق	100	غ	1000
2	بكر	ب	2	ك	20	ر	200		
3	جلش	ج	3	ل	30	ش	300		
4	دمت	د	4	م	40	ت	400		
5	هنت	ه	5	ن	50	ث	500		
6	وسخ	و	6	س	60	خ	600		
7	زعد	ز	7	ع	70	ذ	700		
8	حفص	ح	8	ف	80	ض	800		
9	طصظ	ط	9	ص	90	ظ	900		

Bu metot sayesinde İbnü'l-Cezerî, manzum eserinde râvilerin veya önemli şahsiyetleri vefat tarihini nazmın selikasını bozmadan çok rahat bir şekilde vermiştir. Mesela aşağıdaki beyitte bu tür tarihlendirmeyi görmek mümkündür:

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddin Muhammed b. Abdîrahman es-Sehâvî, *el-Ga-ye fi Şerhi'l-Hidâye fi İlmi'r-Rivâye*, Mektebetü'l-Ulum Ve'l-Hikem, Medine, 2002, c. 2, s. 570-574.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *el-Hidâye fi İlmi'r-rivâye*, s. 20; Sehâvî, *el-Ğaye fi Şerhi'l-Hidâye fi İlmi'r-Rivâye*, c. 2, s. 570.

سنة “ياء” النبي والصدیق “جی” عمر “كج” عثمان “هل” علي
“لي”⁴³

	VEFAT TARİHİ HARFLE	HARFLERİN SAYI DEĞERİ	VEFAT TARİHİ RAKAMLA
H. Peygamber	ياء	ي 10	أ 1
H. Ebû Bekir	جي	ي 10	ج 3
H. Ömer	كج	ك 20	ج 3
H. Osman	هل	ل 30	هـ 5
H. Ali	لي	ل 30 + ي 10	

İbnü'l-Cezerî, yukarıda bertilen çalışmalarının yanı sıra hadis talebelerine özel tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre, hadis ilimleriyle uğraşanlar samimi bir niyete sahip olmalı; ilmi dünya menfaati elde etmek için öğrenmemeli; ilim tahsilinde ciddi olmalı; hocasından hadisleri senedleri ile birlikte dinlemeli; işittiği hadisleri yararlı işlerde kullanmalı; hadis tahammül ederken âlî isnadı elde etmeye çalışmalı; öğrendiği hadisleri amel etmek için öğrenmeli ve mezhep taassubundan uzak durmalıdır.⁴⁴

SONUÇ

Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi farklı alanlara ilgi duymuş, bu ilimlerde kendisini iyi bir şekilde yetiştirmiş, yetiştirdiği talebeleriyle ve kaleme aldığı eserleriyle İslami ilimlere büyük katkıda bulunmuş büyük bir şahsiyettir. Ancak İbnü'l-Cezerî daha çok kıraat ilmine yapmış olduğu çalışmaları ile tanınmıştır. Diğer ilimlere ait yapmış olduğu katkılar kıraat ilminin gölgesinde kalmıştır.

Bu tebliğde İbnü'l-Cezerî'nin hadisçiliği ve hadis ilimleri ile ilgili çalışmaları incelenmeye çalışılmıştır. Elde edilen verilere göre, onun hadis alanındaki müktesebatı göz önünde bulundurulduğunda kendisini büyük hadisçiler arasında kabul etmek gerecektir. Zira küçük yaşta başladığı hadis tahsilini yüz bin hadis ezberleyerek taçlandırmış ve hafız olarak anılmayı hak etmiştir. Özellikle hadis tarihinde önemli bir yere sahip olan Eşrefiye

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *el-Hidâye fî 'ilmi'r-rivâye*, s. 20.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *el-Muhtasar fî 'ilmi'l-Hadis*, 2b, 3a.

Dâru'l-Hadîsinde hocalık yapması, onun yaşadığı dönemde önemli bir hadîs otoritesi olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Cezerî, hicri sekizinci ve dokuzuncu yüzyıla kadar devam edegelen isnadıyla hadîs tahammül ve eda yöntemini sürdürmüştür. Hocadan bizzat hadîs alma ve nakletmenin yanı sıra kendisine kadar gelen temel hadîs kaynaklarını da okumuş ve okutmuştur.

İbnü'l-Cezerî, tahsil hayatı boyunca hadîs sahasında elde etmiş olduğu birikimini şifahi olarak talebelerine; yazılı olarak ise hem talebelerine hem de gelecek nesillere aktarmıştır. Bilindiği kadarıyla hadîs ilimleri ile ilgili otuz civarında eser kaleme almıştır. Eserlerinin birçoğu günümüze intikal etmiştir. Ancak bazı eserlerinin sadece isimleri bilinmektedir.

İbnü'l-Cezerî, birçok hadîşçi gibi hadîs usulüne ilgi duymuş ve alanla ilgili eserler kaleme almıştır. Bu çalışmaları kendisinden önceki hadîşçilerin yapmış olduğu usul çalışmalarıyla içerik ve yöntem açısından örtüşmektedir. Ancak onun en dikkat çeken yönü, hadîs usulü veya ilimleri ile ilgili yapmış olduğu çalışmaları nazma aktarmasıdır. Manzum olarak yazılan eserler hadîs talebelerinin hadîs usul konularını daha kolay bir şekilde öğrenmelerine ve ezberlemelerine olanak sağlamıştır. Hadîs ilimleri ile ilgili yazmış olduğu eserler onun, sağlam bir usul bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca ricâl ilmine ilgi duyması ve bu sahada eser yazması hadîs râvileri hakkında da iyi bir müktesebata sahip olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Cezerî, hadîs ilimleri/usul ve ricâl çalışmalarının yanı sıra derleme türü çalışmaları da bulunmaktadır. Özellikle birçok hadîşçi gibi kırk hadîs edebiyatına katkıda bulunmuştur. Bir diğer derleme çalışması ise hadîslerden müteşekkil dua mecmualarıdır. Bu eserlerinde bulunan hadîsleri temel hadîs kaynaklarından seçmiştir. *el-Hısnu'l-basîn min kelâmi seyyidi'l-mürselin* isimli eseri bu alandaki çalışmalarına öncülük etmiştir. Zira diğer kitaplar bu eser üzerine bina edilmiş ihtisar ve şerh çalışmalarıdır.

İbnü'l-Cezerî, *el-Hısnu'l-basîn*'de naklettiği hadîslerin kaynaklarını sembollerle göstermek suretiyle alana farklı bir katkıda bulunmuştur. Yine aynı şekilde manzum eserlerinde râvilerin vefat tarihini belirlemede ebced hesabını kullanması oldukça dikkat çekicidir.

Son olarak hadîs ilimlerine büyük emek veren İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmindeki yeri gibi hadîşçi kimliğinin de değişik ilmî toplantılarda gündeme gelmesine ve daha yakından tanınmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca kale-

me aldığı eserlerin bir kısmı yazma eser kütüphanelerinde tahkiki yapılarak ilim camiasının istifadesine sunulmayı beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, Ankara, 1999, 20/551-557.
- Ebü Zehv, Muhammed, *el-Hadis ve'l-Muhaddisün*, Darü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1958.
- Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-düer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdulmecîd, 3 cilt, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1999.
- Fâsî, Ebü't-Tayyib Takiyyuddin Muhammed b. Ahmed, *Zeylû't-Takyid fî ruvâti's-sünen-i ve'l-mesaniid*, Muhammed Sâlih b. Abdilazîz el-Murâd, 3 cilt, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1997.
- Haddâd, Mahmûd b. Muhammed, *Tabricu ehâdisi İhyâi 'ulumî'd-dîn li'l-Irâkî ve İbni's-Sübkî ve ez-Zebîdî*, 7 cilt, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1987.
- Hâfız, Muhammed Mutî, *Şeyhu'l-kurrâ el-İmâm İbnü'l-Cezerî*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1995.
- Harrâzî, Meşhur b. Merzuk, *el-İmâm Muhammed el-Cezerî Muhaddisen*, yy., ty.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed *el-Hisnül-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*, thk. Abdurraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî, Dâru'l-Ğaras, Kuveyt, 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed *el-Muhtasar fî İlmi'l-Hadis*, Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, no. 447
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed *Esne'l-metâlib fî menâkıbi seyyidinâ Ali b. Ebi Tâlib*, Matbaatu'l-Emîriyye, Mekke, 1906.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Buğyetü'l-Âlim min Kelâmi Ebi'l-Kâsım*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmut Paşa Bölümü, no. 71.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Hidâye fî ilmîr-rivâye*, haz. Ebü'l-Me'âlî Takiyyuddin Abdulfettâh b. Muhammed Belğâdî el-Kuneytirî, yy., ty.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Zâtu's-şifâ fî sîreti'n-nebiyyi ve'l-hulefâ*, thk. Hâyif en-Nebhân, Dâru'l-Zâhiriyye, Kuveyt, 2017.

- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi kırâtî'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ, 2 cilt, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Münci-du'l-mukriîn ve mürşidu't-tâlibîn*, thk. Ali b. Muhammed b. el-İmrân, yy., ty.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Mas'a-dül-Ahmed fi hatmi Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, 1990.
- Kandemir, M. Yaşar, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *DİA*, Ankara, 2000, c. 21, s. 198-200.
- Kettânî, Abdulhay b. Abdilkebir *Febresül-fehâris ve'l-isbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselâsât*, thk. İhsân Abbâs, 3 cilt, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1982.
- Kettânî, Abdulhay b. Abdilkebir, *Febresül-fehâris ve'l-isbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşihât ve'l-müselâsât*, thk. İhsân Abbâs, 3 cilt, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1982.
- Savan, Mehmet, *İbnü'l-Cezerî'nin (v. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-Kar-ni't-Tâsi*, 12 cilt, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahman, *el-Gaye fi Şerhi'l-Hidâye fi İlmi'r-Rivâye*, 2 cilt, Mektebetü'l-Ulum Ve'l-Hikem, Medine, 2002.
- Sindî, Ebû Tâhir Abdulkayyûm Abdulğafûr, *Safahâtun fi 'ulûmi'l-hadis*, Mektebe-tü'l-Emdâdiye, Mekke 1995.
- Suyûtî, Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Zeylu Tabakâti'l-huffâz li'z-Zehabi*, thk. eş-Şeyh Zekerîyya 'Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Nazmül-'akyân fi a'ya-ni'l-a'yan*, thk. Philpp K. Hitti, Matbaatu's-Suriyyeti'l-Amerikiyye, Newyork, 1982.
- Şemsüddîn el-Haneî, Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî, *Fevâidu'l-celile fi Müselâsâti İbn Akile*, thk. Muhammed Rıdâ, el-Beşâiru'l-İslâmiyye, Beyrut, 2000.
- Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetün Neşr*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Zirikli, Hayrüddîn b. Muhammed, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 8 cilt, Beyrut, 2002.

“BÜYÜK KIRAAT ÂLİMİ İBNÜ’L-CEZERÎ’NİN HADİŞÇİLİK YÖNÜ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY*

Muhterem Hocalarımı ve Dinleyenleri hürmetlerimle selamlıyorum.

İbnü’l-Cezerî, tebliğ sahibinin de ifade ettiği gibi daha çok kıraat ilmiyle özdeşleşmiş bir âlim olarak tanınmaktadır. Ancak klasik dönem İslam âlimlerinin sadece bir alanda uzmanlaşması söz konusu değildir. Bu durumun, yani sadece ihtisaslaştığı alana dair bilgisi olup diğer alanlardan haberdar olmama hastalığının daha çok modern eğitim kurumlarıyla birlikte ortaya çıktığı görülmektedir.

Erken dönem âlimlerinin ise daha çok ansiklopedik mahiyette bir ilmî altyapıya sahip oldukları görülmektedir. Örneğin, İmam Tahâvî hem fıkıh ilminde hem itikat sahasında hem de hadis ve tefsir alanlarında büyük bir birikime sahip ansiklopedik bir şahsiyettir. Fakat zamanla ilimlerin ayrınılı bir hâl almaları ve müktesebatının çoğalması bu türden, hemen hemen her alanda uzmanlık seviyesinde ilmî bir birikime sahip olmayı engellemiş görülmektedir. Buna rağmen klasik İslam âlimlerinin sadece bir alanda ihtisaslaştığını görmek de zordur. Bu çalışmanın da ortaya koyduğu üzere İbnü’l-Cezerî de sadece meşhur olduğu kıraat alanında değil, aynı zamanda hadis sahasında da kayda değer bilgi birikimine ve çalışmalara sahiptir.

Tebliğ sahibi Dr. Hasan Yerkazan, çalışmasında İbnü’l-Cezerî’nin hayatına kısaca temas ettikten sonra hadisçiliği konusuna yoğunlaşmış, İbnü’l-Cezerî’nin hadis alanında kendilerinden istifade ettiği kişi ve eserleri tespit etmiştir. Yer aldığı isnad örneklerini sunmak suretiyle, İbnü’l-Cezerî’nin aslında hadis rivayet sistemine ismi dâhil olacak derecede hadis

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ilmiyle iştigal ettiğini ispatlamaya çalışmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin ders vermiş olduğu medrese ve eğitim kurumlarından özellikle İbnu's-Salah gibi büyük hadis âlimlerinin hocalık yapmış olduğu Dârü'l-Hadîsi'l-Eşrefiyye'de ders vermiş olması gibi hususlarla hadis ilminde önemli bir yeri olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çalışmadan anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Cezerî, ricâl ilmi gibi teknik konulara dair bile eser yazacak kadar hadis ilmiyle ilgilenmiş bir âlimdir. Hadis ilmiyle ilgili çalışmalarının sıralanarak, kısaca tavsifi değerlendirmelerin yapıldığı çalışmada İbnü'l-Cezerî'nin hadis ilmiyle olan irtibatının gerek bilimsel kaynaklara ulaşma ve bunları bilimsel kriterlere göre kullanma açısından gerekse kullanılan dil, üslub ve ifade tarzı itibarıyla oldukça başarılı olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte çalışmada değinilmeyen bir takım hususların olduğu da görülmektedir. Örneğin, İbnü'l-Cezerî'nin kendi ifadelerinde yer alan ancak bitirip bitirmediğinin bilinmediği bir takım hadis eserleri de tespit edilmiştir. Buhârî ve Müslim'deki müşkilata dair bir eser yazma niyetinde olduğu yine Buhârî'nin *es-Sahîb'i* üzerine bir şerh yazma hususunda Allah'tan yardım talep ettiği şeklindeki ifadeleri bu durumu göstermektedir¹. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'ye nispeti problemli birtakım eserlerin olduğuna da değinilebilirdi. Yine verilen eserlerin basım bilgilerine dair malumatların aktarılmış olması da beklenirdi.

Yazma eserler arasında İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen *Urcûze fi İlmi'l-Hadis*² isimli eser acaba recez tarzında yazdığı ifade edilen *İstılâhâtü'l-Hadis* isimli eser midir? Bu konuda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu konuya da açıklık getirmesi beklenirdi.

Ayrıca ve belki de daha önemlisi İbnü'l-Cezerî'nin yapmış olduğu çalışmaların hadis ilmine katkısı, ricâle dair birikiminin mahiyeti, usule dair yazmış olduğu eserlerin orijinalitesi ve usul konularının teknik yönüne vukufiyeti, yapmış olduğu hadis şerhlerindeki yöntemi ve yorumlarının ilmî anlamda derinliği gibi hususların çalışmada özellikle vurgulanmadığı görülmektedir.

Özellikle kıraat ilmi ile hadis ilmi arasındaki irtibatın henüz net bir şekilde aydınlatılmadığı düşünüldüğünde, İbnü'l-Cezerî üzerinden, hadis

1 Bk. İbnü'l-Cezerî, *Zâtuş-Şifâ fî Sireti'n-Nebiyyi ve'l-Hulefâ*, Thk. Hârif en-Nebhân, Dârur-z-Zâhiriyye, Kuveyt, (Muhakkikin Giriş Bölümü), ss.59-60.

2 Bu eserin yazma nüshalarından biri İrlanda'da Dublin'de yer alan Chester Beatty kütüphanesinde 6/4809 numaraya kayıtlıdır.

ve kıraat uzmanı akademisyenlerin ortak çalışmalarıyla karanlık kalan bu hususun üzerindeki örtü açılmalıdır.

Bu çerçevede belki daha ileriki çalışmalarda, özellikle İbnü'l-Cezerî'nin hadis ve kıraat ile alakalı olarak kaleme aldığı çalışmalar bir bütünlük içinde ele alınarak yukarıda kaydedilen hususların aydınlatılacağını ümit etmekteyiz. Böylece İslami ilimlerin birbirlerine olan etkisi, mevcut ilmî birikimin daha iyi anlaşılıp değerlendirilmesi ve bu birikim üzerine yeni katkılarda bulunulması temin edilecektir.

Böyle bir sempozyumu düzenleyen başta Diyanet İşleri Başkanlığı yetkilileri olmak üzere, tertip heyetine ve bilim kuruluna; özellikle de İbnü'l-Cezerî'nin gölgede kalan bir yönünü aydınlattığı için Dr. Hasan Yerkazan Hocamıza teşekkür ediyorum.

Beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ediyorum.

ONUNCU OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ARAP DİLİ, HADİS, TEFSİR VE TABAKAT İLİMLERİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

04 KASIM 2018
(11.00 – 13.00)

BİR MÜFESSİR OLARAK İBNÜ'L-CEZERÎ

Dr. Öğr. Gör. Sema ÇELEM*

Arş. Gör. Zakir ARAS**

ÖZET

Büyük İslam âlimi İbnü'l-Cezerî kıraat ve hadis alanında pek çok eser vermiştir. Onun Kur'an ilimlerindeki yetkinliği tefsirde de kendini göstermiş, ancak bu alanda *Kifâyetu'l-Elme'î Fi Âyeti Yâ Erdu'b-Lei'* adlı risalesinden başka bir eser kaleme almamıştır. İbnü'l-Cezerî bu çalışmasında Hûd 11/44. ayeti esas alarak Kur'an'ın icazını öne çıkaran değerlendirmelerde bulunmuş, konuyla bağlantılı diğer ayetlerle birlikte Nuh kıssasını incelemiştir. Tebliğ adı geçen risale üzerinden İbnü'l-Cezerî'nin tefsir ilmindeki yöntemini ortaya çıkaran veriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Cezerî, Tefsir, İcaz, Hûd suresi.

GİRİŞ

İbnü'l-Cezerî'nin *Kifâyetu'l-Elme'î Fi Âyeti Yâ Erdu'b-Lei'* Risalesi Hakkında Genel Bilgiler: Kıraat ve hadis âlimi olarak tanınan İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429) *Kifâyetu'l-Elme'î* adlı eserinde bir ayetten yola çıkarak Nuh Kıssası'nı ele almıştır: "(Sonra) 'Ey toprak suyunu yut! Ey gök sen de tut!' denildi. Su çekildi; hüküm yerini buldu; gemi Cûdî'nin üzerine oturdu; 'Zalimlerin topunun canı cehennem!' denildi."¹ (Hûd, 11/44) İbnü'l-Cezerî zikredilen ayeti serlevha olarak verdiği eserinde kıssa ile birlikte Kur'an'ın icazını öne çıkaran açıklamalarda bulunmaktadır. Tebliğimizin konusu bu çalışmasından yola çıkarak İbnü'l-Cezerî'nin tefsire yaklaşımını, metodunu ve kaynakları değerlendirme yöntemini ortaya koymaya çalışmaktır.

* Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü.

** Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü.

1 *Kur'an Yolu Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı.

Eserin yazılış amacı “es-Sekkâkî *el-Miftah* adlı eserinde² bu ayetle ilgili son sözü söylemiştir.” diyenlere tehdidi/meyardan okumadır. Eserin mukaddimesinden öğrendiğimiz kadarıyla ulemanın toplandığı bir mecliste söz Allah Kitabı’nın icazına gelir, Kur’an’ın belagat ve icaz özellikleri üzerinde durulur. Orada bulunanlardan bir grup, “Hûd 11/44. ayetteki belagat noktasında İmam Sekkâkî son sözü söylemiştir.” der. İbnü’l-Cezerî söz sırası kendisine gelince ziyadesiyle konuşmuş olmasına rağmen bununla yetinmeyerek konuyla ilgili düşüncelerini yazıya döker ve böylelikle bu risale ortaya çıkar.³ İbnü’l-Cezerî eserini hazırlarken büyük ölçüde Zemahşerî (v. 538/1144)⁴, Râzî (v. 606/1210)⁵ ve Sekkâkî’den (v. 626/1229) yararlanmış, yer yer Mukâtil (v.150/767)⁶, Taberî (v. 310/923)⁷, Begavî (v. 516/1122)⁸ ve İbn Kesîr’den (v. 774/1373)⁹ nakillerde bulunmuştur.

İbnü’l-Cezerî çalışmasının hitamında eserinin “sahili olmayan denizden bir katre, sonu gelmeyen karadan bir zerre” olduğunu söylemiştir: “Bu pasaj Allah’ın bu ayet üzerinde bize ihsan ettiği, kolaylaştırdığı son bölümdür. *Kifâyetu’l-Elme’i* adlı eserimizde ele aldığımız, işlediğimiz her konu okuyup anlayanlar için sahilless denizin sadece bir damlasına, sınırsız karanın yalnız bir zerresine tekabül etmektedir. Hiç kuşkusuz Kur’an-ı Kerim, mucizeleri tükenmeyen ve harikaları son bulmayan bir kitaptır.”¹⁰

2 Ebü Ya’kûb Sirâcüddin Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî (v. 626/1229) Hârizm’de doğmuş, kelam, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, meânî, beyan, aruz ve şiir gibi çeşitli ilimlerde uzman bir Türk âlimidir. Edebî zevke ve duyguya dayalı bir sanat olarak kabul edilen belagatı; kelam, felsefe ve mantığın akılcı yöntemini ve bilimsel üslubunu uygulayarak ilmi bir disiplin hâline getirdiği kabul edilmektedir. Bu konuda ele aldığı *Miftâhu’l-ulûm* adlı eseri sarf, nahiv ve belagat olmak üzere üç temel bölümden oluşmuştur. Sekkâkî, Kur’an’da ilahi muradın anlaşılmasında ve diğer ilimlerin sorunlarının çözülmesinde anahtar vazifesi gördüğü için eserine bu adı vermiştir. İsmail Durmuş, “Sekkaki” *DİA*, c. 36, s. 332-334.

3 Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Kifâyetu’l-Elme’i*, tah. Neşid Hamîd Sa’id âlu Muḥammed, Beyrut: Dâru’l-âfâk el-Cerîde, 2003, s. 74.

4 İbnü’l-Cezerî, age., s. 128, 135.

5 İbnü’l-Cezerî, age., s. 79, 80 vd.

6 İbnü’l-Cezerî, age., s. 95.

7 İbnü’l-Cezerî, age., s. 99.

8 İbnü’l-Cezerî, age., s.96, 100, 142.

9 İbnü’l-Cezerî, age., s. 144.

10 İbnü’l-Cezerî, age., s. 239.

İbnü'l-Cezerî'nin bu çalışması bir yüksek lisans tezi olarak iki nüshası karşılaştırılmak suretiyle tahkik edilmiştir. Nüshalardan biri Kahire (Dârü'l-Kutub), diğeri Şam'dadır (Dârü'l-Kutub ez-Zahiriyye). Muhakkik yazdığı mukaddime eser ile ilgili çalışmasını *ed-Dirâse* ve *et-Tabkik* olmak üzere iki bölüme ayırmıştır. İlk bölümde müellifin hayatı, ailesi, hocaları, öğrencileri, ilmî seyahatleri, şiiri, eserleri özellikle de *Kifâyetu'l-Elme'i* hakkında açıklamalarda bulunmuş; ikinci bölümde ise eserin iki nüshasını karşılaştırarak ayet, hadis, Arap şiiri ve sözlerinin tahririni, eserin kaynaklarına ulaşarak tahkikini gerçekleştirmiştir.¹¹

İbnü'l-Cezerî'nin tefsir metodunu yansıtan eser mukaddime, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Mukaddime kısmında önce ulemanın büyüklüklerinin sözlerine yer vermiş, sonra da Allah'ın kendisine ikramıyla ulaştırdığı eşsiz manalara değinmiştir. Bu arada, "Öncekiler sonrakilere ne bıraktı?" diyenleri tashih ederek sözün doğrusunun "Öncekiler sonrakilere nice şeyler bıraktı." olduğunu dile getirmiştir.¹² Bu durum İbnü'l-Cezerî'de selefin sözünün ne kadar değerli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu ayetin üzerinde genel hatlarıyla duran ve müfessirlerin değerlendirmesini ele alan İbnü'l-Cezerî, geniş bir yelpazeden bakabilmek için Sekkâkî, Zemahşerî ve Râzî'nin yorumlarını değerlendirmeye tabi tutmuştur. Müellif ayete daha çok belâgî ve beyânî açıdan yaklaşacağı için özellikle bu sahada en muteber eser olarak kabul edilen *el-Keşşâf*'i esas almıştır.

Müellif *el-vechu'l-evvel* adını verdiği ilk bölümde ayeti cümle bakımından tahlil etmiş, ayetle ilgili müfessirlerin görüşlerini dile getirmiş ve bunlar arasındaki tercihini veya özgün görüşünü açıklamıştır. *El-vechu's-sânî* ayetin kelimelerini, lafızlarını irab ve belagat yönünden incelediği, bu sahada ihtisas sahibi ulemeden nakiller vererek konuyu tartışmaya açtığı ikinci bölümdür. Kitabın bu aşamasında lafızlar ve harfleri tek tek analiz etmesi bir luğavi/filolojik tefsir metodudur.¹³ *El-vechu's-sâlis* ayet üzerine sadece kendisinin bildiği, daha önce kimsenin sormadığı yirmi üç soru, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l*

11 İbnü'l-Cezerî, age., s. 5-8.

12 İbnü'l-Cezerî, age., s. 72. İbnü'l-Cezerî'nin tefsirciliğini araştırmak üzere başvurduğumuz ve Neşid Hamid Sa'îd tarafından 1989 yılında hazırlanan bu tahkikli nüsha dışında Adnân Ebû Şâme'nin neşrettiği ve Dimaşk 1411/1990 tarihini taşıdığını öğrendiğimiz bir nüsha daha vardır ki (Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, c.20, s.551-557) biz buna ulaşamadık.

13 Lugavi/Filolojik Tefsir ağırlıklı olarak ilk dört asır içerisinde (VII-XI) meydana gelen, daha çok lafızların ve cümlelerin delaletini, Kur'an'ın üslubunu, dil inceliklerini, Kur'an metnindeki iç bütünlüğü dikkate alan bir tarzıdır. Amacı ayetlerin anlamında ortaya çıka-

Ulûm adlı eserinden ve başka tefsirlerden istinbat ettiği yirmi iki soru ve cevaplarına ayrılmıştır. Kitabının bu bölümünde iddialı olan müfessirimiz ayetle ilgili zikredilmeyen, önceden değinilmeyen yönlerine vurgu yapar. Kendi ifadesiyle bu sorular “Allah’ın ilim hazinelerinden ve sırlarından açtığı ve daha önce kimsenin sorup cevaplamadığı sorulardır.”¹⁴ Eserin bu kısmı okuyucuya ayet çerçevesinde kendisi ve Sekkâkî arasında karşılaştırma imkânı sağlaması bakımından önemlidir.

Müellif *dördüncü bölümde* (*el-vechu’s-râbi’*) bu ayette yer aldığını ifade ettiği ve belagat ilminin esası olan beyân, bedî‘ ve meânî ilimlerine ait icâz, mecaz, istiare, kinaye, irdaf, işaret, temsil, tevriye, ibham, takdim, tehir vb. olmak üzere otuz iki nevi açıklamıştır.¹⁵ Burada Arap dili ve belagatı alanında elde ettiği birikimini bizlerle paylaşan müfessir, nahiv âlimlerinin ihtilafa düştükleri yerlere daha çok Kur’an ve Arap şiirini delil göstererek cevap vermektedir. Kitabın hatime bölümü Kur’an’ın icazı ile ilgili bilgiler içermektedir.

Kifâyetu’l-Elme’î Üzerinden İbnü’l-Cezerî’nin Tefsirciliği

1. Müfessir bu eseri hazırlarken selefin metodunu kullanmış, ayeti ayet, hadis ve sahabe kavliyle açıklamıştır.

a. *Ayetin ayetle tefsirine misaller*

Nuh (a.s.), kavminin onun yüzlerce yıllık tebliğine cevap vermemeleri üzerine Rabbine şöyle niyazda bulunmuştur:

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا

bilecek kaymaların ve yanlış yorumlamaların önüne geçmektir. Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *DİA*, 2011, c. 40, s. 281-290.

¹⁴ İbnü’l-Cezerî, age., s. 177.

¹⁵ İbnü’l-Cezerî bu bölümde bahsi geçen ifadelerin önce tanımını yapmaktadır. Mesela istiare için “Bir şeyin hakiki manasını teşbihte mübalağa için kullanmak” dedikten sonra “Aslana rastladım diyen adamın bu sözyle cesaretini kastetmesini” konuya örnek göstermektedir. İbnü’l-Cezerî, Sekkâkî ve diğerlerine göre ayetteki istiâre اقلعي kelimesindedir. İbnü’l-Cezerî, age., s. 186. İbnü’l-Cezerî mecaz babından temsili de açıkladıktan sonra onun istiare ile farkını ortaya koymuş, Ebû Hayyan’a dayanarak temsilin “söz konusu manaya ait bir lafızdan farklı lafızla gelmesi” olduğunu söylemiştir. Buna göre ayette geçen الامر ifadesinden maksat mevcut lafızdan uzak olarak “Helak olanların yok oluşu ve inananların kurtuluşudur.” s. 190.

“Nûh ‘Rabbim!’ dedi, ‘Yeryüzünde inkârcılardan hiç kimseyi sağ bırakma!’”

(Nûh, 71/26)

İbnü'l-Cezerî, bu ayetin tefsirinde müfessirlerin “Allah onun duasını kabul etti ve gemidekiler hariç yeryüzündeki herkesi boğdu.” dedikten sonra bu durumu açıklamak üzere فَانْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ : “Fakat biz Nûh’u ve gemidekileri kurtardık ve bunu bütün insanlık için bir ibret yaptık.” (Ankebût, 29/15) ve فَانْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ : “Bunun üzerine biz onu ve beraberindekileri, o her şeyle dopdolu geminin içinde kurtardık.” (Şuarâ, 26/119) ayetlerini delil olarak serdeder.¹⁶ Ona göre “Tufan yeryüzünün tamamını kaplamıştır.”¹⁷ Eğer tufan yeryüzünü kaplamasaydı, Nuh (a.s.) beraberinde her ruh sahibi mahlukattan bir çifti taşımazdı.¹⁸ Ayrıca Nûh 71/26. ayette Nuh’un (a.s.) yaptığı belirtilen ve kabul edilen duada *ale’l-arḍ* kelimesi geçmektedir.¹⁹

Yine Hûd 11/44. ayetle ilgili olarak “Allah’ın yer ve göğe hitabı hakiki midir, mecazi mi?” konusunu tartışırken “Yer ve gök cansızdır, cansızlara hitap ve emir yöneltilmez. Çünkü onlar akledemezler.” iddiasında bulunanların hata ettiğini söylerken cansızlardan bahseden ayetlerden örnekler verir:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

“Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı; artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar; öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlar da var ki Allah korkusuyla yuvarlanıp düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir.” (Bakara, 2/74)²⁰

Müfessir ayette yere ve göğe seslenişin hakikat mi, mecaz mı olduğunu birkaç yerde tartışır.²¹ İbnü'l-Cezerî’ye göre eğer İbrahim’in (a.s.) atışına

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, age., s. 91.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, age., s. 92-93.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, age., s. 93.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 117.

²⁰ İbnü'l-Cezerî, age., s. 107. Konuyla ilgili diğer ayetler için bk. Enbiyâ, 21/69, 79; Sebe, 34/10; Ahzâb, 33/72.

²¹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 104.

“Selamette/zararsız ol!”²² denmeseydi ateş ona eziyet eder ya da öldürürdü. Dağların Hz. Davud ile birlikte tesbih ettiklerini Kur’an bize haber verir (Enbiyâ, 21/79). Dağlar, taşlar Hz. Peygamber’e selam verirdi. Hz. Peygamber yediği yemeğin tesbihini duyardı.²³ Allah’ın bu ayette yere ve göğe bu şekilde bir emir vermesi vuku olacağını gösterir, zira İmam Şafî’nin de dediği gibi Allah’ın ve elçisinin kelimasında asıl olan zahirdir. Dolayısıyla hakikatle amel etmek, mecazı bırakmak doğrudur.²⁴

b. Ayetin hadisle tefsirine misaller

Hûd 11/44. ayet bağlamında Hz. Peygamber’in hadislerine yer veren müfessir Hz. Âişe ve İbn Abbâs’tan (r.a.) rivayet edilen *ummu sabî* hadisini zikreder. Bu hadiste Efendimiz (s.a.s.), “Allah Nuh kavminden herhangi bir kimseye merhamet edecek olsaydı suyu görünce çocuğunu taşıyarak dağa çıkan kadına merhamet ederdi.” buyurmuştur. Bu kadın su yükseldikçe çocuğunu omuzlarına, sonra başının üzerine kaldırır. Ancak çabası sonuçsuz kalmış ve su onu alıp götürmüştür.²⁵ İbnü’l-Cezerî rivayeti naklettikten sonra bunun “Senedi muttasıl, senetteki ricali güvenilir.” bir hadis olduğu bilgisini eklemektedir.²⁶ Bu onun hadisçi yönüyle yaptığı bir değerlendirmedir. Bu tür değerlendirmeleri sık sık yapmaktadır. *الحنين الجذع*/Ağaç kütüğünün hüznü ile ilgili hadisi rivayet ettikten sonra da onun meşhur, mütevatır, müttefekun aleyh olduğunu söyler.²⁷

Bu konuda bir başka örnek *فُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ* (Enbiyâ 21/69) ayetinin tefsirinde karşımıza çıkmaktadır. İbnü’l-Cezerî burada Enes’in (r.a.) naklettiği, “Allah ateşe İbrahim’e karşı serin ve selamette ol diye vahyetti. Eğer böyle demeseydi soğuk ona acı verir veya onu öldürürdü.” hadisini aktarmıştır.²⁸

22 Kur’an Yolu Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı.

23 İbnü’l-Cezerî, age., s. 106-112.

24 İbnü’l-Cezerî, age., s. 104

25 İbnü’l-Cezerî, age., s. 97. Eserde hadisin Hz. Aişe rivayetine de yer verilmiştir. İbnü’l-Cezerî, age., s. 98.

26 İbnü’l-Cezerî, age., s. 97. Tefsir kitaplarımızda Nuh Kıssası’nın anlatıldığı bölümlerde karşılaştığımız *ummu sabî* hadisi Taberî, Sa‘lebî ve İbn Kesîr tefsirlerinde de yer almaktadır. İbn Kesîr hadisin garib olduğunu söylemiştir. Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, c.12, s.394; Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, c.5, s.167; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*, c.4, s.325; c.8, s. 237.

27 İbnü’l-Cezerî, age., s. 113.

28 İbnü’l-Cezerî, age., s. 107.

c. Ayetin sahabe kavliyle tefsirine misaller

فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (Kamer, 54/11) ayetinin tefsirinde İbn Cureyc'in İbn Âbbâs'tan naklettiği şu haber bu konuya örnektir. "O günden önce ve sonra yağmur hep bulutlardan yağdı. O gün bulutlar olmaksızın gök kapıları suyla açıldı."²⁹

2. İbnü'l-Cezerî tefsir geleneğinde sıkça kullanılan soru/cevap yöntemini tercih etmiştir. Bu yöntemin okuyucu ve dinleyicinin konuya ilgisini sürekli tutmak için tercih ettiği bir yol olduğu aşîkârdır. Eserde bu konuyla ilgili örnekler oldukça fazladır, hatta bir bölüm tamamen soru-cevap şeklinde hazırlanmıştır. Biz burada birkaç tanesine temas etmekle yetineceğiz:

- a. Allah'ın وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي ifadesinde sözü geçen semâ "Üzerimizdeki gerçek gök mü yoksa bulut veya yağmur mu?" diye sorulacak olursa bunların tümüne birden semâ denir, müzekker ve müennes olması caizdir.
- b. "Nuh'un (a.s.) peygamberliği umumi miydi?" diye sorulursa tufandan sonrası için bunun aksi düşünülemez, çünkü Allah onu vefat ettirinceye kadar ondan başka nebi yoktur.³⁰

Kitabın üçüncü bölümü daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Hûd 11/44. ayet üzerine İbnü'l-Cezerî'nin sorduğu yirmi üç, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l Ulûm* adlı eserinden ve başkalarından çıkardığı yirmi iki soru ve cevaplarından oluşmuştur. Bu sorulardan İbnü'l-Cezerî'ye ait olanlardan birkaçı şöyledir:³¹

- Allah'ın bu ayette "قال الله /Allah buyurdu" ya da "قلنا/Biz dedik" yerine قيل demesinin hikmeti nedir?

- Kur'an'da şerefinden dolayı pek çok ayette *semâ* kelimesi *arâ*dan önce gelirken burada niçin *arâ* önce zikredilmiştir?

- Neden onun bir dağ olduğunu bildirmek üzere *بجبل الجودي /Cûdî* dağına demedi de sadece ismini vermekle yetindi? Onun dağ olduğu nereden bilinir?

- Geminin başka bir dağa değil de Cûdî'ye oturmasının sırrı nedir?

- للقوم/insanlar ya da للجماعة/topluluk kelimesi yerine للقوم/kavim kelimesi kullanılmasının hikmeti nedir?

²⁹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 116.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, age., s. 116.

³¹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 157-159.

3. İbnü'l-Cezerî tefsirinin özelliklerinden biri *elfâz-ı Kur'ânî*'yi dilsel çözümlemeye alıp belâğî ve dakîk kullanımlarını hikmet nazarıyla analiz etmesidir. Hûd 11/44. ayette bütün kelimelerin analizini yapmıştır.³² Mesela قِيلَ kelimesini ele aldığında onun meçhul fiil-i mazi olduğunu, kavî kelimesinden türediğini söyledikten sonra ayetlerdeki kullanımına yer vermektedir: مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ : “O hiçbir söz söylemez ki yanında çok dikkatli bir gözetleyici olmasın!” (Kâf, 50/18) Kavî kelimesinin hadis ve Arap diline sahip farklı kabilelerdeki (kîle/ Mekke ve çevresi; kesrenin-dammenin işmamı/ Kays ve Esed; kûle/Fuk'as, Dubeyr) kullanımlarına değinmiştir.³³ Kelimenin yer aldığı فَلَا أَحَدُكُمْ صَوْمَ إِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمٍ أَحَدِكُمْ فَلَا hadisi يَزُفْتُ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَصْخَبُ، فَإِنْ شَأْنَهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ فَلْيَقُلْ: إِنِّي أَمْرُؤُ صَائِمٌ üzerinden “oruçluyum” sözünün kalp ile mi dil ile mi olacağı konusunda bir de bahis açmıştır.³⁴
4. Müfessir ayetle ilgili irap gerektiren kelimeler üzerinde detaylı açıklamalar yapmış, bu yönüyle analiz metodunu (التفسير التحليلي) uygulamıştır. Onun bu yönü nahiv ve meânî kitaplarında yaygın kullanılan günlük örnekleriyle açıklamak, kuru bir nahiv dersi vermek görüntüsünden farklıdır. Özellikle irabı manaya hizmet etmek için (خدمة للمعنى) kullanmıştır. Bu meyanda kullandığı nahvî ve belâğî incelikleri ayetin tefsirinde gözler önüne serer. Bu durum elimizdeki çalışmayı “*beyânî/belâğî tefsir*”³⁵ grubuna dâhil etmemizi kolaylaştırır.³⁶ Hûd 11/44. ayet çerçevesinde ال/ harf-i tarif³⁷ ve عَلِيّ/ alâ,³⁸ harf-i cerlerini anlatırken bütün kullanımları üzerinde durmuş, tamamı için varsa ayetle yoksa şiirle istiştatta bulunmuştur. Müfessir Hûd 11/44. ayette geçen *likavmin* kelimesindeki “lî” harf-i cerrinin istihkak, ihtisas, mülk, temlik, şibh-i temlik, te'kid-i nefy, tebliğ, sayrura, mücerred taaccub, taaccub maa'l-kasem, tebyin, ta'lîl,

32 İbnü'l-Cezerî, age., s. 127-156.

33 İbnü'l-Cezerî, age., s. 127-131.

34 İbnü'l-Cezerî, age., s. 129-130.

35 Müfessir bu tefsir yönteminde özellikle Arapça'nın inceliklerine, lafızların kullanımlarına ve üslubuna dikkat çeker. Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsiru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerim*, c.1, s. 17.

36 İbnü'l-Cezerî, age. s. 139-140.

37 İbnü'l-Cezerî, age. s. 137.

38 İbnü'l-Cezerî, age. s. 142-143.

ta'diye, te'kid, fî, inde, b'ade, mea, min, an, ilâ, alâ gibi (yirmi iki) farklı şekilde kullanıldığını örneklerle açıklamaktadır.³⁹

5. İbnü'l-Cezerî, *teḥaddi* konusunu açıklarken yaygın olarak kullanılan farklı bir yaklaşımla Kasas 28/49. ayeti de ekleyerek beş vecihte konuyu işler: “De ki: قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ: “Eğer doğru söylüyorsanız, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben ona uyayım!” [Kasas, 28/49] Tefsir kitaplarında⁴⁰ bu iki kitabın Hz. Musa'ya verilen Tevrat ile Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an olduğu bilgisi vardır. Müfessirimiz *teḥaddi* dairesini daha da genişletmiş, ona göre inkârcılara Tevrat ve Kur'an gibi bir doğru kitabı getirmeleriyle meydan okunmuştur.
6. Kur'an'ın icâzının şiir ve nesire benzemeyen has bir üslupla inmesi, onun nazmı veya gaybdan haber vermesi gibi icâz vecihleriyle ilgili ulema tarafından kabul edilen görüşlerini açıklayan İbnü'l-Cezerî, son olarak bu konudaki tercihinin yapmaktadır. Bu durumun dildeki sanatlardan belagat, fesahat, zevk ve zerafeti ihata ettiğini vurgulamış ve Kur'an harflerinin her birinin eşsiz bir konumu olduğunu, bu ahengin asla bir bedilinin olmadığını, Kur'an kelimelerinin mükemmel bir düzen içinde oluşturulduğunu ve bir kelimenin yerine başka kelimeyi kabul etmediğinin altını çizmiştir. Ona göre, “Bunu ancak belagat ilimlerinde liyakat sahibi olmuş, Arap dili inceliklerine hâkim, edebî sanatlara vakıf, *meânî ve beyân* ilimlerinde detaylı inceleme ve araştırma yapmış kişi ve kişiler anlayabilir, tadabilir. Bu meşakkatli işi yapmak zor olduğu için tefsir ehli bunu ne yazık ki ihmal etmiştir.”⁴¹

Nazzâm sarfe teorisinde kulların Kur'an'ın bir benzerini getirme gücüne sahip olduğunu ancak bunun Allah tarafından engellediğini iddia eder. İbnü'l-Cezerî bu tezi üç görüşle çürütmeye çalışır:⁴²

1. Eğer Allah inkârcıların elinden muaraza gücünü alsaydı, o vakit onlar Kur'an'ın fesahat ve belagatından övgü dolu sözlerle bahsetmezlerdi.
2. Arapların dildeki becerileri (fesahat) Kur'an'ın meydan okumasından önce de onun seviyesine ulaşmamıştır. Dolayısıyla ikisi arasında bir kıyas

³⁹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 150-154.

⁴⁰ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, c. 19, s. 592; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 3, s. 420

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 220-221.

⁴² İbnü'l-Cezerî, age., s. 218.

- yapmak doğru değildir. Eğer Kur'an kadar fasih olabilselerdi bu becerilerini hiç şüphesiz Kur'an'ın bir benzerini getirmek için kullanırlardı.
3. Bilinen şeylerin unutulması aklın yitirildiğine işarettir. Ancak tehadiden sonra Arapların akli melekesi elinden alınmamıştı.
 7. Kur'an-ı Kerim'de tekrar bulunmadığı görüşünü benimseyen İbnü'l-Cezerî, bu gerçeğin manaya delaleti bakımından gerçekleştğini ifade eder. İlhad ehli bu yüzden Kur'an'a fitne sokmaya çalışmıştır. Müfessir bu durumun Kur'an'ın mucize yönüne apaçık delili olduğu görüşündedir.⁴³ Kur'an'da benzer ayetlerin farklı anlatımlarla gelmesini bir çelişki olduğunu düşünenlere karşı İbnü'l-Cezerî, Musa kıssasından örneklerle cevap vermiştir. Öyle ki "Kıssa Arâf, Yûnus, Tâhâ ve Şuarâ surelerinde belli nüanslarla işlenmiştir. Bazen lafızlarda ekleme/çıkarma, bazen de takdim/tehirle sunulan bölümlerde anlatılanlar aynıdır. Bu durum vahyin sırlarının en büyüklerinden olan icâz nedeniyledir."⁴⁴
 8. İbnü'l-Cezerî referans gösterdiği kişi ve kaynaklarda çok başarılı görülmektedir. Söz konusu lügavî ve ıstılahî anlamları bu sahada hüsnükabul gören âlimlerden (قال الراغب، قال الأزهری) almıştır.⁴⁵
 9. Klasik tefsirlerin çoğunda (Taberî, S'alebî, İbn Atiyye, Râzî vb.) yaygın olarak ele alındığı gibi İbnü'l-Cezerî de kıraat farklılıklarına yer vermiştir.⁴⁶
 10. Rivayetleri naklettikten sonra kendi tercihini belirtir.⁴⁷ Kendi görüşünü ifade ederken ⁴⁸الجواب صحيح عندي ⁴⁹اقول ⁵⁰lafızlar kullanır: farklı
 11. Hocalarından naklettiği rivayetleri senetle verir. Sened göstermedeki titizliği onun hadisçiliğini ortaya koyar.⁵¹ Senetlerinde Hz. Aîşe⁵² dı-

⁴³ İbnü'l-Cezerî, age., s. 232.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, age., s. 223.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, age., s. 140.

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, age., s. 103.

⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, age., s. 115.

⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, age., s. 115.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 130.

⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, age., s. 236.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 96, 101, 110, 119.

⁵² İbnü'l-Cezerî, age. ss. 98, 112.

şında hanım bir hadisçinin adı da vardır: Ümmü'l-Behâ Fatıma bint Muhammed b. Ahmed b. el-Husayn el-Bağdadiyye.⁵³

12. Ayetleri tefsir ederken döneminin bilgilerini aktarması dikkat çekicidir. O da Razi gibi bir ayet çerçevesinde pek çok konuyu konuşmaktadır. Mesela الْقُضْيُ الْآمُرُ ifadesinde kaza ve kader konusu üzerinde durur. قُضْيُ fiilinin Kur'andaki farklı kullanımlarına değinir.⁵⁴ Yine Cûdî dağından söz ederken Cezirâtü'l-Arab bölgesinden ve o bölgedeki eski ve yeni ulamadan,⁵⁵ halkın Râfîzî ve Yezîdîlerle olan mücadelesinden bahseder.⁵⁶

Nuh tufanında çocukların ölümü konusuna geniş yer vermiş, bu vesileyle kelami bir tartışmanın içine girerek, “Kâfirlerin günahı sebebiyle çocukların boğulması Allah'ın hikmetine uygun mudur?” sorusunun cevabını araştırmıştır.⁵⁷ Bu konudaki görüşleri sıraladıktan sonra Allah'ın Firavun'un kavmine de kurbağa, çekirge, kan vb. azapla birlikte tufanı da bir azap şekli olarak gönderdiğini⁵⁸ hatırlatmaktadır.⁵⁹ İbnü'l-Cezerî'nin bu konudaki düşüncesi Nuh kavminin kâfirlerinin ve çocuklarının, büyük-küçük hepsinin boğulduğu noktasındadır.⁶⁰

13. İbnü'l-Cezerî tefsir rivayetlerindeki israiliyat konusunda çok titiz davranmıştır. Nuh kıssası bağlamında tefsirlerde yer alan Avc b. Unuk rivayetini delillerle reddeder, akla ve nakle aykırı bulur. Bu konuda özellikle Begavî'yi eleştiren müfessir, Kur'an nassına aykırı düşen rivayetleri kitabına almasına şaşırmaktadır.⁶¹

53 İbnü'l-Cezerî, age., s. 96.

54 İbnü'l-Cezerî, age., s. 140.

55 İbnü'l-Cezerî, age., s. 145.

56 İbnü'l-Cezerî, age., s. 146.

57 İbnü'l-Cezerî, age., s. 94.

58 A'râf, 7/133.

59 İbnü'l-Cezerî, age., s. 95-104.

60 İbnü'l-Cezerî, age., s. 99.

61 İbnü'l-Cezerî, age., s. 100-101. Taberî ve Sa'lebî *tufandan* sağ kurtulanlar arasında Tevrat ehli ve İbn Abbâs'ın zikrettiği Avc b. Unuk adlı dev bir adamdan söz ederler. (Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c.12, s.399; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, c.9, s.165) İbn Kesir bazı müfessirlerin Nuḥ'tan önce de var olan ve Musa'nın zamanına kadar yaşayan bu kâfir, cebbar ve inatçı adamın varlığından söz ettiklerini ancak onunla ilgili haberlerin akle ve nakle aykırı olduğunu söylemektedir. İbn Kesir, *el-Bidâye*, c.1, s.114.

14. Müfessir ayette yerin göğe takdim edilmesi üzerinde durur, sıralamanın Kur'an ve hadiste belli hikmet için olduğunu ifade ettikten sonra bununla ilgili ayetleri örnekler. Manaların öne alınmasının fazilet, kemal, zaman, rütbe ve sebep gibi etkenlerden ötürü olduğunu sırayla açıklar.⁶² Yer in bu ayette öncelenmesi/takdim edilmesi zaman ve rütbe içindir. Nitekim su ilkin yerden çıkmıştır. *"Nihayet emrimiz gelip, tandır kaynamaya başlayınca (sular coşup taşınca) Nuh'a dedik ki: 'Her cins canlıdan (erkekli dişili) birer çift, bir de kendileri hakkında daha önce hüküm verilmiş olanlar dışındaki ailen ile iman edenleri ona yükle!'"*⁶³ Yer in göğe takdim edilmesi gemi ve gemidekiler yer in üzerindeyken suyun ilk olarak yerden fışkırması sebebiyledir.⁶⁴
15. Müfessir Hûd 11/44. ayeti tefsir ederken Nuh kıssasındaki ihtilaflı konulara değ inmiştir.
- Hz. Nuh'un risaleti umum mu, değil mi?⁶⁵
 - Tufan tüm yeryüzünü kapladı mı?⁶⁶
 - Çocukların ölümü hikmete uygun mu?⁶⁷
 - Tufanda suyun yüksekliği⁶⁸
 - Geminin yapımı, süresi, Cûdî üzerinde bekleme zamanı⁶⁹
 - Nuh'un gemisindeki insanların sayısı⁷⁰
 - Tennur ve onun nerede olduğu⁷¹
 - Gemiye binenlerin sayısı⁷²

⁶² İbnü'l-Cezerî, age., s. 164.

⁶³ Hûd, 11/40.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, age., s. 165.

⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, age., s. 119

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, age., s. 92-93.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, age., s. 94.

⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, age., s. 91.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 119

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, age., s. 94.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, age., s.118.

⁷² İbnü'l-Cezerî, age., s.117.

- Nuh (a.s.) ve beraberindekiler gemiye ne zaman bindiler, ne kadar kaldılar, ne zaman indiler?⁷³
- Cûdî'nin yeri⁷⁴
- Gemi Kâbe'yi tavaf etti mi?⁷⁵
- 16. İbnü'l-Cezerî bu risalesinde kendisinin *el-Beyân limuteşâbihi'l-Kur'ân* adında bir kitabından söz eder, ancak muhakkik kitaba ulaşamadığı bilgisini bizimle paylaşır.⁷⁶
- 17. İbnü'l-Cezerî'nin eserini ithaf ettiği İran'daki Kiyân bölgesinin sultanı Rıza Kiyâ⁷⁷ için kullandığı övgü dolu sözlerin (عصره /dönemindeki yöneticilerin âlimi, افضل سلاطين/sultanların en faziletlisi, ايد الله تعالى به الدين/Allah dinini onunla güçlendirdi vb.)⁷⁸ yanı sıra Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i anarken kullandığı ifadeler dikkat çekicidir.⁷⁹ Bu bilgiler değerlendirildiğinde, yaşadığı bölgedeki siyasi otorite ile iyi ilişkiler içinde olduğu düşünülebilir.

SONUÇ

İbnü'l-Cezerî'nin yaklaşık bir tespitle h. 9. asrın başlarında ve elli yaşından sonra⁸⁰ (kitabın 824'te yazıldığı göz önünde bulundurulursa 73 yaşında)⁸¹ yazdığını düşündüğümüz *Kifâyetu'l-Elme'i* adlı tefsir çalışması büyük bir

⁷³ İbnü'l-Cezerî, age., s. 119.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, age., s. 144.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, age., s. 121.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, age., s. 164

⁷⁷ Sultanın soyu Hz. Ali'ye dayandırılmaktadır: حسين كيا بن السيد علي بن السيد احمد بن السيد علي الغزنوي بن محمد بن أبو زيد بن أبو حمد الحسن بن أحمد الأكبر المشهور بالعتيقي الكوكبي بن عيسى الكوفي بن علي بن حسين الأصغر بن الامام علي بن زين العابدين بن الامام الحسين بن الامام علي بن أبي طالب (ع).

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, age., s. 75, 241.

⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, age., s. 239-241.

⁸⁰ Muhakkikin eserin yazılış tarihi hakkında kitabın ithaf edildiği Sultan Rıza Kiyâ'nın babasının vefatı üzerine tahta geçtiği tarih olarak bilinen 799 yılı üzerine yürüttüğü tahminine dayanarak.

⁸¹ Amr Abdü'l-Azîm, *ed-Dib*, Külliyyetu'l-Kur'ani'l-Kerim, İlim ve Kültür Programları Müdürlüğü, El Yazmaları Araştırmacısı, Medine. Üstad: "أكرمني الله بالوقوف على نسخة من كتاب: 'كفاية الألمعي في آية يا أرض ابلعي' للإمام ابن الجزري. ووجدت في آخرها إجازة بخطه" ifadeleriyle İbnü'l-Cezerî'nin el yazısıyla eserin ithaf ve yazılış tarihini gösterir belgeyi paylaşmıştır. <http://up.tafsir.net/do.php?img=290>.

birikimin eseridir. Eser Hûd 11/44. ayet hakkında söylenecek bir söz kalmadığını düşünenlere cevap niteliğindedir. İbnü'l-Cezerî Arap dili konusundaki uzmanlığını açık bir şekilde gözler önüne sermiş, bir ayeti tefsir ederken bir kıssayı bütün yönleriyle ele almıştır. Risalede bir ayet üzerinden Nuh kıssasını işlemesi ve konuyu mukaddime, vecihler ve sonuç yöntemiyle ele alması onun tefsir metodolojisine güzel bir örnektir. Bir ayeti bir kıssanın kimliği kılarak o konuya ışık tutmak zor bir uğraş olmasına rağmen müfessir bunu başarmıştır. Risalesinin sonuç kısmı onun *i'câzu'l-Kur'ân* konusundaki görüşünü ve konumunu açıkça ortaya koyar, bu yönüyle de ciddi bir öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

Kur'an Yolu Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı.

Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire.

Altıkulaç Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, c.20, s. 551-557.

Birişik Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, 2011, c. 40, s. 281-290.

Durmuş İsmail, "Sekkaki", *DİA*, c. 36, s. 332-334.

İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Kifâyetu'l-Elme'î*, Tah. Neşid Hamîd Sa'id âlu Muhammed, Beyrut: Dâru'l-âfâk el-Cerîde.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. 'Umer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Tah. Sâmi Muhammed es-Selâm, Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1997.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tah. Abdullâh Abdulmuhsin et-Turkî, Kâhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasat el-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Dâr-ı Hecr, 2001.

es-Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Tah. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/ 2002.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Amr b. Ahmed, *el-Keşşâf 'an-Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1407.

<http://up.tafsir.net/do.php?img=290>.

“BİR MÜFESSİR OLARAK İBNÜ’L-CEZERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ*

Dr. Sema Çelem ve Arş. Gör. Zakir Aras tarafından hazırlanan “Bir Müfessir Olarak İbnü’l-Cezeri” başlıklı tebliğ -ki bundan sonra yalnızca tebliğ olarak adlandırılacaktır- iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmakta, -akademik çalışmalarda yerleşik teamülün aksine- giriş bölümü içermemektedir. Ancak, “İbnü’l-Cezeri’nin *Kifâyetu’l-Elme’î Fi Âyeti Yâ Erdu’b-Lei*” Risalesi Hakkında Genel Bilgiler” adını taşıyan birinci bölüm, adı ve muhtevâsından da anlaşılacağı üzere Giriş olmaya uygun bir başlıktır. Bu itibarla bu kısım Giriş olarak değerlendirilebilirdi. İbnü’l-Cezeri’nin tefsirciliğinin işlendiği “Kifâyetu’l-Elme’î Üzerinden İbnü’l-Cezeri’nin Tefsirciliği” başlıklı bölüm ise 17 rakamına kadar uzayıp giden maddeler hâlinde ele alınmak yerine o maddeleri içine alacak “Müfessirin Kur’ân Bütünlüğünü Dikkate Alması ve Rivayetlerden Yararlanması, Dil ve Belâgatle İlgili Yönü, Muhtemel Sorulara Cevap Araması, Kur’an’ın İcâzı Meselesine Yaklaşım Biçimi” vb. alt başlıklarda ele alınsa kanaatimizce çalışma daha derli toplu olurdu. Çok iyi bir plana sahip olan eserden de bu konuda yararlanılabilirdi. Ayrıca bu başlık “Kifâyetu’l-Elme’î Üzerinden İbnü’l-Cezeri’nin Tefsirciliği” yerine “Kifâyetu’l-Elme’î Çerçevesinde İbnü’l-Cezeri’nin Tefsirciliği” şeklinde adlandırılrsa bize göre daha isabetli bir tercih olurdu.

Planla ilgili bu mülâhazalardan sonra Tebliğe genel olarak baktığımızda ilk göze çarpan hususlardan biri, ele alınan eserin yazılış gayesi olan Kur’an’ın icâzı ve Hûd suresi 44. ayetin bu bağlamdaki yerinin hak ettiği ölçüde vurgulanmayışı olmaktadır. Tebliğ her ne kadar “Bir Müfessir Olarak İbnü’l-Cezeri” başlığını taşıyor ve bu itibarla müellifin tefsirciliğine odaklanıyorsa da eser icâzla ilgili ve icâz da tefsir ilminin en önemli meselelerinden biri olması haysiyetiyle bu noktaya daha fazla yer ayrılması beklenirdi.

* Necmeddin Erbakan Üniv. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.

Tebliğin ikinci bölümünde, “Müfessir bu eseri hazırlarken selefin metodu-nu kullanmış, ayeti ayet, hadis ve sahabe kavliyle açıklamıştır.” denilmekte ve bununla ilgili örnekler yer verilmektedir.¹ Tebliğde bu hususun ele alınması isabetli ve gerekli ise de eserin mücerret bu tür bilgiler içeriyor oluşundan hareketle değil de bu bilgilere yer veriş ve işleyiş keyfiyeti üzerinden ele alınması daha isabetli olurdu. Çünkü Kur’an’a getirilecek her açıklamanın onun bütünlüğünü dikkate alması ve onun indirildiği peygamberin beyanlarını göz önünde bulundurması, zaten her tefsirde bulunması gereken bir özelliktir. Bu yalnız selefin metodu değil, rivayet veya dirayet olmasına bakılmaksızın her muteber tefsirin takip etmesi gereken bir yoldur. Bu itibarla Tebliğde müellifin ayeti ayetle -daha yaygın ve doğru kullanımıyla Kur’an’ı Kur’an’la- ve sünnetle tefsir edip etmemesinden ziyade bunu nasıl yaptığı, bir ayeti veya konuyu Kur’an bütünlüğü içerisinde ele alıp almadığı, hadisleri yeterince görüp görmediği ve onların sıhhatine dikkat edip etmediği, bunlarla ilgili yaptığı çıkarımlarda isabet edip etmediği vb. üzerinde durulabilirdi. Sahabe kavliyle tefsire gelince; bilindiği üzere sebep-i nüzul, Mekkî-Medenî gibi nüzul ortamıyla ilgili tarihi bilgilerde ve ictihada mesaj olmayan gaybî konularda sahabeden gelen sahih rivayetler ittifakla bağlayıcı, diğerleri ise tercihan bağlayıcıdır. Tabiinden gelen rivayetlerin bağlayıcılığı tartışmalı olmakla birlikte onların ittifak ettikleri görüşlerle Saîd b. Cübeyr ve Hasen el-Basrî gibi tabiîn büyüklerinden gelen rivayetler genellikle makbul görülür. Dolayısıyla tebliğde sahabe ve -yer verilmişse- tabiîn görüşleri de bu açılardan değerlendirmeye tabi tutulabilirdi. Mübelliğler eserde ayet ve rivayetlerden hareketle getirilen açıklamalara dair örnekler vermişler, müellifin hadisçiliğine ve hadisleri kritik edişine değinmişlerse de bu tür verileri böyle bir bakış açısıyla ele alıp bu şekilde bir değerlendirmeye -görebildiğimiz kadarıyla- tabi tutmamışlardır. Eğer bunlar böyle bir bakış açısıyla ele alınsaydı -kanaatimizce- tebliğ daha derli toplu hâle gelecek ve muhtemelen şu hususlara da değinilmiş olacaktı:

1. Müellif, görüşler arasında tercihte bulunurken hadislerin sıhhatini titizlikle dikkate almaktadır. Mesela Nuh kavminin kadınlarının kırk yıl gebe kalmadığıyla ilgili rivayeti, senesinde bizzat kendisinin de bulunduğu sahih olan iki hadis zikrederek reddetmektedir.² Tebliğde de belirtildiği

1 Bk. *Tebliğ*, s. 3.

2 İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmai*, (thk: Neşid Hamîd Saîd Âlî Mahmûd), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 2003, s. 96-97, 101-102.

üzere³ eserin başka yerlerinde de senedi kendisine kadar uzanan hadisler vermesi, müellifin hadis konusundaki titiz tutumunu göstermektedir.⁴

2. Müellif, gök ve yerin cansız oluşlarından dolayı onlara yapılan hitabı mecaza hamleden Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) yaklaşımını⁵ “*Onu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur, fakat siz onların teşbihini anlamazsınız.*”⁶ ayeti ve taşların Hz. Peygamber'in elinde Allah'ı tesbih etmesi gibi hadislerle reddetmektedir.⁷ Hâlbuki her şeyin yaratılış amacına uygun hareket etmesini lisan-ı hâl ile tesbih etmek olarak anlayanlar vardır ve ayette zikredilen tesbih onlar tarafından bu şekilde tevil edilmiştir.⁸ Müellifin delil getirdiği hadisler ise mucizevi bir olaydan bahsettiği için konuya kesin olarak delil olmaz. Yani taşların Hz. Peygamber'in elinde kavlen tesbih etmiş olması her zaman bu şekilde tesbih ettiklerini göstermez. Çünkü o, Hz. Peygamber'in risaletine delalet eden mucizevi bir olaydır. Yeniden vurgulayalım ki, canlı-cansız bütün varlıkların Allah'ı kavlen tesbih ettikleri görüşünün sahih olmadığını ileri sürüyor değiliz; ancak müellifin bu konuda getirdiği delilin diğer görüşü çürütmekte yetersiz olduğunu, bu duruma dikkat çekilmiş olsaydı Tebliğ'in değerinin daha da artmış olacağını belirtmek istiyoruz.

Tebliğde yer yer bazı zühul ve dikkatsizliğe dayalı hatalar olduğu, yanlış çıkarımlar yapıldığı da görülmektedir. Bu çerçeveden olarak;

1. Hz. Nuh'un tufan sonrasında peygamberliğinin umumi, yani bütün insanları kapsadığı belirtildikten sonra tufan öncesiyle ilgili olarak Mâverdî'nin (ö. 450/1058) aksini savunduğu zikredilmektedir.⁹ Hâlbuki müellif bu konuda Mâverdî'nin “hilaf” naklettiğini, yani ihtilaf olduğunu belirttiğini zikretmektedir.¹⁰ Nitekim Mâverdî'nin tefsirine müracaat ettiğimizde bu konuda iki görüş olduğunu, birine göre Hz. Nuh'un bedduasının yalnız kavmine yönelik oluşu sebebiyle risaletinin de

3 Tebliğ, s. 8.

4 Mesela bk. İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmai*, s. 119, 121.

5 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987, s. 418.

6 İsrâ, 17/44.

7 İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmai*, s. 106, 111-113.

8 Bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, I-IV, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407, II, 669; Beydâvî, *Envârû't-Tenzil ve Esrârû't-Tevîl*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., III, 203.

9 Bk. Tebliğ, s. 5.

10 İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmai*, s. 116.

kavmiyle sınırlı olduğu, diğerine göre ise tufanın umumi oluşu sebebiyle risaletinin de umumi olduğu şeklinde sıralandığını görürüz.¹¹ Burada bu münasebetle belirtelim ki, müellifin eseriyle kaynakları arasında yapılacak karşılaştırmalar tebliğde ilmî manada çok büyük değer katabilirdi.

2. Tebliğde, *“De ki: ‘Eğer doğru söylüyorsanız, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben ona uyayım!’”*¹² ayetiyle ilgili olarak *“Tefsir kitaplarında bu iki kitabın Hz. Musa’ya verilen Tevrat ile Hz. Peygamber’e indirilen Kur’an olduğu bilgisi vardır.”* denilmektedir.¹³ Hâlbuki tefsir kitaplarından önce bizzat Kur’an’ın ifadeleriyle kastedilenin Tevrat olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir önceki ayette şöyle buyurulmaktadır: *“Onlara tarafımızdan o hak (peygamber) gelince ‘Musa’ya verilen (mucizeler) gibi ona da verilmeli değil miydi?’ dediler. Peki, daha önce Musa’ya verileni de inkâr etmemişler miydi? ‘Birbirini destekleyen iki sihir’ demişler ve şunu söylemişlerdi: Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz.”*¹⁴ Tefsir kitaplarının yanı sıra ve öncelikle bu ayet referans gösterilse daha isabetli olurdu.
3. Yine tebliğde *“Kur’an’ın icazının şiir ve nesre benzemeyen has bir üslupla inmesi, onun nazmı veya gaybden haber vermesi gibi icâz vecihleriyle ilgili ulema tarafından kabul edilen görüşlerini açıklayan İbnü’l-Cezerî, son olarak bu konudaki tercihini yapmaktadır”* denilmektedir.¹⁵ Hâlbuki müellif bu görüşleri yalnız açıklamakla kalmayıp onların geçersiz olduğunu da belirtiyor, yalnız beşinci sırada zikrettiği cumhurun görüşüyle altıncı sırada zikrettiği Sekkâkî’nin görüşünü muteber buluyor.¹⁶ Buna göre müellifin Kur’an’ın icâzına dair muteber bulduğu görüşler cumhura nispet ettiği *“nazım, üslup, belâgat ve fesahatte Kur’an’ın başka bir söze benzemeyişi”* şeklindeki görüş ile Sekkâkî ve ona tabi olanlara nispet ettiği *“erbâb-ı zevkin hissettiği belagat ve fesahat”* şeklindeki görüştür. Bunlar ve sonrasında zikrettiği kendi görüşü icâzın belagat ve fesahatte olduğu hususunda birleşmektedir. Bunun dışında sarfe, Kur’an üslubu-

11 Bk. Mâverî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (thk. es-Seyyid Abdü'l-Maksûd Abdürrahîm), I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., IV, 131.

12 Kasas, 28/49.

13 Bk. Tebliğ, s. 6.

14 Kasas, 28/48.

15 Bk. Tebliğ, s. 7.

16 Bk. İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmai*, s. 217-221.

nun şiir ve hitabe üsluplarından farklı oluşu, gaybi haberler içermesi ve çelişkiden uzak olması gibi görüşler müellife göre muteber değildir.¹⁷ Tebliğde bunlar içerisinde yalnız sarfe üzerinde durulmuş,¹⁸ diğerlerine değinilmemiş; dolayısıyla sanki diğer görüşler de müellifin nezdinde makbulmüş gibi bir intiba oluşmasına yol açılmıştır. Hâlbuki esere konu olan ayet icâz açısından ele alındığına göre -bizce- bu nokta üzerinde daha fazla durulmalı, müellifçe itibar edilmeyen görüşler tek tek ele alınarak müellifin kanaatinin isabetli olup olmadığı irdelenmeliydi.

4. Eserde Hz. Ali'den yapılan ve "İman eden ve soylarını da iman konusunda kendilerine tabi kıldığımız kimseler" anlamına gelecek şekilde Nâfi ve İbn Âmir tarafından ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَتْبَعْنَاهُمْ آمَنُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ sona eren bir rivayete²⁰ müteallik olarak mübelliğler, "İbnü'l-Cezerî klasik tefsirlerin çoğunda (Taberî, Sa'lebi, İbn A'îyye, Râzî vb.) yaygın olarak ele alınan kıraat farklılıklarına yer vermiştir" çıkarımında bulunuyorlar.²¹ Hâlbuki İbnü'l-Cezerî, İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'nin (ö. 381/991) yedi kıraate ilave ettiği üç kıraatin İslâm dünyasında yaygınlaşmasını sağlayan büyük bir kıraat otoritesi olarak kıraat konusunda adı geçen müfessirlerden önce Ebûbekir b. Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbüs-Seb'i* gibi kaynaklara ve şifahen kıraat okuduğu hocalarına dayanıyor olmalıdır. Buna rağmen bu durumdan sarf-ı nazar ederek -mübelliğlerin belirttiği gibi- İbnü'l-Cezerî'nin bu konuda adı geçen tefsirlerden faydalandığını kabul etsek bile o, referans gösterilen yerde kıraat farklılıklarına hiç değinmemektedir. Bilakis zikrettiği bir rivayette yer alan ayeti o rivayette verildiği kıraate göre aktarmakla yetinmekte, sonunda bu kıraatin kimin kıraati olduğuna işaret dahi etmemektedir. Bu durumda onun, burada zikri geçen müfessirlerin eserlerinde zikredilen yaygın kıraat farklılıklarına yer verdiği hükmünün nereden çıkarıldığı cevapsız kalmaktadır? Görüldüğü kadarıyla söz konusu tefsirlerle İbnü'l-Cezerî'nin eseri arasında bir mukayese yapılmış değildir. Faraza böyle bir mukayese yapıldı da bu hüküm onun üzerine verildiyse en azından dipnotta bu mukayesenin yapıldığını gösteren birkaç referans olmalıydı.

¹⁷ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetül-Elmai*, s. 217-219.

¹⁸ Bk. Tebliğ, s. 7.

¹⁹ Tûr, 52/21.

²⁰ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetül-Elmai*, s. 102-103.

²¹ Tebliğ, s. 7.

5. Müellifin başkalarından aktardığı bazı görüşlerin Tebliğ'de müellife nispet edildiği ve ona aitmiş gibi değerlendirmeler yapıldığı da görülmektedir. Mesela müellifin Sekkâkî'den aktardığı -izafetle kesreli olarak- يا أرض denilmemesinin gerekçesiyle ilgili açıklamalar müellife ait sanılıp o zan üzerinden değerlendirme yapılmış ve “arza önem vermemek” anlamındaki “tehâvün” kelimesi de “ihmal” şeklinde karşılanmıştır.²²
6. Eserin ithaf edildiği İran'ın Kiylân bölgesi sultanı Rızâkiyâ'nın Tebliğ'de Türk olduğu belirtilmektedir.²³ Müellifin tefsirciliğiyle ilgili başlık altında yer alan bu bilginin tefsir ve tefsir etme eylemiyle ilgisi bir tarafa bırakılsa bile bu bilginin bir kaynağı bulunmamaktadır. Bilakis müellif kendisi, Sultan Rızâkiyâ'nın Ehl-i beyt'ten olduğunu belirtmektedir.²⁴ Ehl-i beyt'ten olması aslen Arap olmasını gerektiriyor olunca sonradan Türkleşmiş olduğunu mu düşünmek gerekmektedir? Eğer böyle ise bu bilginin kaynağı sorusu yine gündeme gelmektedir.

Son olarak İbnü'l-Cezerî'nin tefsirci yönünün ele alındığı bir tebliğde müellifin Kur'an'ın sıfatı hakkındaki bir hadisten bahsederken, “Bu konuda, yazdığımız tefsirin başında konuşmuştuk.” وتكلمنا عليه في أول ما كتبنا من التفسير şeklinde söz ettiği eserin²⁵ *Beyânu Mütешâbihî'l-Kur'ân bi-mâ Terake'l-Mülhide fi Dalâlihî Hayrân* ve *Fedâilü'l-Kur'ân* gibi Kur'an'a dair eserlerinden²⁶ biri mi yoksa doğrudan Kur'an tefsirine dair bir eser mi olduğunun sorgulanması beklenirdi.

Başta bu Sempozyum'un, sonra iki değerli akademisyenin emeği bulunan bu Tebliğ'in ve nacizane ona yönelik beyan ettiğim bu mülahaza ve tekliflerimin İbnü'l-Cezerî'yi daha iyi anlamamıza vesile olması ümidiyle hazırunu saygı ve hürmetle selamlarım.

²² Krş. Tebliğ, s. 7; İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmaî*, s. 85.

²³ Tebliğ, s. 10.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmaî*, s. 75, 241.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmaî*, s. 73.

²⁶ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Kifâyetü'l-Elmaî* (muhakkikin girişi), s. 37.

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN GÂYETÜ'N-NİHÂYE FÎ TABAKÂTÎ'L-KURRÂ ADLI ESERİNİN TABAKÂTÜ'L-KURRÂ LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ

Doç. Dr. Ali ÖGE*
Arş. Gör. Hatice TEKİN**

GİRİŞ

Müslüman âlimler öğrendikleri ilmi yaşamak-üretmek ve aktarmanın yanı sıra, ilmi aldıkları şahısların kaydına önem vermişlerdir. Onların isimlerini, künyelerini, doğum ve vefat tarihlerini, yaşadıkları zamanı ve zümreyi, adalet ve zabt yönünden konumlarını gibi bilgileri, daha önce herhangi bir gelenekte olmayan şekilde kayıt altına almışlar ve bir tabakat edebiyatı oluşturmuşlardır. İcâzet uygulamasında aidiyet belirlemesi yapmak şeklinde de bir başka şekilde görülen bu uygulamayla İslam âlimleri ilim dünyasına çok büyük katkıda bulunarak akademik hafızayı korumayı ve canlı tutmayı başarmışlardır.

Sözlük anlamı olarak “طبق” kelimesi örten, kaplayan, birbirinin üzerini örten veya birbirine eşit olan anlamlarına gelir. “أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ”¹ ayet-i kerimesinde aynı kelime kökü kullanılmış ve “طِبَاقًا” kelimesiyle birlikte ayetin açıklaması “Gökler birbiri üzerine derece derece yaratılmıştır, her bir derece bir sınıf ve bir katmandır, birbirinin üzerini örten sema katmanı” şeklinde yapılmıştır. “الطَّبَقُ” kelimesi kendileri gibi bir topluluğa muadil olan insan topluluğu için de kullanılmıştır.² Bununla birlikte “طبق” kelimesi “Tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş.” deyişindeki kullanımla

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı.

** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı.

1 Nûh, 71/15.

2 İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Darü Sadır, Beyrut, c. 10, s. 209-2015, “طبق” maddesi.

kapak, örtü anlamında kullanılmış, “طبقة” şeklinde isim olduğunda “tâife”, sınıf anlamına gelmiştir. Birbirlerinden sonra gelip geçen, birbirlerinden farklı derecedeki insan toplulukları için kullanılmıştır.³ İstilahta ise çeşitli meslek sahiplerinin, âlim ve şairlerin, sanatkarların hayatını anlatan kitaplar olarak tanınırlar.⁴

Genel olarak ilimler tarihi birikiminde, yıl esasına göre düzenlenmiş biyografi türü eserler İslami tabakat geleneğinden önce var olsa da şahısları yaşadıkları zaman, mekân, kabile, uzmanı olduğu ilim dalına göre gruplandırmak Müslümanlara özgü bir türdür. Hollandalı şarkiyatçı Rosenthal, Müslümanlara özgü bu tabakalandırma yönteminin tamamen dış etkenlerden uzak olarak ilk dönemlerde Müslümanların “Resulullah’ın ashâbı, tabiîn...” şeklinde katagorize edilmesine dayandığını belirtir.⁵

Resulullah Aleyhisselam’ın vefatından sonra genişlemeye devam eden İslam coğrafyasında, tabii olarak Müslüman toplum yapısı da değişmiş, birbirlerinden Resulullah’ın hadislerini nakleden insanlar naklettiğini kimden aldığını sorma ihtiyacı hissetmiştir. Bu uygulama rivayet disiplini beraberrinde getirmiş ve özellikle hadis ilminde cerh ve ta’dil ilminin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

“Tabakat” adıyla bilinen en eski kaynağın Muâfâ b. İmrân el-Mevsilî (ö. 185/801 veya 186/803)’ye nispet edilen *Tabakatü'l-Muhaddisîn* olması, bilinen ilk tabakat kitabının bir muhaddis tarafından kaleme alındığını ve bundaki amacın da râvi tenkidi olduğu düşüncesini pekiştirmektedir. İbn Sa’d’ın (ö. 230/844) *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* isimli eseri de tabakat kitaplarının ilki ve zamanımıza intikal edenlerin en eskisi olarak kabul edilir.⁶

Kıraat âlimlerinin biyografilerini içeren ve telifi tabakâtü'l-müfessirînlerden önceye dayanan tabakâtü'l-kurrâ muhtevalı ilk eserin müellifiyle

3 Zemahşeri, *Esasü'l-Belağa*, (tah. Muhammed Basil), Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998/1419, c.1, s. 594- 595, “طبقي” maddesi.

4 Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (redaksiyon- etimoloji, Prof. Dr. Ahmet Topaloğlu) Kubbealtı Lugati, İstanbul 2011, c. 3, s. 3018, tabakat maddesi.

5 Aşıkkutlu, Emin, “Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007/1, sy. 32, s. 5-18, Rosenthal, Franz, *İlmüt-Tarih İnde'l-Müslimin*, Beyrut, 1983, s. 133-134'den atıfla.

6 Kaya, Mesut, “Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, yıl 2014, sy. 31, s. 33-65; Fayda, Mustafa, *İbn Sa'd*, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/İbn Sad> (23.07.2018).

ilgili çeşitli görüşler vardır. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Halîfe b. Hayyât'a (ö. 240/854) *Kitâbü Tabakâti'l-Kurrâ'* adlı bir eser nispet etmiş, bazı çalışmalarda bu kitap en eski tabakâtü'l-kurrâ eseri diye zikredilmiştir. İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'ye (ö. 381/991) ait -hakkında bilgi bulunmayan- *Tabakâti'l-Kurrâ'* da bu alanın ilk örnekleri arasında sayılır.⁷ Günümüze ulaşmamış bir eser de Ebû'l-Âla Hasen b. Ahmed el-Hemedânî'nin (ö. 569/1173) *Kitâbü'l-İntisâr fi Marifeti Kurrai'l-Müdüni ve'l-Emsâr* isimli eseridir. İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Hemedânî'ye ait bu eserin Cengiz Han istilalarında yitip gittiğini tahmin eder ve kendisinin ne bu eserden bir yaprak gördüğünü ne de bu eseri gören birini gördüğünü belirtir.⁸ Ebû Amr Osman ed-Dânî'ye (ö. 444/1052) ait *Tabakâti'l-Kurrâ' ve'l-Mukri'in* isimli eser de günümüze ulaşmamıştır. Fakat *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ'*nın mukaddimesinde İbnü'l-Cezerî'nin, “Dânî'nin ve Zehebî'nin *Tabakâti'l-Kurrâ'*larını bu kitapta topladım ve bir o kadarını da ilave ettim.” ifadesi, kıraat ilminin temel başvuru kaynaklarının bu şekilde intikalinin sağlanmış olması açısından sevindiricidir.

Biz bu çalışmamızda İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ'* isimli eserinin incelemesini sunacağız. Bununla birlikte Tabakâtü'l-Kurrâ türünde günümüze ulaşmış diğer kapsamlı eser olan Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1347)'nin *Ma'rifetü'l-Kurrâ'il-Kibar Ale't-Tabakâti ve'l-Asâr* isimli eserinin de özelliklerinden bahsetmek Cezerî'nin telifine kaynaklık etmesi sebebiyle yerinde olacaktır.

Zehebî ve Ma'rifetü'l-Kurrâ'il-Kibar Ale't-Tabakâti ve'l-Asâr

Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Şemseddin Ebû Abdillâh et-Türkmânî ed-Dımaşkî ez-Zehebî *Marifetü'l-Kurrâ'*da bir şahsın vefat tarihini 673/1274 Rebiülâhir olarak verirken kendinin de bu yılda doğduğunu belirtir. Zehebî, on sekiz yaşında hadis tahsiline yönelmiş, Dımaşk'ta Ömer b. el-Kavvâs ve Ahmed İbn Hibetullah b. Askir gibi hocalardan hadis ilmini almıştır. Şeyhü'l-kurrâ Cemlüddin Ebû İshak el-Fazlı'den

7 Birışık, Abdulhamit, “TABAKAT”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tabakat#2-tefsir> (22.07.2018).

8 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, (tah. Ebû İbrahim Ömer b. Abdullâh), Daru'l-Lü'lüe, 2017/1438, Kahire, Birinci baskı, c.1, s. 554-556; Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, (tah. Ömer Abdusselam Tedmuri), Daru'l-Kütübü'l-Arabi, 561-570 seneleri, s. 334-339'da eserin adı *Ma'rifetü'l-Kurrâ'* ve 20 cilt hacminde, Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zûnun, Daru İhyai't-Türasî'l-Arabî, c. 2, s. 1106'da Hemedânî'ye ait eserin adı *Tabakâti'l-Kurrâ'* ve 20 cilt hacminde olarak zikredilmiştir.

(ö. 692/1292) kıraat okumuş, fakat hocasının vefat etmesiyle bu ilmi Şemseddin Ebû Abdullah ed-Dimyâtî (ö. 693/1293) ile tamamlamıştır. Ebû Abdullah b. Cibrîl el-Mısırî'den Dâni'nin *et-Teyisîr*'ini, Kâsım b. Firruh eş-Şâtibî'nin (ö. 590/1193) *Hırzül-emânî* ve *Vechû't-Tehânî* adlı eserlerini esas alıp yedi kıraate göre bir hatim okumuş, İskenderiye'de Sadreddin Ebu'l-Kâsım es-Suhnûn'a (ö. 695/1295) İmam Nafi'nin Verş rivayetini ve İmam Asım'ın Hafs rivayetini cem usulüyle on bir günde hatmetmiştir. İbnü'l-Cezerî, Zehebî'nin istifade ettiği hoca sayısının bini bulduğunu belirtir. Zehebî kıraat ilmi tahsiline yıllarını vermesine rağmen kıraat tedrisiyle meşgul olmamış, hadis, ensab ve rical ilimleriyle daha fazla meşgul olmuş ve bu alanlarda telifatını meydana getirmiştir. İbnü'l-Cezerî kıraat okumayı Zehebî'de tamamlayan kimseyi duymadığını, yalnızca Şihâb Ahmed b. İbrahim el-Menbicî'nin Ebû Amr kıraatıyla Kur'an'ın tamamını, cem' usulüyle de sadece Bakara suresini Zehebî'den okuduğunu, bunun dışında İbrâhim b. Ahmed eş-Şâmî ve Ahmed b. el-Lebbân'ın kendisinden bazı kıraat vecihleri rivayet ettiğini, Yahyâ b. Ebû Bekir el-Bûnî'nin de Zehebî'den *Şâtıbiyye (Hırzül-emânî)*'yi dinlediğini belirtir. Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1369), asrının muhaddisi, cerh ve tadil ilminde imam hocası Zehebî'nin vefatından kısa bir süre evvel görme yetisini kaybettiğini, hicri 3 Zilkâde 748/1347 Pazartesi gecesi Dımaşk'ta Ümmü Salih Medresesi'nde vefat ettiğini ve cenaze namazında bizzat bulunduğunu ifade etmiştir.

Zehebî'nin telif, ihtisar ve tahrir türünde 300'e yakın eserinin bulunduğu bilinmektedir. Bunların başlıcaları: *Tarihu'l-İslam*, *Düvelül-İslam*, *Siyer'ü A'la-mi'n-Nübelâ*, *Mucemüş-Şüyuh*, *El-İber fi haberi Men Gaber*, *Tabakâtül-Huffâz*, *Tabakâtül-Kurrâ'* (*Ma'rifetül-Kurrâ'*), *Muhtasarül-Müstedrek*, *el-Mühezzeb fi İhtisari's-Süneni'l-Kebîr*.⁹

Ma'rifetül-Kurrâ', İmam Zehebî'nin yazımını 730 (1330) yılında tamamladığı, İslami telif geleneğine özgü bir tür olan tabakat edebiyatında, tabakâtül-kurrâ' ayırıcı özelliğiyle günümüze ulaşmış ilk örnek olması ve kendisinden sonra bu alandaki en kapsamlı eser olan İbnü'l-Cezerî'nin

9 Zehebî, *Ma'rifetül-Kurrâi'l-Kibâr*, (tah. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995, İstanbul, 1. baskı, c. 3, s. 1358, 1372, 1374, 1401, 1407; es-Sübkî, Tâcüddîn, *Tabakâtüş-Şafiyyeti'l-Kübrâ*, Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, c. 9, s. 100-106; es-Süyûtî, Celâlüddîn, *Zeylû Tezkireti'l-Huffâzli'z-Zehebî*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1956, Beyrut, s. 347-349; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetün-Nihâye*, c.3, s. 174, 175; Altıkulaç, Tayyar, "ZEHEBÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/zehebi> (24.07.2018).

Gâyetü'n-Nihâye'sine kaynaklık etmesi bakımından önemlidir. Zehebî diğer eserlerinde bu kitabından söz ederken onu *Tabakâtü'l-Kurrâ* adıyla anmaktadır. Müellifin kontrolünden geçmiş nüshaların kapağında ise eserin adı *Ma'rifetü'l-Kurrâ'il-Kibâr Ale't-Tabakât ve'l-A'sâr* olarak kayıtlıdır.

Dr. Tayyar Altıkulaç tarafından eserin son yapılan neşrinde muhakkik, eserin dört nüshasına (Millet, Köprülü, Paris, Berlin nüshaları) ulaştığını ve Millet nüshasının müellifin esere yaptığı en son ilaveleri ve değişiklikleri ihtiva ettiğini belirtmiştir. Fakat eseri tahkik etmeye karar verdiğinde eserin önce 1969 yılında Kahire'de, Paris, Berlin, Millet ve Köprülü nüshaları görülmeden büyük eksikliklerle neşredildiğini daha sonra da eserin üç kişilik heyet (Beşşar Avvad Ma'ruf, Şuayb el-Arnaût ve Salih Mehdi Abbas) tarafından Paris, Millet ve Köprülü nüshaları görülmeden yeniden tahkik edilip neşredildiğini (Beyrut 1984) tespit etmiştir. Fakat bu çalışmada da müellifin sonradan ilave ettiği 500'e yakın biyografi eksiktir. Hâl böyle olunca muhakkik Altıkulaç, İstanbul Millet Kütüphanesi'ndeki en genişletilmiş metne sahip olan nüshayı esas almış, sabık muhakkiklerin eksikliklerinden berî olarak eseri neşre hazırlamıştır.

Zehebî eserinin mukaddimesinde kurrânın meşhurları ve önde gelenlerini, isnadı ve kıraat ilminde itkanı olanları tabakalara göre tasnif ettiğini belirtir. Müellif Hz. Osman'dan başlayarak kendi asrına kadar olan toplam 1241 kurrânın biyografisine yer vermiş, eseri zeylindeki ilave bir tabakayla toplam 18 tabaka hâlinde tasnif etmiştir. Müellifin eserinde dikkat çeken bir takım temel prensipleri vardır. Eserde beldelelerinde şöhret bulmuş kurrâ-i kibara yer verilmiş, yer yer ihlal edilmiş olsa da öğrenci yetiştirmiş şahısların biyografileri kayıt altına alınmıştır. Müellifin eserde dikkat ettiği bir diğer prensip de konu dışına çıkmamak adına ricalin Kur'an-ı Kerim tedrisi temelli biyografisine yer vermektir. Mezkûr ricalin diğer ilimlerle olan münasebetleriyle ilgili tafsilata girilmez, fakat bu durumun da zaman zaman ihlal edildiği ve kişilerin bazen hatıralarına, şiirlerine ve sözlerine yer verildiği görülür. Eserin ilk tabakası Hz. Osman ile başlar, okuyuşlarını Hz. Peygamber Aleyhisselam'a arz etmiş 7 sahabenin biyografileri ile devam eder. İkinci tabakada, bir önceki tabakadaki ashaba kıraat arz etmiş veya onlardan ders almış 15 şahsın biyografisine yer verilir. Eserin üçüncü ve dördüncü ve beşinci tabakalarında diğer şahıslarla beraber kırâat-i aşere imamlarının biyografileri görülür. Hicri ikinci ve üçüncü asırlarda vefat edenleri kapsayan altıncı, yedinci ve sekizinci tabakalarda diğer şahıslarla beraber kırâat-i

aşere imamlarının râvileri ve tarikler yer alır. Böylelikle müellif yaşadığı asra kadar 17 tabaka hâlinde meşhur kârîlerin biyografilerini aktarmıştır. On sekizinci tabaka müellifin 11 ve Afifüddin el-Matarî'nin (ö. 765/1363) 14 biyografilik zeyillerinden oluşur. Eser, kıraat ilmi ile ilgilenen herkes için temel başvuru kitabı konumundadır. *Ma'rifetü'l-Kurrâ*'dan önce kıraat ricaliyle ilgili yazılmış biyografik eserlerin günümüze ulaşmaması, eserin önemini bir kez daha arttırır.

Müellif ömrünün son demlerine kadar eserin genişletilmesi için çalışmalarını sürdürmüştür. İstanbul Millet Kütüphanesi nüshasındaki bilgide, kitabın genişletilmiş şeklinin 730/1330 yılında bittiği ifade edilmişse de, esere yapılan küçük ilaveler -Ebû Abdullah b. es-Serrâc'ın biyografisinin sonundaki Şaban 747 tarihli vefat kaydı- müellifin vefatından yaklaşık bir yıl öncesine kadar eseri genişletmeye devam ettiğini gösterir. Eserin son tahkikinde esas alınan İstanbul Millet Kütüphanesi nüshasında dokuz adet biyografinin mükerrer olduğu ve biyografilerdeki bilgi farklılıklarından bunların farklı zamanlarda yazılmış olabileceği tespit edilmiştir.¹⁰

İbnü'l-Cezerî ve Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâtî'l-Kurrâ'

Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf b. El-Cezerî, 25 Ramazan Cumartesi gecesı 751/1350 yılında Dımaşk'ta doğmuş, 764 yılında Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir. Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Sellâr, Ahmed b. İbrahim b. Tahhân ve Ahmed b. Receb'den ifrad metoduyla, İbrahim el-Hamevî'den cem' metoduyla kıraat-i seba'yı okumuş, Mısır'da cem' metoduyla Ebû Bekir İbnü'l-Cündî'den kıraat okumuştur. Nahl suresinin 90. ayetine geldiklerinde hocasının vefatı üzerine yarım kalan hatmini Ebû Abdullah Muhammed Muhammed b. es-Sâîğ ve Ebû Muhammed Abdurrahman b. el-Bağdadî'de tamamlamıştır. Ayrıca İbnü's-Sâîğ'e on kıraati, Abdurrahman b. el-Bağdadî'ye on kıraati ve ilaveten İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan Basrî kıraatlerini okudu. Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde yıllarca kıraat okuttu. Hocası Ebû Muhammed Abdülvehhab b. es-Sellâr'ın vefatından sonra kendisine Ümmü Salih Türbesi'nde reîsülkurrâlık görevi verildi. Kendisinden kıraatleri okuyanların sayısı oldukça fazladır.

798/1395 yılında Mısır'da bir takım idari sorunlar neticesinde malına el konulması suretiyle zulme uğrayınca adil hükümdar Yıldırım Bayezid

¹⁰ Birişik, Abdulhamit, "Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibar 'ale't-tabakative'l-a'sar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1997, sy. 1, s.213-216; Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, muhakkikin girişi.

hâkimiyetindeki Anadolu'ya, önce Antakya'ya ardından Bursa şehrine geçti ve bu şehirlerde de kıraat öğretimine devam etti. Yıldırım Bayezid ile birlikte Ankara Savaşı'na katıldı ve burada Emir Timur'a esir düştü. Cezerî'nin şöhretinden haberdar olan Timur onu beraberinde Maverâünnehir'e, Keş şehrine götürdü. Cezerî Keş'de ve Semerkand'da kıraat okutmaya devam etti. Emir Timur'un ölümünün ardından Cezerî şehirden ayrıldı; Horasan'a, Herat'a, İsfahan'a ve 808 yılında Şiraz'a yolculuk etti ve buralarda da kıraat talimine devam etti. *Gâyetü'n-Nihâye*'ye Cezerî'nin biyografisini ilave eden öğrencisi, hocasının 833/1429 yılında Şiraz şehrinde vefat ettiğini ve kendi yaptırdığı Darü'l-Kur'an'a defnedildiğini kaydetmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin başlıca eserleri; *en-Neşr fî Kıraati Aşr* ve muhtasarı *Takribü'n-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr*, *ed-Dürre*, *Tahbîrû't-Teysîr*, *Mukaddime-tül-Cezeriyye*, *et-Temhîd fî İlmi't-Tevîd*, *Müncidül-Mukrin ve Mürşidül-Talibîn*, *en-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrai'l-Kübra* ve muhtasarı *Gâyetü'n-Nihâye*. İbnü'l-Cezerî'nin seksen yedi eserini ve bu eserler hakkında bilgiyi içeren bir çalışma hazırlanmıştır.¹¹

Gâyetü'n-Nihâye, Kâtip Çelebi'nin de belirttiği üzere alanının en şümüllü örneğidir. İbnü'l-Cezerî eserinin mukaddimesinde bu kitabın daha önce telif ettiği -günümüze ulaşp ulaşmadığı bilinmeyen- *Nihâyetü'd-Dirayât fî Esmâi Ricali'l-Kıraât* isimli *Tabakâti'l-Kurrai'l-Kebîr* olarak zikrettiği eserinin muhtasarı olduğunu, *Nihâyetü'd-Diraye*'de Ebû Amred-Dâni'nin *Tabakâti'l-Kurra' ve'l-Mukri'in* ve Ebû Abdullah ez-Zehebî'nin *Tabakâti'l-Kurra'* isimli eserlerini derlediğini ve bir o kadarını da kendisinin ilave ettiğini belirtmiştir. *Gâyetü'n-Nihâye*'nin ismi, eserin mukaddimesinde ve *Keşfü'z-Zünun*'da *Gâyetü'n-Nihâye* olarak, *Hediyetü'l-Arifin*'de *Gâyetü'n-Nihâye fî Esmâi Ricali'l-Kirae* olarak, Bergstrasser neşrinde "*Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurra'*" olarak ve bizim çalışmamızda esas aldığımız Ebû İbrahim Amr b. Abdullah tarafından yapılan son tahkikli neşirde ise *Gâyetü'n-Nihâye fî Esmâi Ricali'l-Kıraât Üli'r-Rivâye* olarak kaydedilmiştir.¹²

11 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c.3, s. 608-613; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, c. 2, s.187-188; el-Hafız, Muhammed Mutî, *İmam Şemsüddin İbnü'l-Cezerî ve Eserleri*, 1994, s. 4-51.

12 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c.1, s. 72 müellifin mukaddimesi; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. 2, s. 1105; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, c. 2, s.187-188; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurra'*, G. Bergstraesser neşri, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006, Beyrut. Bu çalışmada *Gâyetü'n-Nihâye*'nin Ebû İbrahim Ömer b. Abdullah tarafından yapılmış 2017 tarihli neşri ile eserin G. Bergstraesser neşrinden faydalanılmıştır.

Müellif, Resulullah Aleyhisselam döneminden yaşadığı asra kadar kıraat ricalinin biyografilerini alfabetik isim sırası ile ele almıştır. Bununla birlikte neşirlerde görülen biyografilerin numaralandırılması muhakkiklere aittir. Her harfin bitiminde alfabetik düzenden ayrı olarak bölümde geçen kişilerin meşhur olmuş künye ve lakapları da verilmiş ve tam isminin ve künyesinin olduğu ilgili harfe, muhakkik tarafından da ilgili numaraya yönlendirilmiştir. Mesela dâl harfi bâbının bitiminde “nisbeler ve lakablar” başlığı altında verilen Dârekutnî (ö. 385/995) nisbesinin yanına Ali b. Ömer ismi de yazılmış ve ayn harfi bâbına yönlendirme yapılmıştır. Eserin son tahkikli neşri 3955 biyografiyi muhtevidir.

Müellif eserde biyografisi geçen isimlerin zikredildiği diğer meşhur kıraat kitaplarına birer rumuz vererek bu durumu eserin mukaddimesinde belirtmiştir. Müellifin bu tutumu intihalden uzak ahlaki bir duruşu yansıtmaları bakımından oldukça önemli ve değerlidir. Buna göre, şahıs müellifin eseri *en-Neşr*'de geçiyorsa “ن”, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teyşir*'inde geçiyorsa “ت” yine Dânî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ında geçiyorsa “ج”, Hüzeli (ö. 465/1072)'nin *el-Kâmil*'inde geçiyorsa “ك”, Sibtü'l-Hayyât (ö. 541/1146)'ın *el-Mübhi'*inde ise “مب”, İbn Sivâr (ö. 496/1102)'ın *el-Müstenir*'inde ise “س”, Kalânisi (ö. 521/1127)'nin *el-Kifâyetü'l-Kübrâ*'sında ise “ف”, Ebü'l Âlâ el-Hemedânî (ö. 569/1173)'nin *Gâyetü'l-İhtisâr*'ında ise “غا” rumuzları, eğer şahıs bütün bu eserlerde geçiyor ise o zaman da “ع” rumuzu şahsın isminin başına konularak bu durum belirtilmiştir. Müellif mukaddimesinde belirtmemiş fakat Ebû Ali el-Malikî (ö. 438/1046)'nin *er-Ravzâ* 'sını da “ض” harfi ile göstermiştir.

İbnü'l-Cezerî, eserin bitiminde eserin aslı olan *Nihâyetü'd-Diraye*'yi yazmaya 772/1370 yılında başladığını, 16 Cemâziyelâhir Pazar günü 774/1372 yılında bitirdiğini, muhtasarı olan *Gâyetü'n-Nihâye*'yi de 783/1381 yılında yazmaya başladığını 16 Ramazan 795/1392 yılında bitirdiğini belirten ferağ kaydı ile beraber semâ, icâzet ve mukabele kayıtlarını da bizzat belirtmiştir. Müellif eseri 795 yılında bitirdiğini belirtse de bu tarihten sonra müellifin kızı Selma tarafından Ahmed b. Muhammed el-Eşari (ö. 828/1424) biyografisi ve müellifin öğrencileri tarafından da müellifin kendi biyografisi eklenmek suretiyle ilaveler yapılmıştır.¹³

13 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c.1, s. 72 müellifin mukaddimesi ve neşreden giriş.

Gâyetü'n-Nihâye'yi ilk olarak Alman şarkiyatçı Gotthelf Bergstrasser (ö. 1933) tahkike başlamış, muhakkikin çalışma tamamlanamadan ölümü üzerine eseri Otto Pretzl (ö. 1941) neşretmiştir. Bu çalışma dört nüshaya ulaşılmadan hazırlanması sebebiyle tenkid edilmiştir. Eseri ikinci kez Cemâ-lüddîn Muhammed Şeref ve Mecdi Feth Seyyid üç cilt olarak tahkik etmiş ve Mısır'da basılmıştır. Bu çalışmada da daha önce yapılan Bergstrasser neşrinden nakiller bulunduğu için, bazı yerlerde eksiklik ve yanlışlıklar bulunmaktadır. Eser son olarak Ebû İbrahim Amr b. Abdullah tarafından hazırlanan özenli bir tahkikli neşir çalışmasının ürünü olarak 2017 yılında Kahire'de basılmıştır. Bu basımda Bergstrasser neşrinde ulaşılmayan nüshalara ulaşılmış, biri müellif hattıyla yazılmış olmak üzere yedi nüsha ile karşılaştırma yapılmış, ayrıca metinde geçen şahısların biyografisinin bulunduğu diğer eserler de açıklayıcı dipnotlarla bildirilmiştir.¹⁴

Eserin yazma nüshaları şunlardır: Birinci nüsha müellif nüshası, Medine'de Mahmudiye Medresesi Kütüphanesi'nde (nr. 2559) kayıtlı, 305 varaklık nüshadır. Başında müellifin ferağ kaydı ve eserin iki cilt olduğu bilgisi bulunan bu nüshanın Alemüddin es-Sehâvî (ö. 643/1245) ile biten birinci cildine ulaşılmıştır. İkinci nüsha İstanbul Mekteb-i Umumî (Beyazıt Devlet Kütüphanesi)'de kayıtlı Bergstrasser'in çalışmasında esas aldığı, müellife okunmuş 386 varaklık tam bir nüshadır (nr. 234). Üçüncü nüsha 1146 yılında İstanbul'da Çivizade Medresesi'nde müellife okunduğuna dair kayıt bulunan 624 varaklık tam bir nüshadır. Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye'dedir. Dördüncü nüsha İstanbul Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan 552 varaklık tam bir nüshadır (nr.85). Beşinci nüsha Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de bulunan 301 varaklık, Bergstraesser neşrinde esas alınan üç nüshadan biridir (nr. 1616). Altıncı nüsha Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye'de bulunan, 290 varaklık, Bergstraesser neşrinde esas alınan üç nüshadan biridir (nr. 1647). Yedinci nüsha Hindistan Haydarâbad'da bulunun Âsafîyye Kütüphanesi'nde kayıtlı başında ve sonunda noksanlıklar bulunan nüshadır (nr.333). Sekizinci nüsha ise Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı 164 varaklık nüshadır (nr. 7466).¹⁵

14 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c.1, neşredenin girişi.

15 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c.1, neşredenin girişi; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâtî'l-Kurra*, G. Bergstraesser neşri, c.1, neşredenin girişi.

Gâyetü'n-Nihâye'de Zehebî tabakatından farklı olarak kıraat ilmiyle sınırlı tutulmaya çalışılmış bir çalışma karşımıza çıkar. Müellif biyografisini naklettiği kişinin isim, künye ve nisbe bilgilerinden sonra doğum ve vefat tarihlerinden başka sadece kıraat ilminde hocaları ve talebeleri hakkında bilgi vermiş, şahsın sadece kıraat ilmi ile olan alakasını zikretmiş, diğer ilimlerle olan münasebetine değinmemiştir. Nispeten meşhur kâîlerde ise tabii olarak bir miktar ayrıntı bilgi verdiği, bazen de şüirlerinden örnekler naklettiği görülür. Zehebî'nin tabakatında ise verilen biyografilerde kıraat ilmi ile alakasının yanı sıra müellifin hadis ilminde otorite olmasının etkisiyle, özellikle hadis ilminde şahısların isnadını ve konumlarını da zikrettiği görülür.

Müellif sehven tekrarın yanında, şahsın bazen kendi nisbesiyle, bazen babasının bazen de dedesinin nisbesiyle anılması sebebiyle, bir şahsı birden fazla yerde geçirmiştir. 96 biyografide bu durum karşımıza çıkar. Bunun dışında İbnü'l-Cezerî'nin Zehebî'nin tabakatında olanı derlediğini söylemesine rağmen bazı biyografilerin -42 kârî- *Gâyetü'n-Nihâye*'de eksik olduğu görülür. Bunun nedeni Zehebî'nin ömrünün sonuna kadar esere ilaveler yapması, Cezerî'nin elinde bulunan Zehebî tabakatında da bu son eklenenlerin bulunmaması olabilir.¹⁶

Zehebî eserinin mukaddimesinde beldelerinde şöhret bulmuş kurrânın biyografilerini yazdığını belirtmiştir. Cezerî'de ise böyle bir şart yoktur. Meşhur olan şahısların meşhur olduklarını belirtmekle birlikte bazı şahısların sadece kıraat okuduğu ve okuttuğu bir kişi zikredilmiş, bundan başka doğum ve ölüm tarihleri dâhil herhangi bir bilgi verilmemiş, bazen de şahsın ismi, künyesi ve nisbesinden sonra sadece kıraat ilminde bir hocası veya kendinden kıraat okumuş bir öğrencisi zikredilmiştir. Bazen şahısların diğer kitaplarda yanlış verilmiş künyeleri de müellif tarafından belirtilerek düzeltilmiştir. Müellifin şahıslardan naklettiği bir söz veya bir hatıranın da çoğu zaman kıraat ilmi ilgili olduğu görülür. Müellif ashabdan kurrâ olanlar veya meşhur kâîler ile ilgili ayrıntılı bilgi için *Tabakâtü'l-Kübrâ* olarak nitelediği *Nihâyetü'd-Dirâye* isimli eserine işaret eder.

16 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, c.1, neşredenin girişi.

SONUÇ

İlmî emanetin muhafazası, geleneğin aktarılması, akademik hafızanın canlı tutulması ve âlimlere olan saygının bir tezahürü olarak tabakat edebiyatı İslami telif geleneğinin özgün ve ayrılmaz bir parçasıdır. Telif tarihi tabakâtü'l-müfessirînlerden önceye dayanan tabakâtü'l-kurrâ türü eserlerin meşhurlarından sadece İmam Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-Kurrâ* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-Nihâye* isimli eserlerinin günümüze ulaşmış olması, alanın en kapsamlı iki nadir örneği olmaları ve müelliflerinin aynı zamanda kıraat ilminde âlim olmaları sebebiyle son derece önemlidir.

Günümüzde tabakat geleneğinin devamı niteliğinde gerek üniversitelerimizde akademi dünyasında gerek akademi dışında kıraat ilmine hizmet etmiş şahısların makale, yüksek lisans ve doktora tezleri vesilesi ile araştırılıp kayıt altına alınması geleneğin aktarımı niteliğinde kıraat ilmine yapılacak bir katkı olarak düşünülebilir. Selçuklu dönemi, Osmanlı dönemi, Cumhuriyet dönemi gibi kıraat âlimlerinin kaydının tutulacağı dönem çerçeveli çalışmalar da alana katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, T. “ZEHEBÎ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
- Aşıkkutlu, E. (2007). Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-18.
- Ayverdi, İ. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul : Kubbealtı Lugati.
- Birişik, A. (1997). Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibar 'ale't-tabakati ve'l-a'sar. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 213-216.
- Birişik, A. “TABAKAT”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*.
- İbnü'l-Cezerî. (2017/1438). *Gâyetü'n-Nihâye*. Kahire: Darü'l-Lü'lüe.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zûnun*. Darü İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- Hafız, M. M. (1994). *İmam Şemsüddin İbnü'l-Cezerî ve Eserleri*.
- es-Sübkî, T. *Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ*. Darü İhyai'l-Kütübi'l-Arabî.
- es-Süyûtî, C. (1956). *Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye.
- Fayda, M. “İBN SA'D”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. içinde.

Kaya, M. (2014). Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 33-65.

İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Darü Sadır.

İsmail Paşa. *Hedyyetü'l-Arifin*.

Zehebî. (1995). *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.

....., *Tarihu'l-İslam*. Daru'l-Kütübi'l-Arabi.

Zemahşerî. (1998/1419). *Esasü'l-Belağa*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

“İBNÜ’L-CEZERİ’NİN GÂYETÜ’N-NİHÂYE FÎ TABAKÂTİ’L-KURRÂ ADLI ESERİNİN TABAKÂTÜ’L-KURRÂ LİTERATÜRÜNDEKİ YERİ” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY*

Bismillâhırrahmânırrahîm.

Sayın Başkan, Değerli Hocalarım ve Kıymetli Dinleyiciler! Hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Öncelikle Sempozyum süresince tebliğ sunan ve müzakerelerinden istifade ettiğimiz değerli hocalarıma, hususen sempozyumun tarihe bir kayıt olarak düşülmesine vesile olan, bunda emeği ve katkısı olan herkese teşekkür ederim.

İbnü’l-Cezerî’nin bu kıymetli eserini bizlere tanıttığı için değerli hocalarıma da teşekkür ederim.

Tabakat literatürü, hepinizin bildiği üzere, İslam medeniyet tarihinin hafızası mesabesindedir. Tabakatü’l-kurrâ edebiyatının önde gelen kaynaklarından olan *Gâyetü’n-nihâye* de bu geleneğin önemli kaynaklarından biri olarak elimizde bulunmaktadır. Bu güzel eserin tanıtımına dair elime ulaşan tebliğ metniyle alakalı olarak belirtmem gereken bazı hususların bulunduğunu ifade etmeliyim. Bunları birkaç maddede şu şekilde arz edebilirim:

1. Tebliğin başlığı ile “Giriş” kısmının son paragrafında çerçevesi çizilen içerik örtüşmemektedir. Başlık, “İbnü’l-Cezerî’nin Gayetü’n-Nihaye Adlı Eserinin Tabakâtü’l-Kurrâ Literatüründeki Yeri” şeklindedir. Buna mukabil girişte Zehebî ile İbnü’l-Cezerî’nin “kıraat ilmine vukûfiyetleri ve aynı zamanda eserlerinin de günümüze ulaşmış tabakâtü’l-kurrâ türünün en geniş iki örneği olmasından yola çıkarak, kıraat ilmi açısından önemleri, tabakât edebiyatındaki yerleri, metotları, içerikleri ve farklılıkları gibi yönlerden inceleme” (s. 3) yapılacağıının belirtilmesi bir uyumsuzluk gibi gözükmemektedir.

* Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Girişte belirtilen içeriğe göre bir başlığın belirlenmesi ya da başlığa uygun bir içeriğe ağırlık verilmesi daha isabetli bir tercih olabilirdi. Girişteki ifadeler bize mukayeseli bir çalışma sunulacağını vadetmesine rağmen, bu amacını da kısmi olarak ifa ettiğini belirtmemiz gerekir. Bu açıdan bakıldığında çalışmada belirsiz bir durum söz konusu olup başlığın, amaç ve içerikle uyumsuzluğu göze çarpmaktadır.

2. Eser hakkında verilen teknik bilgilerde de bir takım eksiklikler mevcuttur. Örneğin eserin 3955 biyografi içerdiğinin ifade edilmesi yerinde olurdu. Yine İbnü'l-Cezerî'nin eserindeki biyografilerde alfabetik bir sıralama yapıldığı görülmektedir; ancak biyografi numaraları müellife ait olmayıp muhakkiklere ait olduğu anlaşılmaktadır. Zira ulaştığımız yazma nüshalarda müellife ait bir numaralandırma yer almamaktadır.

3. Tebliğde İbnü'l-Cezerî'nin ilmî disiplinine dair bir tespitin zikredilmesi güzel olurdu. Mesela İbnü'l-Cezerî'nin mukaddimede diğer eserlere birer remizle işaret edeceğini belirtmesiyle ilgili olarak bir değerlendirme yapılması gerekirdi. Bizce bu durum İbnü'l-Cezerî'nin ilmî hassasiyet ve disiplininin bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Böyle bir çaba İbnü'l-Cezerî'nin intihalden uzak, ahlaki duruş sergilediğinin bir ispatıdır. Yine eserinin sonunda telif zamanıyla ilgili tam tarih vererek süreci anlatması, aynı zamanda icâzet kaydı vb. detayları zikretmesi de ilmî titizliğinin bir göstergesidir.

4. İlk olarak Alman şarkiyatçılar tarafından neşredilen nüshayla ilgili olarak İbnü'l-Cezerî'nin kalamında tahrif, görüşlerinin bazılarının nakledilmemesi şeklinde tenkit edildiği nakledilmektedir. (s. 7) Ancak bu tahrifin hangi boyutlarda olduğuna, yine nakledilmeyen görüşlerinin neler olduğuna dair en azından bir örnek zikredilmesi uygun olurdu. Müsteşriklerin mevcut esere bu tür müdahaleler yapmasını gerektirecek derecede önemli olan konular nelerdi? Bunun cevabı verilmeliydi. Yoksa bu durum sadece bir söylentiden mi ibarettir!?

5. Tebliğ metninde bazı teknik ifadelerin yerinde kullanılmadığını ve bazı kelime yanlışlıklarının, anlatım bozukluklarının olduğunu da belirtmeliyim. Çalışmada çok fazla uzun cümle kullanılmakta, bu da anlam açısından sıkıntılara sebep olmaktadır.

Örnek olarak tebliğde “râvilerin râvileri” (s. 4) şeklinde ifade edilen silsilenin, kıraat ilminde imam-râvi-tarik üçlüsü dikkate alındığında “râvilerin râvileri” yerine “tarik” ifadesinin kullanılması yerinde olacaktır.

Sözlerime burada son verirken kıymetli araştırmacıların bu değerli çalışmalarından dolayı kendilerine tekrar teşekkür eder, hepinize saygı ve hürmetlerimi sunarım.

ON BİRİNCİ OTURUM

İBNÜ'L-CEZERÎ'NİN ARAP DİLİ, HADİS, TEFSİR VE TABAKAT İLİMLERİNDEKİ YERİ

Oturum Başkanı
Prof. Dr. Remzi KAYA

04 KASIM 2018
(14.30 – 16.30)

ET-TEMHÎD FÎ ULÛMÎ'T-TECVÎD NİÇİN YAZILDI? İBNÜ'L-CEZERÎ ÜZERİNE BİR NİYET OKUMASI*

Prof. Dr. Nevzat TARTI**

Eserin mukaddimesinde yer alan bilgilerden hareketle İbnü'l-Cezerî'nin *Temhîd*'i yazma nedenini tespit ilk planda oldukça kolaydır. Ancak genel olarak hem kitaplarının, hem de kendilerinin karmaşık yapılarından dolayı, yazarların eserlerini neden yazdıklarını ifade eden açıklamaları kimi zaman yetersiz olabilmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin *Temhîd* mukaddimesinde yer alan bu yöndeki açık ifadeleri yanında başka unsurları da dikkate aldığımızda konuyla ilgili bir değerlendirme yapma imkânı doğmaktadır. Örneğin, bu eserin ve diğer bazı eserlerinin satır aralarındaki bazı ifadelerinden, üslubundan ve hayat hikâyesinden hareketle yapılacak bir kişilik analizi, bu konuda yardımcı olabilecektir.

Yazarın niyeti meselesi İslam dünyasında ciddi bir zemin bulmamış olsa da bu konu uzun süredir diğer toplumlarda anlam ve yorum bilimcileri felsefi alanda meşgul etmektedir. (Tatar, 16 vd.) Fakat bu çalışmada, İbnü'l-Cezerî'nin, kitabın içinde anlattıklarıyla ne demeye çalıştığı değil, eserini neden yazdığına yönelik oldukça sınırlı bir boyut üzerine durulacaktır. Zira bu tür kitaplar, teknik bilgi içerdikleri için bilgi ve fikir üretiminin yoğun olduğu diğer tür kitaplara oranla daha az ipucu vermektedir. Bu durum, çalışmanın bir söylem analizi olarak nitelenmesini de zorlaştıracaktır.

İbnü'l-Cezerî hakkında çok sayıda çalışmanın varlığı malumdur. Eserlerinin tahkiki esnasında yapılan tanıtımlar ile hakkında yazılmış biyografi, tez, makale ve tebliğ türündeki bu çalışmaların her birinde dikkat çeken şey: İbnü'l-Cezerî'nin, hayatı, hocaları, talebeleri, eserleri, ilme katkıları, eserleri-

* Bu çalışma, Akdeniz Üniversitesi BAP Koordinatörlüğü tarafından desteklenen 3920 nolu proje kapsamında gerçekleştirilmiştir.

** Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

nin teknik incelemesi gibi konulardır. Bunlar neredeyse bütün çalışmalarda tekrarlanmaktadır. Ancak, onun zihin dünyasına veya bir yazar olarak niyetine yönelik değerlendirmelere pek rastlanmamaktadır. Bu konuda verilebilecek nadir örnekten birisi, Ali Osman Yüksel'e aittir. Yüksel, İbnü'l-Cezerî'nin manzum eserleri hakkında, şöyle bir kısa yorum yapar: “Şu noktayı da bilhassa tebarüz ettirmeliyiz: Bu kadar eserin manzum olarak yazılması; kanaatimi-ze göre, asla “Sanat, sanat içindir.” düşüncesiyle yazılmamıştır. Cezerî'nin yazdıklarının hiçbirisinde, bu muvakkat kahramanlık sezilmez...” (Yüksel, 110.

Not: Alıntı yazarın metnine sadık kalınarak yapılmıştır.)

İbnü'l-Cezerî'nin niyetini birkaç başlık altında tespit etmek mümkündür.

1. GÖRÜNEN SEBEP: DÖNEMİN KÂRİLERİNDEN ŞİKAYET

İbnü'l-Cezerî kitabın başlangıcında eserini neden yazdığını anlatan şöyle bir ifadeye yer vermektedir:

“Bu dönemin yetişmekte olan ve çoğunlukla da ilerlemiş olan kârîlerinin, elfâzın tecvidinden gafıl bulunduklarını, saf ve temiz okumayı ihmal ettiklerini görünce muhtasar bir eser yazma gereği hissettim.” (Temhîd, 52)

Yazar eserin birinci bâbında ise insanların o dönemde kıraat konusunda ürettikleri bidatleri tek tek sıralamaktadır. Yazara göre kârîler tarafından o dönemde üretilen bidatler, nağmeli okuyuş, terkis (sakini hareketler gibi okuma), ter'îd (sesi titretme), tatrîb (sesi oynatma, terennüm, medsiz yeri uzatmak, meddi haddinden fazla uzatma), tahzin, koro hâlinde okuma, bazı harflerin teleffuzunu değiştirme, bazı harfleri hazfetme, medlileri medsiz-medsizleri de medli okuma ve hareketlileri sakın okuma gibi. (Temhîd, 55-57)

İbnü'l-Cezerî'nin bu tutumu kitap yazımında olduğu kadar hayata ve tarihe bakışını yansıtan, geleneksel ve yaygın bir tavidir. Bu tavır kısaca “yaşadığı dönemin kötü gidişatından şikâyet” olarak ifade edebiliriz. Yazarı kitap yazmaya motive eden öncelikli şeyin, kendi dönemindeki kıraat uygulamalarında gördüğü aksaklıkların ıslahı olduğu anlaşılmaktadır. Bu, yazarın açık niyetini oluşturmaktadır.

Ancak burada karşımıza bazı sorular çıkmaktadır. Kârîlerin tecvidden gafıl bulunmaları, saf ve temiz okumayı ihmal etmeleri veya bazı tecvid hataları yapmaları şeklinde yazarın öne sürdüğü gerekçe gerçekten böyle bir

eseri yazmak için yeterli bir gerekçe midir? Ya da yazar sadece bu sebepler için mi eserini yazmıştır?

Yazarın açıklaması ile yetinildiğinde bu soruların gereksizliği ortaya çıkarken, aşağıda sıralanan başka bazı veriler bu soruların sorulmasını gerektirmektedir:

1. Hacim: Kârîlerin birkaç hatasının ıslahına yapılan vurgu aslında daha kısa bir kitap yazmayı gerektirirdi. Her ne kadar kendisi muhtasar demiş olsa da, 200'ü aşkın sayfalı bir kitap yazmıştır. Kitabın hacmi, yazarın gerekçesinin biraz yüzeysel olduğunu düşündürmektedir.

2. Kapsam: *Temhîd*, yazarı motive eden konulardan çok daha fazlasını kapsamaktadır. Şikayet etmediği konuları da eserine almış, ele aldığı bütün konularla ilgili hata düzeltmesi yapmadığı gibi, düzelttiği hata oranı da düşüktür. O, kitapta tecvid konularını büyük oranda tekrarlamış ve ekstra bilgilere de yer vermiştir. Yazarın, eserini yazma gerekçesini ifade ettiği cümlelerin devamında, tembeli harekete geçiren, yetenekli ve hevesli kişileri hedefine ulaştırmayı garantileyen ve âlimi rahatlatan şeyler yazdığını belirtmesi bu açıdan önemlidir. (*Temhîd*, 52) Kur'an okuyan ve okutanın muhtaç olduğu daha önce hiç kimsenin zikretmediği ve dikkat çekmediği önemli bilgiler, incelikli ve enteresan konular ve ilginç sözler zikredeceğini ifade etmesi de, başka yazım nedenlerini ve yazarı etkileyen farklı motivasyonları ima etmektedir. (*Temhîd*, 53)

3. Üçüncü olarak eser, akademik anlayışa yakın bir üslupta yazılmıştır. Kitabın ilerleyen sayfalarına baktığımızda konular zaman zaman derinlemesine incelenmiş, tecvidin inceliklerine girilmiştir. Eserine *et-Temhîd fî İlmi't-Tecvid* şeklinde genelleştirilmiş bir isim koymasından, yazarın yüzeysel gerekçeleri aştığı ve bu alanda boşluk dolduracak bir kitap ihtiyacına zımnen vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan, önce *Tevcihât* diye bir esere başlayıp onu yarım bırakarak *Temhîd*'i yazmış olması daha büyük bir hedefi bulunduğunu göstermektedir.

Bu üçüncü madde yazarın bir ders kitabı yazmaya niyetlendiği ihtimalini de göreceli olarak azaltmaktadır. Ders kitabı olarak bilinen eseri ise daha çok tecvidle ilgili manzum *Mukaddime*'dir. (*Altıkulaç*, 555)

Bütün bunlar yazarı motive eden farklı unsurlar ve niyetlerin varlığını sorgulamak için yeterli sebeplerdir. Bununla ilgili şimdilik ulaşılan veriler ilerleyen satırlarda değerlendirmeye alınacaktır. Yapılacak değerlendirmelerin göreceli olacağı, geçmişin inşasından çok bir anlama faaliyeti olduğu unutulmamalıdır.

2. GÖRÜNMEZ MUHTEMEL SEBEPLER: NİYET-KİŞİLİK İLİŞKİSİ

Bir önceki başlık altında, İbnü'l-Cezerî'nin *Temhîd*'i yazmasının sebebi olarak kendi dönemi ile ilgili şikayetlerinin ikna edici olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak eserin satır aralarından, diğer eserlerinden ve hayatına dair yazılanlardan elde edilecek veriler, yazarı bu kitabı yazmaya teşvik eden sebeplere dair farklı ipuçları verecektir. Bunlar, yazarın kendi açıklaması kadar somut olmasa da, daha tatmin edici sebepler aramak adına, muhtaç olunan verilerdir.

Araştırma sırasında, *Temhîd*, diğer eserleri ve hayatından bazı kesitlere bakıldığında, konuyla ilgili verilerin büyük oranda yazarın kişiliği, kimliği ve yazma metoduna dayandığı görülmektedir. Bunlar genel anlamda bütün yazarlarda bulunabilecek türde şeylerdir. Eserini yazma nedeni olarak belirlenen kişilik özelliklerinin bazılarını alt başlıklar hâlinde şöyle açmak mümkündür:

Acelecilik

İbnü'l-Cezerî, *Temhîd*'in sonlarında yazdığı bir nota göre, önce *Tev-cihât* diye bir eser üzerinde çalışmaya başlamış, daha sonra devam etmeyi düşünerek kısaltmak zorunda kalmış ve yeni eserini yazmıştır (*Temhîd*, 234). Bu açıklama, *Temhîd*'in bir kitap adı mı yoksa daha ileri hedefin ilk ayağı mı olduğu sorusunun cevabını vermektedir.

Kendi ifadesine göre yazar *Temhîd*'i hicri 769 yılında 18 yaşında iken yazmıştır. (*Temhîd*, 238) Fakat Kitap yazımı için -olumlu veya olumsuz değer atfıyla- erken görülmüş olmalı ki hayatının anlatıldığı yerlerde yaşının erken oluşuna mutlaka vurgu yapılmaktadır. Hatta yazarın yaşı itibariyle kitabının hayli iddialı olduğu söylenebilir. Bu yaşta kapsamlı ve uzun vadeli bir çalışma başlatması farklı değerlendirmelere açık bir durum arz eder; öncelikle takdire değer bir durum iken aceleci bir kimliğe sahip olduğunu da akla getirir.

Sonra birinci kitabı erteleyip daha kısa bir kitap yazmaya meyletmesi de takdire değer iken, aynı zamanda hakkında oluşabilecek bu aceleci kişilik imajını kuvvetlendirmektedir.

Burada akla gelebilecek bir başka muhtemel durum, kişilikten öte yaptığı işin aciliyetine inanmış olmasıdır. Ancak yeni yazılan bir kitabın problemleri kısa vadede çözebilme imkânı olup-olmadığı konusunda yazarın pozitiften çok negatif bir öngörüsü var olmalıdır. Bir kitabın kısa sürede toplumsal

dönüşüme etki yapmayacağı muhakkaktır. Bu yüzden, aciliyet isnadı tutarlı olmayacak, aksine yazar hakkındaki bu ihtimalin gücü artacaktır.

Kuşkusuz erken yaşta kitap yazmayı bir kusur olarak görmek gerekmez. Ancak, bu yaşta görüşler ve bilgilerin henüz oturduğu da söylenemez. Üstelik iddialı bir çalışma yapılması için de erken yaş sorunlara açık bir durum arz eder. Gerçi yazarın sonraki yıllarda eserini tashih ettiğine/etmiş olabileceğine dair yorumlar (Temhid, 32) var ise de bu, doğrudan bir bilgiye dayanmamaktadır.

İbnü'l-Cezerî'nin bu özelliğini tespit etmede yardımcı olan bir başka mesele, *Müncidü'l-Mukriin* adıyla yine gençlik yıllarında yazdığı eserinde on kıraatin bütün unsurlarıyla mütevatir olduğunu ileri sürüp, bunu kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib'i tenkit etmiş ve bazı konularda şâz unsurların bulunduğu ileri süren Ebû Şâme'yi de ağır bir dille eleştirmiş olmasıdır. Yetişkinlik döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'de ise bu anlayışını yumuşatmış, mütevatir yerine sahih kelimesini kullanmış, önceden ısrarlı ama acele ile savunduğu ve gerçek olarak ifade ettiği görüşünde yanıldığını itiraf etmiştir.

(Birişik, 429; Altıkulaç, 554)

İbnü'l-Cezerî'nin aceleci kimliğine yönelik değerlendirmeyi mümkün kılan son örnek, sözlerinde mücaze (aklına geleni düşünüp tartmadan konuşma) ile ve hükümlerinde kusurlu olduğuna dair hakkında var olan bilgilerdir. (İbn Hacer, 467, Altıkulaç, 554)

Kendi Eserine Övgü

Kişilik tespiti ile ilgili ikinci bir nokta, yazarın eserine iddialı bir tanımla başlamasıdır. Girişte, tembelleri harekete geçirecek, yetenekli hevesli olanların hedefine ulaşmasını garantileyecek ve âlimi rahatlatacak türde daha önce söylenmemiş şeyler yazdığını anlatmaktadır. Yine Kur'an okuyan ve okutanın muhtaç olduğu ve daha önce hiç kimsenin zikretmediği, dikkat çekmediği önemli bilgiler, incelikli ve enteresan konular ve ilginç sözler zikrettiğini iddia etmektedir. (Temhid, 52-53)

Kuşkusuz her yazar insani bir dışı vurum olarak kendi eserinden hoşlanacaktır. Fakat İbnü'l-Cezerî'nin hoşlanmaktan öte eserini övdüğü görülmektedir. Yaptığı tespitler ise sübjektif bir özelliğe sahiptir. Eserin özgün ve farklı yönlerini zikretmek yazarın hakkı olmakla birlikte, övgü ve başarı konusundaki kararın okuyucu tarafından verilmesi beklenir. Okuyucuyu çok etkileyecek ve kendinden öncekilerin yazmadığı tarzda bir kitap olması, daha önce kimsenin dikkat çekmediği bilgiler içermesi gibi yazar tarafından

öne çıkarılan konularda, böyle olup olmadığının kararını verecek olan kişi okuyucu olmalıdır. Okuyucunun kararının objektifliğinin de bir garantisi olmamakla birlikte takdir hakkı daha çok onundur.

Diğer yandan, daha önce zikredilmeyen bilgiler vereceğini söylemesi de yanlış anlaşılmaya müsaittir. Tecvid ve kıraatla ilgili bazı bilgilerin ilk defa kendisi tarafından üretildiğini söylemek zordur. Bunlar nakli ilimler kapsamında olduğu için, mutlaka daha önce söylenmiş bilgilerdir. Zaten yazar da kitabın ilerleyen sayfalarında görüşleri kendinden öncekilere dayandırmaktadır. Muhakkikin ifadesine göre eser, sonradan kaybolmuş veya tedavülde olan eski kitaplardaki bilgilerin özetinden oluşmaktadır. (Temhid, 6)

Anlaşıldığı kadarıyla bunun bir istisnası yazarın eserini yazmasına sebep olarak gösterdiği kıraatle ilgili bidatlerin kendi döneminde üretildiğine dair sözleridir. (Temhid, 55-57) Çünkü, “Bu zamandaki Karilerin Kıraatı” diye başlıklandığı birinci bâb’ın altında yazdığı bilgiler Alemüddin es-Sehâvî’nin (ö. 643/1245) *Cemâlu’l-Kurrâ* adlı eserinden aynen alınmış fakat atıf yapılmamıştır. (Sehâvî, 528 vd.) Bu durum akla bazı ihtimalleri getirmektedir: Atıf yapmış ancak zikretmeyi unutmuş veya müstensih hatası ile düşmüş olabilir. Ya da bu kısım sonradan başkaları tarafından eklenmiş olabilir ki bu durumda yapılacak bütün yorumlar boşa gider. Eğer kendi aldı ve atıf yapmadıysa bu defa yazara güven sorunu gündeme gelebilir. Ancak eserlerinde, alıntılarını kaynaklandığı ve şu ana kadar bu türde başka bir durum tespit edilmediği için bu yargıda da ihtiyat gerekir.

Hangi ihtimal doğru olursa olsun yine de kendisinden 200 yıl öncesinin bidatleri olarak kayda geçen verilerin aynısıyla kendi döneminin problemi gibi sunulması ilginçtir. Kimi zaman problemlerin benzeşmesi mümkün olmakla birlikte tamamen aynı olacak kadar değildir. Yaklaşık 600 sene sonra yaşayan ve *Temhid* üzerine bir tahkik çalışması yapan Gânim Gadduri Hamed de, Sehâvî’nin şikayetini tekrarlayan İbnü’l-Cezerî’den etkilenircesine, kendi döneminde çokça ihtiyaç bulunduğu hâlde tecvid ve kıraat üzerine yeteri kadar kitap yazılmaması ve tahkik çalışması yapılmamasından şikayet etmektedir. (Temhid, 5)

İbnü’l-Cezerî *Temhid* dışında sonradan yazdığı diğer eserleri hakkında da övücü tutumunu sürdürmüştür. Örneğin, *el-Hisnu’l-Hasin* adlı eserini, muhtasar olmasına rağmen ciltlere sığmayacak kadar çok şey içeren bir kitap olarak nitelemiştir. (Hisn, 39)

Yazarın, görüşleri hakkında da bu tarz bir tutum sergilediği görülmektedir. Örneğin, *Temhîd*'de kendi dönemindeki diğer insanların okuyuşunu eleştirirken, hemen devamında kendi okuyuşunun sahihliğinden bahsetmektedir. (*Temhîd*, 57)

Bütün Müslümanların kendi eserini rivayet etmelerine izin vermiş olmasının da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. (*Temhîd*, 238) Burada sanki yazar insanın kalıcı olma, kalıcı eser bırakma duygusunu dışa vurmaktadır. Neslini devam ettirme arzusu gibi, bilgilerini, zihin dünyasını, duygularını ve düşüncelerini de devam ettirme arzusu insan tabiatında varolan bir durumdur. Kalıcı eser üretme motivasyonlarından birisi bu duygu olmakla birlikte yazarlar genellikle bu kadar açık vurgu yapmazlar.

Mücadeleci Kimlik

Kaynaklarda yazarın özel hayatı ile ilgili şöyle bilgiler yer almaktadır: İbnü'l-Cezerî'nin Dımaşk'taki Câmiu't-tevbe'nin hatipliği göreviyle ilgili olarak İbnü'l-Hüsban'la aralarında çıkan ihtilaf yıllarca devam etmiştir. 793/1391'de Dımaşk kadılığına getirilmiş, fakat daha sonra eski kadı Şerefeddin Mes'ûd'un göreve devam etmesi uygun görülmiştir. Bu gelişmenin, o günlerde maruz kaldığı bir yargılama olayı ile ilgili olma ihtimali vardır. Bir vakfın mallarını kurallara aykırı olarak kullandığı iddiası üzerine, 793/1391'de İbnü'l-Cezerî'nin kusurlu olduğuna hükmedilmiştir. 795/1393'te yine bir dava konusuyla ilgili olarak Mısır'dan Dımaşk'a gelmiştir. İbnü'l-Cezerî aynı yıl Kahire'ye gitmiş ve mal varlığını yönettiği Kutlubeg'le hesap görmek üzere tekrar Dımaşk'a dönmüştür. Bu malî ilişki yüzünden İbnü'l-Cezerî ile Kutlubeg arasında uzun süre devam eden bir anlaşmazlık olmuş, konu Kahire'ye intikal etmiş, yapılan yargılama sonunda Kutlubeg'in İbnü'l-Cezerî'den büyük miktarda alacaklı olduğuna hükmedilmiştir. Bu karar üzerine Mısır'daki mallarına el konan İbnü'l-Cezerî, hem yargılanma biçimini hem de verilen hükmü zulüm olarak nitelemiş, 798/1396'de Kahire'den ayrılarak, İskenderiye ve Antakya'nın ardından Bursa'ya gitmiştir. (*Altıkulaç*, 552)

İbnü'l-Cezerî'nin muamelat alanında yaşadığı talihsizlikler karşısındaki sergilediği tutumlar, mücadeleci kişiliğini tespitite yardımcı olacak birtakım ipuçları sunmaktadır. Küskünlükler, hukuki davalar, mal-mülk meseleleri gibi hayatın insanlık hâli kabilinden gerçekleri, âlim de olursa, uzak kalınamayan işlerdir. İnsanları değerlendirmede, bu ayrıntılar anlamlı tecrübelerdir. Her ne kadar özel hayatın konuları ise de, bunlar kitaplarda kaydedildiği için mahrem bir tarafı kalmamıştır.

Otoriter/İnşa Edici Tutum

İbnü'l-Cezerî'nin, tecvidi Kur'an ilimlerinin en önemlisi olarak nitelendirmesi (Temhîd, 52) henüz talebe iken alanını önemseydiğini ya da alanın etkisi altında kaldığını göstermektedir. Belki bu nedenle eser, aslında okuma teknikleriyle ilgili olsa da okuyucuya telkinde bulunan bir yönü vardır.

İlk eseri olan *Temhîd*'de bir otorite gibi tavsiye ve yönlendirmelerde bulunması da dikkat çekicidir. Örneğin, *فاعلم*, (Temhîd, 102, 102, 104, 229); *واعلم* (Temhîd, 140, 141); *فافهم* (Temhîd, 232) ile başlayan cümleler kullanmaktadır. Yine yanlış bulduğu okumalara karşı *واحذر*, *فاحذر* (Temhîd, 119, 171); *وياك* (Temhîd, 130) gibi lafızlarla okuyucuyu uyarmaktadır.

Yazar sık sık görüş beyanında da bulunmakta ve kendi görüşlerini dile getirirken genellikle (قلت) ile söze başlamaktadır. Örneğin "... denmiştir ki 'yâ' harfinde tefeşşi sıfatı vardır. Ben de derim ki bu özellik 'vâv'da da vardır... bana göre 'mim'i tefeşşi harfi sayanlar 'nun'u da öyle kabul etmelidir." (Temhîd, 107)

Yazar, bazen görüşler arasında tercihler yapmaktadır. Örneğin;

"...Ben diyorum ki: bu görüş iyidir, ancak ben tefhimin beş şekilde olmasını tercih ederim." (Temhîd, 128)

"...Ben derim ki, bu görüşler güzeldir. Fakat benim tercihim (onu) tef'îl kalıbında okumaktır." (Temhîd, 174)

İbnü'l-Cezerî, Sehâvî ve Ebû Muhammed el-Mekkî (ö. 437/1045) arasındaki bir görüş ayrılığında Sehâvî'nin haklı olduğunu vurgularken onun görüşünün uzak ihtimal olduğunu söyleyen Mekkî'ye katılmamaktadır. (Temhîd, 210)

Yazarın bu inşa edici kişiliği diğer eserlerinde de kendini çokça belli etmektedir.

İbnü'l-Cezerî'nin yine erken yaşlarda, 23 yaşında, yazdığı *Müncid*'de (s. 225), bu türde veriler çokça yer almaktadır. Orada kıraatçıya kurallar koymakta, telkinlerde ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu tutumu onun vaaz ve nasihati de sevdiğini ima etmektedir. *Zebur'ul-Fâih* adlı bir vaaz kitabını yazmasının sebebi belki de budur. Bu eserle ilgili bir makalede elde edilen verilere göre vaaz üslubunu tam olarak yansıtmış, eserini işari ayet yorumları, isnadsız hadisler, şiirler, menkıbeler ve israiliyat haberleri ile süslemiştir. (Demir, 791)

Burada zaten tarih içinde otoritesinin müsellemler olduğu yönünde bir hatırlatma gelebilir. Kuşkusuz onun kıraat ilminin otoritesi olmasında bir problem yoktur. Kendisiyle ilgili genel kanaat, kurucu bir otorite olduğu yönündedir. Örneğin İbnü'l-Cezerî'nin, on kıraatin mütevatır oluşu konusunda sonradan görüş değiştirmiş olsa da, kıraat-i seb'â anlayışına karşı öğretim programlarında aşerenin yaygınlaşmasını sağlamış olması önemli otorite göstergelerinden [Altılıkulaç, 553] birisi olarak kabul edilmiştir.

Ancak bu sonradan kazanılmış bir otoritedir. [Temhid, 7] Aynı şeyi *Temhid*'i yazdığı erken dönemleri için söyleyemeyiz. Otorite olacağını nereden bilebilirdi ki?

Eleştirel Kişilik ve Özgüven

İbnü'l-Cezerî'nin kendinden önceki âlimlerin görüşlerini çok rahat bir şekilde eleştirdiği görülmektedir. Örneğin, Mekki'nin (تفخيم) harflerine elif harfini eklediğini ve bunun bir vehim olduğunu (وهو وهم) söyleyerek eleştirmiştir. [Temhid, 104] Aynı eleştiriyi O, *Neşr*'de de tekrarlamıştır. [Neşr, I, 203] Ancak eleştirilen Mekki, sanki elifde tefhim olduğunu değil, lâmelifde tefhim olduğunu söylemektedir. Verdiği (الطلاق ve الصلاة) gibi örneklerden bu anlaşılmaktadır. [Riâye, 68] Ancak İbnü'l-Cezerî, bunu yanlış anlamış olabilir. Ne var ki Mekki'nin *Riâye*'sinin baskısında da elif farklı bir harf olarak yazılmıştır. Bunun incelenmesi gerekir.

Yine ت'nin kalkale harfi olduğuna dair bir görüş bulunduğunu söyleyip sonra da: “Bu olabilecek en uzak ihtimaldir.” diyerek eleştirmiştir. [Temhid, 119]

الضالين'deki ض harfinin ظ şeklinde okunmasını eleştirirken, Şamlıların ve bazı doğuluların böyle okuduğunu ama bunun özellikle Kur'an'da caiz olmadığını belirtmiştir. [Temhid, 140]

أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون [Secde, 32/18.] ayetindeki فاسقاً lafzında vakf ile ilgili bir görüş ayrılığında taraf olarak “وليس هذا الوقف عندي بشيء” Burada vakfın bir önemi yok.” diyen Ammani'yi aynı üslupla eleştirmiştir: “Ben derim ki: هذا الذي قاله العماني ليس بشيء، والصواب هو الذي ذكرته أولاً” Asıl Ammani'nin dediğinin bir önemi yoktur, doğrusu daha önce söylediğimdir.” [Temhid, 206] Yazar burada doğru kabul ettiği görüşün Şâtîbî'ye ait olduğunu söylemektedir.

Aynı konuyu *Neşr*'de ele alırken tavrı daha farklıdır. Orada ise kimseyi eleştirmeden, doğruluk yanlışlık vurgusu yapmadan "...Şâtıbî burada vakfî tercih etmiştir" şeklinde bir ifadeyle belirtmiştir. (Neşr, I, 233)

Bu tutum birkaç şekilde okunabilir: konuyu ilk eserinde daha önce işlediği için tekrardan kaçınmak istemiş, diğer görüşü ciddiye almadığı için görmezden gelmek istemiş veya artık olgunlaştığı için farklı görüşü eleştirmek istememiş olabilir.

Burhânuddîn el-Ca'berî'nin bir görüşü hakkında ise şöyle bir eleştiri getirmiştir: "Büyüklüğüne rağmen böyle demesi çok ilginçtir. Eğer bunu başkası söyleseydi, ya yedi harfin ya da mütevatirin ne olduğunu bilmediğini söylerdik. Fakat onu bundan tenzih ederiz." (Müncid, 168)

On kıraatin mütevatir oluşu ile ilgili olarak İbnü'l-Cezerî'nin gençlik yıllarında katı bir tutum sergilediği meşhur bir bilgidir. Bu konudaki açıklamalarından birisi şöyledir: "Bil ki âlimler bunun (kıraatte mütevatirin) varlığı veya yokluğu konusunda çokça konuştular. Ben her birini zikrettikten sonra gerçeğini/doğrusunu açıklayacağım (أبين الحق)." (Müncid, 186)

Yazar, konuyu ele aldığı yerde, farklı düşünmüş olanlarla ve özellikle Ebû Şâme el-Makdisî ile uzun bir gıyabi münakaşa içine girmiştir. Önce Ebû Şâme'nin görüşlerini *Mürşid* adlı eserine atıfla (s. 135 vd.) uzunca zikretmiş (Müncid, 197-199), sonra da bu alıntının son cümlelerinden hareketle: "Ey kardeşim düşünülmeden konuşulmuş şu yanlış ve çelişkili söze bir bakar mısın...?" diyerek eleştirisine başlamıştır.

Hatta yazarın aynı yerde anlattığına göre kendisi bu kitaptan hocası Muhammed el-Cemâlî'yi haberdar etmiş ve o da bu kitabın dine ta'n içerdiği için yok edilmesi gerektiğini söylemiştir. (Müncid, 199)

Yazar biraz sert bir başlangıç yaptığını düşünmüş olmalı ki, Ebû Şâme'ye haksızlık yapmadığını ima edercesine şöyle devam ediyor: "Vallahi, biz İmam Ebû Şâme'yi küçümsemek istemiyoruz. Ancak iyiler de hata yapabilir. Onun kadrini biliriz. Fakat doğruya yapışmak gerekir. Biz bu hataya karşı bir uyarıda bulunmak istiyoruz ..." (Müncid, 200)

İbnü'l-Cezerî'nin burada geçmiş Müslüman âlimler hakkında konuşan her bir kişinin yaşadığı bir endişeyi, otorite etkisini hissettiği görülmektedir.

Fakat ilerleyen satırlarda konu devam etmekte ve yazar mütevatir konusunda Ebû Şâme gibi farklı düşünenlere karşı eleştirisini daha da sertleştirmektedir:

“Nasıl olur da Hz. Peygamber’den mütevatir ve müstefiz olarak gelen kıraati inkâr ederler. Onlar kendilerine itibar edilmeyecek azıcık bir gruptur. Ne kıraat ne de rivayet konusunda bilgileri vardır. Kıyas yaparak öğrendiklerine saplanıp kaldılar... Onlardan birisine Kur’an’da Allah’ın indirdiği şeklin dışında bir şey okunsa, daha önce hiç kimsenin okumadığı bu şey kendine göre kıyasa uygun olsa onu kesin sahih sayar. Ve yine ona uygun kıyas bulamadığı mütevatir bir kıraatten sorulsa onu hemen mutlak şâz kabul eder...” (Müncid, 200)

İbnü’l-Cezerî gittikçe sertleşmiş ve şöyle demiştir: “Bunlardaki haya azlığına bir bakar mısınız? Kıyası asıl; Kur’an’ı fer’ yapıyorlar... Eğer uzatma ve konunun dışına çıkma korkusu olmasaydı, lügatçıların inkâr ettikleri şeyleri ve görüşlerini sıralardım. Fakat Allah bana ömür verirse, bu konuda kalbe şifa veren, gönlü rahatlatan müstakil bir eser yazacağım...” (Müncid, 201)

Yazar, kıraatlerdeki tevatüre vurgu yapan açıklamalar ve alıntılara diyalogik bir tarzda devam etmiştir. Sonra Ebû Şâme’nin kıraatlerdeki râvi zabtı kusurlarına yaptığı vurgudan da rahatsız olarak şöyle eleştirmiştir: “Hayır Vallahi, aksine bunların hepsi farklı rivayetleri ve şahitlerini bilmeyenlerin cehaletinden kaynaklanmaktadır...” Sonra yazar bu konuları ileride yazmayı planladığı eserinde ispatlayacağını tekrar vurgulamıştır. (Müncid, 203)

Ebu Şâme hakkında İbnü’l-Cezerî’nin yaptığı ilginç değerlendirmelerden birisi de şöyledir:

“Şu söze bakar mısınız, dünyada böyle bir şey diyen var mı?... bu ne dediğin bilmeyen birinin sözüdür. Ebû Şâme’yi bundan tenzih ederiz. Benim bu konuda ekstrem bir kanaatim var; neredeyse bunların onun sözleri olmadığını söylemek durumundayım. Belki de cahil ve mutaassıb birileri onun kitabına ekleme yapmıştır. Ya da diğer pek çok yazarın yaptığı gibi gibi, bu kitabını başlangıçta yazmıştır.” (Müncid, 205)

İbnü’l-Cezerî’nin eleştirileri böyle devam edip gitmektedir.

Burada Ebû Şâme hakkında söylediği: “... Ya da, diğer pek çok yazarın yaptığı gibi, bu kitabını başlangıçta yazmıştır.” şeklindeki sözleri, ilginç bir şekilde aynı zamanda kendi yaşadığı tecrübeyi açıklamaktadır.

Yazarın erken yaşta, görüşler üzerinde detaylı durması, eleştirilerde ve tercihlerde bulunması, bize önemli veriler sunmaktadır. Varolan veya sürekli

tekrarlanan bilgi ile yetinmediği, yanlış bulduğu görüşleri sorgulayıcı davrandığı, bilgi üretimine katıldığı anlaşılmaktadır. Kendisini kıraat alanında en popüler noktaya taşıyan yanının bu özelliği olduğu söylenebilir. Her ne kadar, sonradan vazgeçtiği ve erken yaşta “hakk” olarak kabul ettiği görüşleri nedeniyle bazı âlimleri -belki haksız olarak- sert bir dille eleştirmiş olsa da bu cesaret, ilmi geliştiren şeydir. Diğeri ise bilgiyi tekrarlamaktadır.

Kitaptaki (Kendini Gerçekleştiren) Yazar

Müellif *Temhîd*'i bitirirken Şâtıbî'nin hatim duasına Sahâvî tarafından (... وأنا أزيد عليه...) diyerek eklediği duayı yazmış, sonra hemen devamında Sehâvî'ye nazire yaparcasına onun duasına şöyle başlayan bir ek yapmıştır: (... قلت: وأنا أزيد عليه...) [Temhîd, 236]

Erken yaştaki ve ilk eserindeki bu tavrı müellifin kendini gerçekleştirme isteğine ve bunu gerçekleştirecek öz güvene sahip olduğu yönündeki yorumu desteklemektedir.

Müellif, eserlerinde, sık sık düşüncelerini dile getirdiği gibi kendisine ve anılarına yer vermiştir. Eserlerinde ilmî konularda başkaları ile yaptığı bazı konuşmaları, tartışmaları ve diyalogları kaydetmiştir.

Örneğin *Temhîd*'de şöyle bir kısa hatırasını yazmıştır : “Bana kendisini döneminin imamı gören birisi dedi ki: ‘Kalkale sadece vakf sırasındadır.’ dedi. Ben de ona ‘Sana selam olsun.’ dedim.” [Temhîd, 130]

Bu tür anılarından daha uzununu başka eserlerinde zikretmiştir. Örneğin, Hocası Ebû Nasır Abdulvehhâb es-Subkî ile tartışmasını birkaç sayfada yazmıştır. Yazar hocasıyla aralarında (mütevâtir kıraatler) konusunda uzun tartışmayı şöyle anlatmıştır:

“Ona dedim ki, senin on kıraati (mütevâtir) sayman gerekirken bu (yaptığın) ne anlama geliyor?” Bana dedi ki: “biz ihtilafa işaret etmek istedik”. Ben de ona dedim ki: “Efendim, ihtilaf nerde ki, ihtilaf olduğunu kim söylüyor? İmamlardan ve başkalarından Ebû Cafer, Yakup ve Halef’in kıraatinin mütevâtir olmadığını söyleyen var mı?...” [Müncid, 172 vd]

İbnü'l-Cezerî, *el-Hısn* adlı eserinin başında, kitap bittikten sonra gördüğü ve kitaba değer katan bir rüyasını anlatarak [Hısn, 34] kitapta kendisine yer vermiştir. Yine bir başka eserinde, bir yorumunun geceleyin düşünürken içine doğduğunu yazmıştır. [Müncid, 210]

Yazarın kitabında bir başka kendini var etme şekli, okur ile girdiği farazi diyaloglardır. *Temhîd*'de sık sık (قلت) = (فان قيل) gibi bir anlatımla bunları gerçekleştirmiştir. Diğer eserlerinde de bu tarzı devam ettiren yazarın tartışmayı sevdiği ve tartışmacı bir yapısı olduğu anlaşılmaktadır.

Yine İbnü'l-Cezerî, *Câmiu'l-Esânid* adlı eserinde hayatını anlatmıştır.

Bütün bunlar tarihî veriler olma açısından son derece önem arz eden ve az rastlanan şeylerdir. Bu yönüyle bu bilgiler, belki kıraatle ilgili aktardığı bilgilerden daha az değerli değildir. Çünkü alanı ile ilgili bilgiler, geçmişten gelen nakli birikim olduğu için her yerde bulunabilir.

SONUÇ

Bu çalışmada, kendi dönemindeki kâîlerin bazı tecvid kuralı ihlalinde bulunmaları gerekçesiyle *Temhîd*'i yazdığına dair açıklamasının yeterli olmadığı varsayımından hareketle İbnü'l-Cezerî'yi eser yazmaya iten başka bazı sebepler aranmıştır. Yazarın, yüzeysel değil, daha derin sebeplerle hareket ettiği ihtimali yüksektir.

Öncelikle uzun vadeli ve büyük bir çalışma hedeflediği anlaşılmaktadır. Yani kitabı, her yazar için muhtemel geçerlikte, yazarın bir dışa vurum aracı ve varoluşun bir boyutu olarak görülmüştür. Dolayısıyla *Temhîd*, on sekiz yaşında bir gencin kendini ispat çabası, kendini gerçekleştirme serüveninden bir kesit olarak da ifade edilebilir.

İbnü'l-Cezerî, eserinde/eserlerinde, birikimini, bildiklerini, duygularını, anılarını, hedeflerini vs. yansıtmaktadır. Bunu yaparken aceleci olabiliyor, önceden ısrarla savunduğu ve aksini düşünenleri sert bir dille eleştirdiği görüşlerinden sonradan vazgeçebiliyor, sık sık başkalarını eleştirirken kendi görüşlerinin doğruluğunu vurguluyor, eleştirilerinde sert davranabiliyor, eserlerini överek kendini öne çıkarabiliyor ve kendini merkeze alabiliyor, kendini ve anılarını kitabın içine yerleştirebiliyor, okuyucu üzerinde otorite kurmaya çalışıyor, geleceği yönlendirmek istiyor, bütün bunları erken yaşlarda yapabiliyor.

Kitabın dışındaki sosyal yaşantısı da yazar hakkında dikkate değer veriler sunmaktadır.

Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin yazdıklarını bu atmosferde değerlendirmek gerekmekte ve kitabını/kitaplarını neden yazdığını anlamada bütün bu veriler önem arz etmektedir.

Tespit edilen bu özellikler sadece ona mahsus olmayabilir. Başka yazarların da benzeri tutumları elbette vardır. Onların da eserleri ve görüşleri okunurken bunlar gözden kaçırılmamalıdır.

Aksi hâlde, bütün dikkatler sadece akademik başarıya, otoriteye ve karizmaya odaklanmakta ve âlim/âlimler hakkında sürekli tekrarlanan bilgiler eserleri doldurmaktadır. Kazanımları bir adım ileri taşımak için adımlar/adamlar gecikmekte, sonrakiler öncekilerin gölgesinde kalarak cesaret kaybetmektedir. *Temhîd*'in alanda ilk başvurulmuş eser olma özelliğini günümüzde bile koruyan bir eser olarak kabul edilmesi (Yüksel, 7) bu açıdan manidardır.

BİBLİYOGRAFYA

- Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, XX, İstanbul, 1999.
- Birışık, Abdulhamit, “Kıraat”, *DİA*, XXV, İstanbul, 2002.
- Demir, Osman, “Cizreli Bir Alimden Ahirette Kurtuluş Reçeteleri: İbnü'l-Cezerî ve ez-Zehrû'l-Faih Adlı Eseri”, *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)* 2010,
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, (833/1429)
- Câmiu'l-Esânid*, Daru'l-Me'sur-Mevsuatu'd-Duha, Beyrut-Medine 2015
- el-Hısnü'l-Hasin*, Kuveyt, 2008.
- et-Temhîd fî İlmi't-Tecvid* (tah: Ğanim Kaddûrî Hamed), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2001.
- Müncidü'l-Mukri'in*, Tahkik: Muhammed Umran, Dâru Alemi'l-Fevaid, Mekke 1419
- en-Neşr fî'l Kıraati'l Aşr* (tah: Ali Muhammed Dabbağ), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Hacer, *İnbau'l-Gumr biEnbai'l-Umr*, Kahire 1972, III, 467.
- el-Makdisî, Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-Vecîz*, Beyrut 2003.
- Mekkî b. Ebû Talib, *er-Riâye li-Tecvidi'l-Kırâa*, Müesssetu Kurtuba, 2005.
- Es-Sehâvî, Alemüddin, *Cemâlül-Kurrâ*, Mektebetü't-Türas, Mekke, 1987
- Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik Ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999.
- Yüksel, Ali Osman, *Ulûmu'l Kur'ân Kaynaklarından Cezeri ve Tayyibesi*, İstanbul, 1993.

“ET-TEMHİD Fİ ULUMİ’T-TECVID NİÇİN YAZILDI? İBNÜ’L-CEZERİ ÜZERİNE BİR NİYET OKUMASI” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Dr. Öğr. Üyesi Kudat AYDIN*

Saygıdeğer Hocalarım, Kıymetli Hazırun!

Hepinizi saygıyla ve hürmetle selamlıyorum. Öncelikle İbn Cezerî (Rahimehullah) Sempozyumu’nu düzenleyen Diyanet İşleri Başkanlığı’na, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığına şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca Sempozyum’a katkı yapan bütün ilim adamlarına; yurt dışından teşrif eden ilim adamlarına teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Nevzat Tartı Hocama kıymetli tebliğinden; analiz ve değerlendirmelerinden dolayı tebrik değil şükranlarımı sunarım.

A. KONUŞMACININ TEBLİĞİNİN GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Konuşmacı, tebliği, İbnü’l-Cezerî’nin (Rahimehullah) *et-Temhid* kitabını niçin kaleme almış olabileceği sorusuna cevap olabilecek muhtemel sebeplerin arayışından müteşekkildir. Bunlar da görünen sebepler ve görünmeyen sebepler şeklinde iki bölüm hâlinde ele alınmış, Dolayısıyla tebliğ iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Konuşmacı, *et-Temhid* adlı eserini niçin kaleme aldığına dair cevap ararken, müellifin niyetini ortaya çıkarmaya çalıştılar. Eserden hareketle müellifin zihin dünyasını okumaya çalıştılar.

Müellifin niyetini okumaya çalışırken onun hakkında kullandığı genel kavramlar ise günümüz felsefi-psikolojik kavramlardır: Mücadeleci, aceleci, otorite kurma, inşa edici kimlik, tartışmayı sevmek ve baskı kurma, kendini beğenme, katı eleştirel tarz, eserini övmek, başkalarının görüşlerini hafife alma gibi ifadelerdir.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

1. Konuşmacı, İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah)'nin bu meyandaki izahatının mevzuu bahis olan eserin mukaddimesinde var olmasına rağmen, dönemin toplumsal ve ilmî ihtiyacı ile kıraat alanında görülen hata ve bidatların ıslahına dönük bir maksadın, *et-Temhîd* kitabını kaleme almasının gerekçesi olamayacağını ileri sürmüş, başka gerekçeler olabileceğini / olması gerektiğini düşünmüş. Bu da her yazar için muhtemel geçerlilikte olan, bir dışa vurum aracı ve varoluşun bir boyutu olarak görülmesi gerektiğini şeklinde bir yorumda bulunmuştur. Dolayısıyla *et-Temhîd* adlı eser, müellif açısından bir kendini ispatlama ve gerçekleştirme serüveni olabileceği sonucuna varmıştır.

Tebliğ sahibinin bu görüşüne katılmamız mümkün gözükmemektedir. Kanaatimize göre bu çalışma, ne kendini ispat etmenin ne de uzun vadeli bir projenin bir cüzü değildir. *et-Temhîd*'in telifi, o dönemde müşahede ettiği ihtiyaç zaruretinden kaynaklanmıştır.¹ Bu eser neden bir uzun vadeli projenin bir cüzü olamayacağına gelince; gençlik çağında kaleme alınan bu kitap, o dönem hakkında ipucu verebilir. Ancak müellifin, ilmî kişiliğini tam yansıtmadığı kanaatindeyim. Nitekim hasıl olan acil ihtiyaca binaen “Muhtasar bir eseri...” kaleme almak ifadesini kullanmıştır. *et-Temhîd* kitabı ağırlıklı olarak alıntı olduğu için müellifin niyet ve kişiliğini tam yansıtmaz. Asıl ilmî kişiliğini yansıtan eser, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* adlı eseridir. Belki de elimizde olabilseydi müellifin *et-Temhîd* kitabında “telifini yarıda bırakarak *et-Temhîd*e başladım...” diye bahs ettiği *et-Tevcihat* eseri için “uzun vadeli bir çalışmanın alt yapısı” değerlendirmesi yapmak mümkün olabilirdi.

2. Konuşmacı, İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) ve *et-Temhîd* eserini (kendi ifadesiyle) bir anlam ve yorum bilimci gibi biraz hermenötik, felsefi-psikolojik açıdan ele aldı. Bu açıdan -ifade ve anlatım tarzı başarılı olmakla beraber- muhteva olarak yorumları, derin, biraz da batınîvari bir tarz andırır denilebilir. Tebliğde İbnü'l-Cezerî'yi, kitabın içinde anlattıklarıyla ne demeye çalıştığı üzerinde değil, kitabı neden yazdığı, diğer bir ifadeyle onun söylemini değil, söyleminin arka planından yatan muhtemel zihin dünyasının analizini merkeze aldı.

Günümüzde bu ilim alanıyla iştigal eden camia açısından kıraat alanında doğu ile batıyı buluşturan ve İslam âleminde görüşleri muteber kabul edilen, pratikte de tespitleri ölçü alınan, bütün zamanların kaynak kişiliği olan bir

1 İzahat için bk. İbn Cezerî, Şemsüddin Muhammed, *et-Temhîd fi-İlmi't-Tecvid*, ter: Aydın Kudat, Ankara (Örnek bsk.) 2015, s. 43

zâtın-niyet ve kişilik analizini yapmak yanında/ondan ziyade, ortaya koyduğu görüş ve tespitlerine daha çok ihtiyaç vardır.

Hocamız konuyu (kendi ifadesiyle) nadir ve ilginç bir zaviyeden ele aldılar.

Kendisi de bu yöntemin yani eserlerden hareketle yazarın niyetini okuma ve kişilik analizi yapmanın bizim camiada henüz yaygın bir alanı olmadığını ifade ettiler.

Tarihî olaylar gündeme gelirken genelde ya ümera ya da ulema ile beraber gelmektedir. Ümera genelde siyaset ve idare ile, ulema ise ilim ve dinî konularla gündeme gelirler. Duyguların yoğunlukta işlendiği ictimai alan ve fikir üretiminin mevzuu bahis olduğu alanlarda bu yaklaşım mümkün ve faydalı olabilir. Ancak dinî mülahazaların ön planda olduğu ilimler ve teknik sayılabilecek alanlardaki çalışmaları, niyet ve kişilik bağlamında kritik etmek, dikkat gerektiren konulardır. Burada niyet okumaları zor olsa gerekir.

3. *et-Temhîd* eserini telif etmeye sevk eden görünür sebepler hususunda hocamızın yerinde tespitleri oldu. Aynen katılıyorum. Bu eserini tercüme eden biri olarak zikredilen bu sebeplerin hepsi kitabın satırlarında zaten mevcut olduğunu söyleyebilirim. Ki bunlar bir bilimsel çalışmanın gerektirdiği sebeplerdir. Yeni bilgiler ortaya koymak, ilave bilgi getirmek, yanlış ve hataları tespit edip düzeltmek ve farkındalık yaratmaktır. Bu amaçlar yanında genel manada toplumun ihtiyacı ve özel manada ilim camiasının ihtiyaçları gözetilmiştir.

Nitekim eserde bu meyandaki satırlar yeteri derecede açıktır. “*Bu dönemin yetişmekte olan ve çoğunlukla da ilerlemiş olan kârîlerinin, elfâzın tecvidinden gafîl bulunduklarını, saf ve temiz okumayı ihmal ettiklerini görünce muhtasar bir eser yazma gereği hissettim.*”² Birinci bâbda ise insanların o dönemde kıraat konusunda ürettikleri bidatleri tek tek sıralamaktadır.

4. İbnü'l-Cezerî'nin “yaşadığı dönemin kötü gidişatından şikayet” etmiş ve kendi dönemindeki Kıraat uygulamalarında gördüğü aksaklıkların ıslahı için çaba göstermiştir. Bu durumun *et-Temhîd* kitabını kaleme almada temel etken/sebeup olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki hocamız bunları yeterli görmemiş, kişilik analizi zaviyesinden başka sebepler aramıştır.

Hocamız İbnü'l-Cezerî'nin (Rahimehullah) kendisinden iki yüz yıl öncesinin bidatlarını, kendi döneminin problemi gibi sunulmasını tuhaf

2 İzahat için bk. İbn Cezerî, Şemsüddin Muhammed, *et-Temhîd fi-İlmi't-Tecvid*, ter: Aydın Kudat, Ankara (Örnek bsk.) 2015, s. 42

görmüş, yaklaşık altı yüz sene sonra yaşayan kitabın muhakkiki tarafından dile getirilen bu minvaldeki şikayetlerini de ilginç görmüştür. Eserde yer verilen ve "...sonradan icad edilen bidatlar..." diye nitelendirilen okuyuş tarzlarına bakıldığında bu tarzların günümüzde de benzer şekilde tezahür ettiği görülmektedir.

Kıraat ve tecvid alanında icat edilen bidatlar ve irtikap edilen hatalar her zaman benzer şekillerde tezahür edebilir. Dolayısıyla kavramsal bazda *et-Temhîd*'te zikredilen bidatlar benzer şekilde tekerrür edebilmiş olması doğaldır. Nitekim Sultan Abdulhamid, "Tekerrür eden tarih değil hatalardır." demiştir.

B. KONUŞMACIYA KATILAMADIĞIM HUSUSLAR

Müzakere ameliyesinin âdeti olduğu üzere bazı tespit ve katkılar yapılır. Ancak bunlar indi olduğunu da söylemek isterim. Yoksa Hocamız bu çalışmaya büyük emek verdiği aşikardır.

1. Hocamız *et-Temhîd* kitabını kaleme alması için görünen sebepleri yeterli görmediğinden başka sebep ve etkenler arayışına girmiştir. Asıl niyetinin bu sebepler olamayacağı kanaatini ifade etmiştir.

Görünmez sebepleri, niyet-kişilik ilişkisi zaviyesinden analiz etmeye çalışmıştır. Yaklaşık altı yüz sene önce kaleme alınmış ve henüz çoğu mahtutattan (el yazma eserler) olup tahkik bekleyen eserlerini günümüz insanları, anlamak ve yorumlamakta zorlanırken konuşmacı, eserden hareketle müellifin satır aralarından şifreler arar gibi, niyetini okuması ve kişilik analizi yapmaya girişmesi zor bir çalışma olduğunu söylemek isterim. Bu zor ameliyeyi yaparken de tebliğinde yer verdiği bazı yorumların hayli zorlamacı olduğunu da ifade etmek gerekir. Dolayısıyla müellifin elde bulunan hemen hemen bütün eserlerini okumuş ve *et-Temhîd* adlı eserini tercüme etmiş biri olarak bazı görüşlerine katılmakta zorlandığımı belirtmek isterim.

Bu zorlamacı yorumlar, İbnü'l-Cezerî'nin (Rahimehullah) ilmî otoritesine halel getirebilecek yorumlar olabileceğini düşündüğüm için eleştirel katkı yapmak isterim.

Zira başta kıraat olmak üzere ilmî bilgi bütünlüğü açısından zirveye ulaşmış, kaleme aldığı eserler ve ortaya koyduğu metot ve yöntemlerle Kıraat tedrisatı üzerinde otoritesi müsellem olan bir zattan söz ediyoruz. Kendini beğenme, eserlerini övme/öne çıkarmaya çalışma, başkalarını ve görüşlerini

hafife alma gibi ifadelerle tarihî simge şahsiyetler hakkında nitelemeler yapmak ne kadar isabetli olabilir. Oysa İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah), ilmî müktesebatı yanında mutasavvıf kişiliği (Ahmediye, Kadiriye ve Sehreverdiye meşreplerinden icâzetlidir.)³ ve muvakkat kahramanlık arayışında olmayacak düzeyde ilmî adabıyla bilinen bir kişiliğe sahip olarak bilinir.

et-Temhid eseri bağlamında İbn Cezerî'nin ilmî kişiliğini değerlendirecek olursak öncelikle Ulûmu'l-Kur'ân, Ulûmu'l-Hadîs, İslam Tarihi, Tabakat, Terâcîm, Menâkıb, Tasavvuf vb. alanlarla ilgili muhtelif eserler telif etmiş olması, tüm alanlara hâkim olmasının kendisine geniş bir perspektif kazandırmıştır. Dolayısıyla kıraat, hadis ve fıkıh-fıkıh usulü başta olmak üzere bir bilgi bütünlüğüne sahip olduğunu ve konuları bütünsel bir bakışla ele aldığını görüş ve ictihadlarını hüccetlendirirken de öncelikle senet ve nakle (seleflerinin görüşlerine) daha sonra Arap dil bilime başvurduğunu görebilmekteyiz.

Kıraat ve Arap dil bilimi. kur'an'ın tilavet ve yorumlanmasında vus'at ve kolaylığın sınırlarını tahdit etmiş, keyfilik ve tahrifin önüne sed çekerler. Ulumü'l-Kur'ân alanında yek diğerini refere etmek suretiyle Kur'an'a hadim olmada tev'em gibi olmuşlardır. Meşhur dil bilimcilerin hepsi kıraat ilmine vukufiyetleri olduğu gibi kıraat imamlarının hepsi aynı zamanda Arap dil bilimi âlimi idiler. Kadim kültür mirasımızla sahih bilgiye dayalı olarak buluşup müstefid olmak adına fasih Arapça'ya (Kur'an Arapçası/Gramatik Arapça) duyulan ihtiyaç, Kur'an fonetiğinin pratiğinde ve bir ilim dalı olarak işlenmesinde daha bariz ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Cezerî de bu bilgi bütünlüğü noktasında seleflerinden geri kalmamıştır. Gerek kıraat ilminde gerekse tecvid ilminde kaleme aldığı eserlerde özellikle ictihadi olan ve terhih ile ihtiyar gibi kişisel yaklaşımların bulunduğu hususlarda bu meziyeti görmek mümkündür.

2. Hocamız, müellifin *et-Temhid* adlı eserini yazmada aceleci davranıldığını ifade ettiler. Dönemin şartları bağlamında böyle bir çalışmanın aciliyet arz etme ihtimalini ise zayıf olduğunu ifade ettiler.

İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) nazarında bu kitabın telif ameliyesi, gerek İslam âleminin gerek ilim ehlinin şiddetle ihtiyaç duyduğu dolayısıyla aciliyet kesp eden bir ameliyedir. *et-Tevcihat* adlı kitap çalışmasına ara vererek bu

3 İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Menakibu Ali b. ebi Talib*, tah: Tarık Tantavi, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, Mısır, 2010.

kitabı kaleme almaya girişmesi “el-evla fe’l-evla” “der-ı mefsedet celb-i meslahata mukaddemdir.” düsturunun gereği olmuştur. Nitekim eserin başında toplumda bu ihtiyacı hissederek telif ettiğini şöyle ifade eder:

Bugün yeni yetişmekte olan okuyucular; hatta bu sahada ömür tüketmiş mahir bilinen veya bu namla geçinen “kurrâ”ların (okuyucu) birçoğu Kur’an-ı Kerim’in lafızlarını tecvidlemekten (tecvid kurallarına göre okumaktan) habersiz olduklarını, tecvidin nazari kaideleri bulanıklığından telaffuzları kurtaramamış veya ihmal etmiş olduklarını, Kur’an’ın saf ve tatlı tilavetini tecvid adına icat ettikleri makam ve nağmelerin- kir ve pasından kurtaramamış olduklarını görünce, bu mevzuda Kur’an mihverli ve Kur’an’a hizmet edecek, Kur’an hafızlarının müptela oldukları hastalıkları tedavi edecek, içinde okuyucu ile okutucunun ihtiyaç duyduğu Kur’an-ı Kerim ve kıraatiyle alakalı çok değerli bilgileri, ince bahisleri, ilginç meseleleri ve şimdiye kadar hiç kimsenin söylemediği, hiçbir âlimin dikkat çektiğine, parmak bastığına şahit olmadığım harikulade (olağan üstü) sözleri zikrettiğim ve “Kitab-ü et Temhid fi-İlmi’t-Tecvid” diye isim koyduğum Muh-tasar (özet) bir telife (kitaba) şiddetle ihtiyaç olduğunu hissettim.

3. Konuşmacıya katılmakta zorlandığımız diğer bir husus, erken yaş meselesidir. Konuşmacı, erken yaşta kitap yazmanın bir kusur olarak görmek gerekir mi? diye sorar ve bu sorudan hareket ederek, bu yaşlarda, görüş ve bilgilerin henüz tam oturduğu söylenemez der ve üstelik iddialı bir çalışma yapılması için de erken yaş sorunlara açık bir durumdur der.

Tarihî simge şahsiyetleri değerlendirirken yaşadığı dönemin şartları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. İslam ilim tarihi açısından yedinci ve sekizinci asırlar en parlak, telifat bağlamında en müsmir dönemini yaşamıştır. Kanaatimize göre o dönemin şartlarında eser yazmak için on sekiz yaş erken dönem sayılmaz. Hele hele mevhîbî ve kesbî ilim bağlamında kaynak olan şahsiyetler için fikir zihin olgunluğu ve bilgi bütünlüğü bağlamında kusur teşkil etmediği kanaatindeyiz. İbnü’l-Cezerî (Rahimehullah) ilmî birikimi bir ilahi mevhîbedir. Bununla beraber hocalarının ifadesiyle, Kıraat ilminde tekamülünü sağlamıştır. İslam tarihinde bunun birçok örneği vardır. İslam kültür tarihinde müteahhil olanlar için bu yaşlarda tedrisatta bulunmak veya eser yazmak bir kusur olarak telakki edilmemiştir. Hatta 1997 yılında *el-Ulemaü’l-Lezine lem yebluğu sinne’r-Rüşdi* adı altında yaklaşık 300 sayfalık bir eser kaleme alındı. Eserde gençlik yaşlarında kitap yazan ilim insanları ele

alınmaktadır.⁴ Nitekim tarihî süreç içerisinde bu yaşlarda günümüze kadar hayranlıkla takip edilen benzer eserler telif edilebilmiştir.

Mesela Sadettin Taftazânî (1322-1390) henüz on altı yaşında iken eser yazmıştır. Yazdığı eser asırlardır medreselerde kaynak eser olarak okutulmaktadır.

Şerhü'l-Tasrif el-İzzi; dil bilgisi ile ilgili olan bu eserini henüz on altı yaşlarında iken yazmıştır.

Meşhur fıkıh ve hadis âlimi Abdulmelik İmamü'l-Haremeyn (ö. 478) on dokuz yaşında iken babası vefat etmiş kendisi onun yerine müderris olmuş, müçtehit olan babasının ikiyüz elli meselede içtihadını nakz edebilmiştir.

Zeyd bin Sabit on üç yaşında vahiy katibi olmuş, bir aydan daha az sürede Süryanice ve İbranice dillerini öğrendiğine dair kayıtlar vardır. Evini Hz. Peygamber'e açan Erkam bin Erkam 16 yaşında idi. Malik bin Enes on yedi yaşında iken fetva vermeye başlamıştır.

Gerçi hocamız tebliğin ileriki paragraflarında bu duruma -olumlu veya olumsuz değer atfıyla- diyerek bu durumun kusur olmayabileceğini ima etmiş ancak İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah)'nin *et-Temhîd* kitabını yazdığı yaş itibarıyla görüş ve bilgilerinin henüz oturmadığını söylemiş ve bu yüzden olacak ki daha sonra kaleme aldığı eserlerde beyan ettiği görüşlerinden vazgeçtiğine dair kanaatini dile getirmiştir.

İlmî geleneğin doğal süreci olan bir olguyu sadece bu gerekçeye hasr etmek ne kadar ilmi olur. Kaldı ki İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) *et-Temhîd* kitabında beyan ettiği görüşlerine muhalif beyanatı pek nadirdir.

4. Sened ve nakli önceleyen İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) yeri geldiğinde dirayeti de kullanmıştır. Hocalarının ve seleflerinin görüşlerine değer vermiş ancak ilmî açıdan doğru gördüğünü de söylemekten geri kalmamıştır. Onun nazarında ilmî tespitler, hocalarının görüşlerinden mukaddemdir.⁵ Hüccetlendirmede senedi merkeze almış, tercih ve ihtiyarını temellendirme noktasında başta dil bilim olmak üzere diğer ilmî disiplinlerin argümanlarını da kullanmıştır.

4 Ali bin Muhammed Umran, *el-Ulemaü'l-Lezine lem yebluğu sinne'r-Rüşdi*, Darü's-Saadet, 1998.

5 Bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, tah. Ğanim Kaddürî Hamed, Müessesetür-risâle, Beyrut, 2001, s. 36-37.

et-Temhid kitabının tahkikli nüshasında şu bilgiler yer almaktadır; İbnü'l-Cezerî; hem Şam hem de Hicaz ve Mısır diyarının kıraat ilmi sahasında büyük hocaların rahle-i tedrislerinden geçerek, “arz” (hocanın önünde dersi tekrar etmek) “rivayet” (kıraatin kaynak ve imamların rivayetlerini öğrenmek) ve “eda” (okuyuş) metoduyla tahsilini tamamlamış, eseri telif etmeden önce tecvid kıraat ilmi alanında azımsanmayacak bir ilmî birikime sahip olduğunu anlıyoruz.⁶

İbnü'l-Cezerî *et-Temhid fi-İlmi't-Tecvid* eserini yazdıktan sonra 769'dan h. 833 senesine kadar geçen süre zarfında birçok kitap kaleme almıştır. Adı geçen eser tarihinden sonraki baki ömründe, diğer eserlerini telif ettiği esnarlarda dahi *et-Temhid* kitabına sık sık müracaat ettiği ona muhalif düşecek görüşleri ileri sürmekten titizlikle sakındığı ve genel olarak telifatlarında kaynak olarak ona gönderme yaptığını da yine kitaplarında görmek mümkündür.

Bu bilgilerle beraber *et-Temhid*'de yer verdiği bazı görüşleri ile *en-Neşr* gibi sonradan kaleme aldığı kitaplarında farklılık arz ettiği bazı noktaların varlığı malumdur. Ancak bunlar bir iki meseleyi geçmemektedir. Ki, bunlar sıfatı huruf sayısı ve elif harfinin incelik-kalınlık gibi durumudur. Bu durumlar da ders aldığı hocalarının ve seleflerinin görüşleri arasından yaptığı tercihten ibarettir. Misal vermek gerekirse İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah), *et-Temhid* kitabında sıfat-ı huruf bahsinde Mekki'nin görüşünü alarak kırk dört olarak vermiş, *en-Neşr* kitabında ise bunların aslı on altıdır diyen Ebû Amr ed-Dânî'nin mezhebini almıştır.

Kıraatlerin tevatür meselesi ise *et-Temhid* kitabında yer almamaktadır. Bu konuya “Müncidü'l-mukri'in” ve “en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr” adlı eserlerinde tafsilatlı olarak yer almaktadır. Elif harfinin halleri ise İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) bu hususta ders aldığı hocalarının görüşlerine yer vermektedir. Ancak onun nazarında ilim hocadan daha öncedir. Nitekim hocalarından farklı şekillerde yaklaşımları aldıktan sonra “Elif harfi makabline tabidir.” diyerek bu husustaki tartışmalara nokta koymuştur. Ancak *et-Temhid* kitabında hocalarının görüşlerine yer vermiştir. Mesela şöyle der: (خ) harfinden sonra “Elif” harfi vaki olduğu durumlarda; mesela (خ) harfini kalın okurken onunla beraber “Elif”i de kalın okumaktan sakınmalıdır. Bu hususu el-Ca'berî, aşağıdaki şiirde şu şekilde ifade etmektedir:

6 İbn Cezerî, Şemsüddin Muhammed, *et-Temhid fi-İlmi't-Tecvid*, ter: Aydın Kudat, Ankara (Örnek bsk.) 2015, s. 38.

وإياك واستصحب تفخيم لفظها / إلي الألفات التاليات فتعثر

“İsti’lâ harflerini kalın olarak telaffuz ederken, onlardan sonra vaki olan elifleri de kalın okumaktan sakın.”⁷ der ve Hocamız İbnü'l-Cündî (r.a.): “(غالبين) (خائفين) ve benzeri kelimelerde ‘isti’lâ’ harflerinden sonraki ‘Elif’leri kalın okumak hatadır.” derdi. İmam el-Ca’berî, Elif harfinin telaffuz hükmü her yerde ince olmaktadır.” der ve kalın okumaktan sakındırmaktadır. Özellikle de isti’lâ harflerinden sonra vaki olduğu zaman. Ebû Bekir el-Cündî de el-Ca’berî’nin bu görüşünü baylaşmaktadır. İbn Cezerî de bu eseri kaleme alırken hocası İbn el-Cündî ve hocasının hocası olan el-Ca’berî’nin bu görüşüne yani elif harfinin telaffuz olarak hükmü her yerde terkik olduğu görüşüne uymuştur. Ancak el-Cezerî, “en-Neşr fi’l-kırââtî’l-aşr” adlı eserinde (c.1, s. 215) bu görüşü terk ettiğini görmekteyiz. Nitekim adı geçen eserde bu mevzu ile alakalı şu açıklamalar yer almaktadır.⁸

Elif harfinin terkiki yani bu harfin ince veya kalın okunması konusunda doğru olan şudur: “Elif, harf olarak ne ince ne de kalın sıfatlıdır.” denilebilir. Elif kendinden önceki harfe uyar. Telaffuzundaki ince yada kalınlığı kendinden önceki harfin ince ya da kalınlığına tabidir. Bazı hocalarımızın eserlerinde, “Elif harfindeki telaffuzun hükmü mutlak terkikidir.” şeklindeki kayıtları, Arap olmayan bazı okuyucuların yaptığı gibi bu harfi “Vav” (و) harfi yaparcasına teğliz yapma hatasına dikkat çekmek ve bu gibi aşırılıktan sakındırma amacına yöneliktir. Ya da ince okunması gereken yerler için yapılmış ikazlardır. Sonraki âlimlerden bazılarının, “Kalın harflerden sonra vaki bulunan Elif harfinin terkik edilmesi gerekir.” şeklinde vermiş oldukları hüküm selef âlimlerden hiçbirinin teliflerinde yer almayan bir vehimden ibarettir. İmam Cezerî’nin bu mevzudaki yeri ve yaklaşımını kendi eserlerinde açık olarak vurgulamışlardır.⁹

5. Diğer bir nokta konuşmacı, *et-Temhîd* kitabında “fein külte ...kultu...” ve “i’l’lem...” gibi bilgi üretim ve paylaşım metodolojisinde var olan başta nizamiye medrese geleneğinde yer alan münazara ilminin genel ifade tarzlarından ve tedarüs kültürünün klişelerinden hareketle İbnü'l-Cezerî

7 Bu mısra İmam el-Ca’berî’nin “Tahkiküt-Ta’lim fi’t-Terkiki vet-Ta’lim” isimli manzum eserinin on dördüncü beytidir.

8 İbn Cezerî, Şemsüddin Muhammed, *et-Temhîd fi’l-İlmî’t-Tecvid*, ter: Aydın Kudat, Ankara (Örnek bsk.) 2015, s. 155-156

9 Bk. el-Askalâni, *Lataif’ü-l-İşarat li-Fünunî’l-Kırâât*, c: 1, s. 221; Molla Ali, el-Kari, el-Mineh’ü-l Fikriyyetu ala Metnî’l- Cezerîyeti, s: 21.

(Rahimehullah) kişiliğini otoriter, kendini beğenmişlik ve benlikle niteleme analizidir.

Bu ve benzeri ifadeler bir üsluptur. Bundan farklı kişilik portreleri veya otoriterlik/kibir ve kendini / görüşlerini öne çıkarmak gibi anlamları çıkarmak isabetli olmadığı kanaatindeyim.

Farazi ve muhtemel soruları önceden tahmin edip ona göre cevap vermek muhatabı konunun bir parçası yapmak eleştirel eğitim metodunun gereğidir. Bundan farklı zihin okumaları yapmak, isabetli olur mu diye sormak isterim.

Ayrıca "...ilem..." ve benzeri tabirler yazarın kişiliğinden ziyade meselelerin önemini vurgular. Kelam fıkıh ve ahlak gibi alanlarda, sabitelerin söz konusu olduğu konularda bu ifade sıklıkla kullanılır. Muhatabın dikkatlerini muhtevaya çekmek, okuyucu veya dinleyicinin hissiyatını canlı tutmak gibi maksatlara matuf bu ve benzeri üsluptan kibirli kişiliği okumak doğru değildir. Bazen muhataba direk emir kipi sevgi ve saygı göstergesi olabilir. Bu üslubu Allah (c.c.) kullanmış, Peygamber (s.a.s.) kullanmış, büyük zatlar kullanmış hatta sıradan avam halk da kullanmıştır. *Binbir Gece Masalları*'nda sıradan bir adam halifeye *أعلم يا أمير المؤمنين أيدك الله بنصره وحفك بلطائف أمره* ... der.¹⁰ İlmî eserlerde yaygın kullanılan bir gelenektir. Mesela Zürkânî (ö 1367) *Menabilü'l-İrfan* adlı tefsirinde *أعلم أن أعداء الوحي ومنكريه لا يؤمنون* (ö 1367) *Menabilü'l-İrfan* adlı tefsirinde *أعلم أن القرآن كتاب سماوي. والكتب السماوية تصرح تارة بالشرع وأدلة الشرع* ... der.¹¹ el-Hüzelî *Kamil* adlı eserinde yüze yakın yerde bu tabiri kullanmıştır. İmam Şafî ve hocası arasında geçen diyalogda da bu ifade yer almaktadır. Diğer bir husus, eserin sonunda yer alan ziyade dua mevzuudur. Dua bir ibadettir. Duada rekabet olmaz. Dua ihtiyaca göre yapılır. Hissettiği ihtiyaca göre ziyade yapılmıştır. Duadan kişilik çıkarılmaz kanaatindeyim.

C. SONUÇ VE TEMENNİLER

Hocamız satır arası şifre aramak gibi bir yaklaşımla İbnü'l-Cezerî'nin (Rahimehullah) *et-Temhîd* eserini niçin kaleme aldığına cevap aramış. İfade biçimlerinden müellifin kişilik analizini yapmaya çalışmıştır.

Diğer bir ifadeyle mantuku değil meskutün anhu'yu ele almaya çalışmıştır. Usul gereği mentuk meskuttan mukaddemdir.

10 5/1 Binbir Gece Hikâyesi, Orjinal Baskı Resim Hâlinde PDF, <https://books.google.com.tr/books?id=JNtLDwAAQBAJ>

11 Muhammed b. Abdulaizi, Zürkânî, *Menabilü'l-İrfan*, 2. Baskı, Halebi matbaası, ts

Bir işi yaparken veya bir eylemi değerlendirirken “çıktısının ne olduğu, muhatap kitle veya toplum açısından kazanımın ne olduğu” sorusundan hareketle bir temennimi dile getirmek isterim oda niyet okuma yerine, *et-Tembîd*'teki tespitlerin günümüze ne anlattığı günümüz fonetik tespitler ile İbnü'l-Cezerî'nin (Rahimehullah) ortaya koyduğu tespitlerin karşılaştırılmalı analizinin yapılması daha faydalı olacağı kanaatindeyim. Bu başlık boş kalmıştır. Nitekim eserin muhakkiklerinden Ğanım Kaddûrî Hamed'in giriş bölümünde ifade ettiği gibi

“Günümüzde çağdaş fonetik ilmi, sahip olduğu cihaz ve imkânları sayesinde; ses ölçümleri, oluşumu ve telaffuz yapısı hususundaki fonetik ilmiyle ilgili gerçekleri bizlere sunmakta olduğunu hiç kimse inkâr edemez. Bütün bu gelişmeler bize sunduğu nihai neticeler bizzat bu alanda tahsil yapmakta olan günümüzün mezkûr zatlarının (!) tespitlerine dayanarak hiçbir zaman Tecvid ilmi üstatlarının önceden bizlere miras olarak bıraktıkları gerçeklere tezat oluşturmadıkları gerçeğini de unutmamak lazımdır.”¹²

Tebliğ, bir niyet okuma çalışması olması hasebiyle öznel bir çalışmadır. Dolayısıyla varılan sonuçlar ve dile getirilen tespitler sübjektif olacaktır. Nitekim konuşmacı da bu durumu “müspet veya menfi değer atfı”, ile “bu söylenenler kesin tespitler değildir...” “bu değerlendirmelerin göreceli olduğu” gibi ifadelerle dile getirmiştir.

Yine İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) ve eserleri hakkında yapılan çalışmaların tekrardan ibaret olduğunu bu yüzden bir niyet okuması açısından ele aldığını ifade etmiştir.

Hâlbuki, kıraat ilmî tarihinin kaynak kişiliği müsellemler olan İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) okumaları, onun günümüz Kıraat ilmi camiasına ne söylediği konusundaki bilinç yeterli düzeyde değildir.

Kanaatime göre burada vurgulanması gereken önemli husus şudur. İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) *et-Tembîd* kitabını kaleme alırken mütekaddimin yolunu takip etmiş nakil ve senedi/rivayeti öncelemiş ve yeri geldiğinde dirayetini de konuşturabilmiştir. Dolayısıyla günümüzde çağdaş fonetik ilmi, sahip olduğu cihaz ve imkânlarla rağmen şu gerçeği unutmamak

12 İbn Cezerî, Şemsüddin Muhammed, *et-Tembîd fî-İlmi't-Tecvid*, tah. Ğanım Kaddûrî el-Hamed, Müessesetü'r-Risale, 2001, s. 39

gerekir. Bize sunduğu nihai neticeler İbn Cezerî gibi zevattan bizlere miras olarak bırakılan gerçeklere çok az husus dışında tezat teşkil etmemektedir.

Müteahhirin Kıraat âlimlerinin önde gelenlerinden biri olarak İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah), başta *et-Temhîd* olmak üzere eserlerinde mütekaddimin izinden gitmiş. Kırâât vucuhâtı bağlamında “me’zuven li-nakilihi” ilkesini yani sened ve rivayeti öncelermiştir. Aynı zamanda tercih ve ihtiyar sahibidir. Dirayet bağlamında ise en çok başvurduğu hüccet Arap dilim olduğu görülmektedir. Günümüzde de İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah)’nin görüş ve tespitlerine itibar edilmekte ve pratikte ölçü alınmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda kıraat ve tecvid pratiğinde var olan veya var gibi görünen ihtilaflı hususlarda onun tespit ve ihtiyarları/ictihadları ortak payda yapıp ölçü alınabilir kanaatindeyim.

et-Temhîd kitabına ayrı bir yer ve önem atfetmiştir. İbnü'l-Cezerî (Rahimehullah) diğer eserlerinde de genellikle bu eserine göndermelerde bulunmuş ve söz konusu eserdeki tespit ve görüşlerine bağlı kalmıştır. Günümüzde de *et-Temhîd* kitabındaki tespitler bir nevi sabite hâlini almıştır. Bu eser tecvid ve kıraat alanında karşılaştırmalı çalışmalarda değerlendirilebilecek nadide eserlerden biridir.

“Bütün İslam âleminde ilmi otoritesine itibar edilen saygın ve muteber konumuna hâlel getireceği endişesinden hareketle tarihî şahsiyetleri ele alırken şifre aramak gibi zihin okumaları ve kişilik analizleri yapmak ne kadar isabetli olur?” diye sorulabilir.

İhtilaflı noktalarda tespit ve uyarılarına başvurulması gereken biri olarak düşündüğümüz ve kıraat ilmi tedrisatı üzerinde müsellemler etkileri, yöntem ve metotları olan bu gibi şahsiyetleri daha objektif vasıflarla tanımak ve tanıtmak durumunda olmamız gerektiğini düşünüyorum.

CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE (1923-2018) İBNÜ'L-CEZERÎ HAKKINDA YAPILAN İLMÎ ÇALIŞMALAR: TESPİT VE TAHLİLLER

Dr. Öğr. Üyesi Yakup YÜKSEL*

ÖZ

Kıraat ve hadis âlimi olan Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî (ö. 833/1429) hakkında birçok çalışma yapılmıştır. İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde kıraat alanında yazdığı eserlerle ve yetiştirdiği talebelerle dikkatleri çeken İbnü'l-Cezerî'nin 798/1396'da Mısır'dan ayrılıp Anadolu'ya geçmiş olması ülkemiz açısından önem arz etmektedir.

Sultan Yıldırım Bayezid Hân (ö. 805/1403) dönemine rastlayan bu tarihte, Bursa'ya yerleşen İbnü'l-Cezerî'ye talebe okutması için yüksek miktarda maaş bağlanmış ve iktidar tarafından büyük ilgi gösterilmiştir. Bursa ve diğer şehirlerden gelen birçok kimse ondan “Kırâât-i seb'a ve 'aşere"yi tahsil etmiştir. Kıraat ve hadis ilminin Anadolu'ya girmesine vesile olan bu zat hakkında yapılan çalışmalar bu açıdan önemlidir. Bu çalışmamızda biz, Cumhuriyet Dönemi'nde (1923-2018) İbnü'l-Cezerî hakkında yapılan çalışmaları ve kıraat ilmine olan katkılarını tespit ve tahlil metoduyla ele alacağız. Amacımız kronolojik çerçevede İbnü'l-Cezerî hakkında yapılan ilmî çalışmaların bir tasnifini yapmak, bu alanda yapılması gereken hususlara dikkat çekmektir. Böylelikle eksik bırakılan konular varsa bunlara işaret ederek, alana bir katkı sunmak da tebliğimizin hedeflerinden olacaktır.

Tebliğde, Türkiye'de 1923-2018 yılları arasında İbnü'l-Cezerî hakkında yazılan kitap, tercüme ve şerh, tez, makale, madde ve tebliğ çerçevesi çalışmaların kronolojik bir dökümü verilmiş, bu çalışmalarla ilgili kısa ve özlü bir değerlendirme yapılmıştır.

* Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

A. İBNÜ'L-CEZERÎ HAKKINDA YAPILAN İLMÎ ÇALIŞMALAR

1. Kitaplar

1. 1. Dr. Ali Osman Yüksel

Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî ve Tayyibesi, İstanbul 1993.

İlk defa 1993 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı tarafından basılan bu kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, ikinci bölümde *Tayyibe* ile ilgili bazı âlimlerin düşünceleri, üçüncü bölümde kıraat tarikleri, meslek ve silsileler, dördüncü ve son bölümde ise *Tayyibe*'nin özellikleri ve bu eser üzerine yapılan çalışmalar işlenmiştir.

Eserde İbnü'l-Cezerî'nin hayatına geniş yer verilmiş olmakla birlikte konuların dağınık bir şekilde işlendiği gözlerden kaçmamaktadır. Ayrıca kitabın anlatım ve imla hatalarının yanı sıra içerik ve mizanpaj olarak teknik eksiklikleri de görülmektedir. Büyük bir araştırma ve emek ürünü olmakla birlikte, ilk bakışta dile getirdiğimiz öne çıkan hataları ve konuların metodik olarak ele alınamayışı kitabı kullanılır olmaktan uzak kılmıştır.

1. 2. Dr. Ali Osman Yüksel

İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, İstanbul 2016.

İbnü'l-Cezerî ile ilgili diğer bir çalışma aynı yazar tarafından yapılmıştır. Aslında birinci çalışmadan ayrı ve bağımsız bir çalışma olmayıp, onun genişletilmiş bir versiyonudur.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kıraat ilmi hakkında geniş bir bilgi verilmiş, ikinci bölümde İbnü'l-Cezerî'nin hayatı işlenmiş, üçüncü bölümde ise *Tayyibetü'n-neşr* adlı eserin tanıtımı yapılmıştır. Üçüncü bölüm kendi içinde iki kısma ayrılmış, ilk kısımda *Tayyibe*'nin tercüme ve izahı yapılmış, ikinci kısımda ise *Tayyibe*'de işlenen kıraat konuları incelenmiştir.

2. Tercüme ve Şerhler

2. 1. Mehmet Rüştü Âşıkkutlu

Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe, byy., ts.

Eser, İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe* adlı kitabına Âşıkutlu (1901-1980) tarafından eski Türkçe ile yapılmış bir şerh ve haşiyedir. Âşıkutlu, *Tayyibe* üzerine şerh ve haşiye yapmasındaki maksadın, okuyucuya bir kolaylık olması için yaptığını bizzat kendisi ifade etmiştir.¹

Âşıkutlu'nun kendi el yazısı ile kaleme aldığı bu eserin, çoğaltılmak suretiyle çokça sayısı piyasada mevcuttur. Konuyla ilgili A. Osman Yüksel şöyle demektedir: “Şerh ve Hâşiyeli *Tayyibe*, 1974-75 yıllarında, Ankara’da, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, Âşıkutlu’nun bizlere *Tayyibe* okuturken yazdığı ve teksir makinasında çoğalttığımız, iki ciltlik bir eserdir.”²

Eserin baş tarafında “Muhtasar Tercem-i Hâlim” başlığı altında, Âşıkutlu kendi el yazısı ile kısaca hayatı hakkında okuyucuyu bilgilendirmiştir. Hemen arkasından *Tayyibe*’de “Zıt Ta’birler ve Zıtlardan İstifade Kolaylığı” başlığı altında tablolar vermiştir.³

Müellif Âşıkutlu bu bilgilerin ardından Şerh ve Hâşiyeli *Tayyibe* başlığı altında *Tayyibe*’yi telif eden İmam Cezerî’nin hayatını kısaca özetlemiş⁴; ilim tahsili, kıraat okuduğu hocaları, yolculukları, talebeleri ve eserleri gibi konulardan bahsetmiştir.⁵

Âşıkutlu, eserinde *Tayyibe*’nin izaha muhtaç olan yerlerini şerh ve haşiye metoduyla okuyucunun istifadesine sunmuş, İbnü'l-Cezerî’nin beyitlerde verdiği remizlerin hangi kıraat imamlarının isimlerine işaret ettiğini açıklayarak şerh etme cihetine gitmiştir.⁶

Eserde takip edilen metodu maddeler hâlinde şöyle vermemiz mümkündür:

1. İbnü'l-Cezerî’nin kıraatle ilgili beyitleri kırık mana diyebileceğimiz şekilde kelime kelime açıklanmış, açıklaması yapılan kelime, sayfanın ilgili yerlerine düşülen kayıtlarla gösterilmiştir.
2. Beyitlerde geçen fiil ve zamirler şerh edilmiştir.

1 Mehmet Rüştü Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, byy., ts., s. 1.

2 Bk. A. Osman Yüksel, “İbnü'l-Cezerî’nin ‘Tayyibetu’n-neşr’i ve Özellikleri”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, SAYI: 7-8-9-10 1989-1990-1991-1992, İstanbul 1995, s. 319.

3 Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, byy., ts., s. 1-2.

4 Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 1.

5 Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 1-8.

6 Bk. Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 36-40, 42.

3. Gerekli görülen konularla ilgili, sayfa sonlarına not kaydı düşülerek bilgiler verilmiştir. Örneğin, kendi metoduyla ilgili olarak on dokuzuncu sayfanın altına bir not düşmüş ve “Şu üzeri çizili olanlar metin değildir, mâna-yı lâzımdır.” demiştir.⁷
4. İbnü'l-Cezerî'nin işaret edip fakat metinde vermediği ayet metinleri, bazen sure ismi ve ayet numarası verilmeden bazen de sure ismi verilerek yazılmıştır.
5. *Tayyibe*'de geçen ayet ve hadislerin kaynağı gösterilmiştir.⁸
6. Önemli bilgilerin geçtiği yerlerde kaynaklara atıfta bulunulmuştur.⁹
7. Daha önce açıklaması geçmiş olan konularla ilgili “filan sayfada geçti” ifadesiyle okuyucu bilgilendirilmiştir.¹⁰
8. Kaynak karşılaştırması yapılarak açıklamalarda bulunulmuştur. Örneğin, Müellif, mütevatir ve şâz kıraatler hakkında bilgi verirken şöyle demiştir: “*Tayyibe*'deki bütün vücutlar sahih ve tevatür olanlardır. Şâzlardan yoktur. İthaf'ta¹¹ şâzlar da beyan edilmiştir. Fakat biz ilm-i vücûhu okurken şâz rivayetleri okumamışız. Ancak sahih ve tevatür olan on imamın kıraatlerini râvi ve tarikleri rivayetleriyle okuduk. Şâz kıraatler hakkında İthaf'ın kullandığı usul, şâz kıraatlerden bir kıraat tevatür kıraate tevafuk ederse tevatür hakkındaki sözü bitirdikten sonra *vâfeka*humu'l-Hasan, İmam Hasan onlara muvafakat etmiştir, şeklinde *vâfeka* kelimesiyle zikreder. Eğer şâz kıraat tevatüre muhalif ise *ani'l-Hasan* diye zikreder.

7 Bk. Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 19.

8 Örneğin, Cezerî, *اصطفى* بانه اورثه من beytinde *evrasehu* demekle yetinmiş, Âşıkutlu bunun, Furkân suresi otuz ikinci عبادنا من اصطفينا من الكتاب الذين اوردنا ايتيه işaret ettiğini göstermek için beytin üstüne gelecek şekilde sayfanın üst tarafına yazmıştır. Yine metinde hadislere gönderme varsa ilgili hadisi kısmen vermiş, bunu yaparken hadis kaynaklarına değil hadisin geçtiği esere işaret etmiştir. Yine örneğin şu beyitte وهو في الاخرى شافع şeklinde Kur'an'ın şâfi' ve *müşeffa'* olduğunu ima eden bu kelimelerin yan tarafına اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه : *Kur'an okuyunuz. Çünkü Kur'an, kıyamet gününde kendisini okuyanlara şefaathı olarak gelecektir.*” hadisini yazmıştır. Bk. Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 21. Ayrıca bk. s. 84.

9 Bk. Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 24.

10 Bk. Âşıkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 24, 43, 48, 78, 116.

11 Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâti el-Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate 'aşer*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987.

Bu kaideye göre tevatür ve şâz kıraatler kolaylıkla birbirinden ayrılmış olur.¹²

Merhum Âşıkkutlu bu satırların ardından eserin adı, sayfa ve satır numarasını, ayrıca tab' edildiği yerin ismini verip altına kendi ismini yazmıştır.

9. *Tayyibe*'nin nüsha farklılıklarına yer verilmiş ancak bunların hangi nüshalar olduğu beyan edilmemiştir.¹³

Müellifin, bu şerhi hazırlarken *en-Neşr*,¹⁴ *İthâf*,¹⁵ *Zübde*,¹⁶ *Umde*,¹⁶ *Mûsâ Cârullah Hâşiyesi*¹⁷ ve *İbrâzu'l-meânî*¹⁸ gibi eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır.¹⁹ Bazı yerlerde ise yazar ismi verilmiş ancak istifade edilen kaynaktan bahsedilmemiştir. Örneğin, istiâzenin farklı kalıplarda okunması hususunda *أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم* kalıbına işaret edilmiş ve bunu, *nassa aleyhi ed-Dânî* ibaresiyle delillendirmiştir.²⁰

Âşıkkutlu'nun bu çalışması, *Tayyibe*'nin güzel bir şerh ve haşiyesi olduğu gibi aynı zamanda şarihin tecvid konularını da ihtiva eden faydalı bir eserdir. Burada harflerin mahreçleri kısmında on yedi mahreç bütün ayrıntılarıyla işlenmiş, harflerin mahreç ve sıfatları bir tablo ile gösterilmiştir. Ayrıca bütün sıfatların lügat ve ıstılah anlamları da verilmiştir.²¹

¹² Bk. Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 24.

¹³ Bk. Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 26, 84, 122

¹⁴ ed-Dimyâtî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, (thk. Şaban Muhammed İsmail), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987.

¹⁵ Pâluvî, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-'ırfân*, Hilâl Yayınları, İstanbul ts.

¹⁶ Abdullah Efendi Zâde, *Umdetü'l-hallân fi idâhi zübdetü'l-'ırfân*, İstanbul 1853.

¹⁷ Bk. Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 25.

¹⁸ Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzu'l-meânî min hırzî'l-emânî fi'l-kırâati's-seb'*, thk. İbrâhîm Atve İvaz, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Kahire 1981.

¹⁹ Bk. Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 207.

²⁰ Bk. Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 102.

²¹ Bk. Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, s. 55-74.

2. 2. Mehmet Rüştü Âşikkutlu

Tayyibe'nin Elfâz Ma'nası, byy., ts.²²

Âşikkutlu, *Tayyibe* üzerine ilk çalışması olan *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe* adlı eserinin usul kısmını tamamladıktan sonra, ferş bölümüyle ilgili kısma geçmiş ve bu bölüme *Tayyibe'nin Elfâz Ma'nası* adını vermiştir. Müellifin ilk çalışmasının bir devamı niteliğinde olan bu çalışma ayrı bir kitap olarak basıldığı için biz de bunu müstakil bir başlık altında veryi uygun gördük.

Âşikkutlu, eserinin başında şöyle demektedir: “*Tayyibe'nin usul kısmı burada bitmiştir. Usul kısmı birçok kavâidi câmi' olmakla beraber ibareleri de muğlaktır. Bu sebepten usul kısmının elfâz manasını talebeye ders verir gibi birer birer mana vererek yazdık. Ve icâp eden tafsilâtı da verdik. Eğer elfâz manasını teker teker vermeyeydik, satırların veya bâbların sonunda tercüme hâlinde toptan mana vereyedik, elfâz manalarının birçok gayeleri kapalı kalırdı. Bu düşünceyle toptan mana değil de teker teker elfâzı okuyarak manalarını verdik.*”²³

22 Mehmet Rüştü Âşikkutlu, *Tayyibe'nin Elfâz Ma'nası*, byy., ts. Not: Âşikkutlu'nun bu iki önemli çalışmasının dışında *Aşere Vücuhatı Üzerine Bazı Kaideler* adlı çalışması hakkında da bilgi vermek faydalı olacaktır. Küçük bir risale şeklinde olan bu çalışma yirmi altı sayfadan oluşmaktadır. Kıraat imamlarının sırasıyla isimlerini ve remizlerini yazdığı bir tablonun altına şöyle bir not düşerek çalışmasının mahiyetini beyan etmiştir. “Şu sıra ile yazılan imamların yedi tanesinin okuyuşlarına seb'a denilir. Yediye üç daha ilave edilirse 'aşere vücuhatı denilir.” Daha sonra merâtib-i erbe'a başlığı altında medler konusu hakkında bilgi vermiştir. Kur'an'ın evvelinden nısfına (Fâtiha suresinden Meryem suresine) kadar medd-i munfasıl; 1, 2, 5, 3, 4 elif miktarı, Kur'an'ın yarısından sonuna kadar ise 1, 3, 5 elif miktarı med edilir. Medd-i muttasıldan ise Meryem suresine kadar 2, 5, 3, 4 elif miktarı, yarısından sonuna kadar ise 3, 5 elif miktarı med edilir. Medd-i lâzımdan ise gerek Kur'an'ın yarısına ve gerekse sonuna kadar imamların hepsi tül ile med ederler. Tül'un en azı da iki buçuk elif miktarıdır. Çoğunda dört elif miktarı med ederler. Bu risalede ayrıca imâle edilecek kelimeler, hemzenin medd-i bedeli, vasl ve vakf hâlinde okunuşları, lâm-ı ta'rif olan kelimelerde vaki olduklarında kıraat tarzı gibi konular ele alınmıştır. Yine bu çalışmasında Fâtiha suresi ile ilgili bir başlık açmış ve şöyle bir not düşmüştür: “Parantez içerisine alınan ayetler *Zübdetü'l-'ırfân* eserinin metin kısmında olanlardır. Parantez içinde olmayanlar şerh ve tafsilattır”. Bakara suresinden de ilk ayetten başlamak üzere bazı ayetler üzerindeki kıraat farklılıklarına temas etmiş; sekte, idgâm, hemzenin tebdili, hemzenin nakli, hemzenin ıskatı ve revm gibi konulara değinmiştir. Bk. Âşikkutlu, *Aşere Vücuhatı Üzerine Bazı Kaideler Mısır Tariki Şeyh Atâullah Mesleki*, byy., ts., s. 1-8.

23 Bk. Âşikkutlu, *Tayyibe'nin Elfâz Ma'nası*, byy., ts., s. 1.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Âşikkutlu, bahse konu olan eseriyle *Tayyibe*'nin okuyucu tarafından daha kolay anlaşılmasına yardımcı olacak bir şerh yazmıştır.

2. 3. Prof. Dr. Abdülmecit Okçu

İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kıraât, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.

Kitap giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında kısaca İbnü'l-Cezerî'nin hayatına yer verilmiştir. Birinci bölümde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr* adlı eserinin birinci cildinin ilk elli dört sayfası tercüme edilmiştir. Kitap, *Kur'an ve Kıraât* olarak isimlendirilmiştir.²⁴

Literal tercüme esasına göre yapılan bu çalışmada, İbnü'l-Cezerî'nin konu başlığı yapmadan ele aldığı meselelere başlıklar verilerek okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Metinde geçen ayetlerin sure isimleri ve ayet numaraları verilmiş, ayrıca hadislerin tahriri de yapılmıştır. Zaman zaman cümleler arası ayrılarak bağımsız bir tercüme cihetine de gidilmiştir.²⁵ Zikri geçen ve tanınmayan kıraat âlimlerinin dipnotlarda kısa bir tanıtımı yapılmış, bazılarının vefat tarihlerine de işaret edilmiştir.²⁶ İbnü'l-Cezerî'nin sadece kitap ismi verip, müelliflerinden bahsetmediği yerlerde mütercim tarafından eserlerin müelliflerine de yer verilmiştir.²⁷ Bazı yerlerde asıl metinde uzunca geçen sened zincirinin tamamına yer verilmemiş, birkaç isimle yetinilmiştir.²⁸

İbnü'l-Cezerî'nin en önemli eserlerinden olan *en-Neşr*'in ilk elli dört sayfasının tercüme edilerek araştırmacıların istifadesine sunulan bu kitap, güzel bir çalışma olmuştur. Sade ve anlaşılır bir dille çevirisi yapılmış, asıl metinde karışık olarak işlenen konulara üst ve alt başlıklar konularak tasnifi yapılmıştır.²⁹

Kitabın birinci bölümü ile ikinci bölümü arasında bir dengesizlik göze çarpmaktadır. İlk bölüm 9-154, ikinci bölüm ise 155-163 sayfa aralığından

24 Bk. Prof. Dr. Abdülmecit Okçu, *İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kıraât*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.

25 Bk. Okçu, *Kur'an ve Kıraât*, s. 10.

26 Bk. Okçu, *Kur'an ve Kıraât*, s. 13, 17, 28-30.

27 Bk. Okçu, *Kur'an ve Kıraât*, s. 10.

28 Bk. Okçu, *Kur'an ve Kıraât*, s. 11.

29 İlk baskısı 2001 yılında yapılan bu kitabın piyasada mevcudu bulunmamaktadır. Biz de kendi özel gayretlerimizle kitabın yazarı ile iletişime geçerek bir nüshasına ulaşabildik. Bu konuda gerekli yardımı esirgemeyen hocamıza teşekkürü bir borç biliriz.

oluşmaktadır. Birinci bölümde ele alınan ve tercüme edilen konulara bakıldığında çalışmanın tamamlandığı izlenimi görülürken, ikinci bölümde sanki devam etme niyeti ile başlanılan konuya birdenbire son verilmiştir. Hâlbuki İbnü'l-Cezerî, ilk elli dört sayfada ele aldığı konuları noktalamamış ve bu konulara bağlı olarak çalışmasını yüz doksan sekizinci sayfaya kadar devam ettirmiştir. Dolayısıyla ikinci bölüm başlığı altında tercümeyle başlanmış fakat tamamlanmadan yarıda bırakılmış izlenimi vermektedir.

2. 4. M. Sadi Çögenli

Mukaddimetü'l-Cezerî ve Tercümesi, byy., ts.

İbnü'l-Cezerî'nin tecvid konuları hakkında öz bilgileri ihtiva eden *Mukaddime* adlı eserinin tercümesidir. Tercüme kısmı yirmi dört sayfadan ibarettir. Harflerin mahreçleri, sıfatları, tecvidin önemi, râ harfinin hükmü (ince ve kalın okunması) gibi konularla başlayan eser, revm ve işmam konusuyla son bulmuştur. Beyitlerde geçen ve ayetlerden alınan kelimelerin hangi surelere ait olduğu ve ayet numaraları mütercim tarafından dipnotlarda verilmiştir.³⁰

Özel gayretlerle Arapça metniyle birlikte basılan bu eserin baskı yeri ve tarihi olmamakla birlikte sadece "1. Baskı 2000" şeklinde bir bilgiye yer verilmiştir. Bu verilen rakamdan kasdedilen eserin adet sayısı mı yoksa baskı yılı mı olduğu tam olarak anlaşılmamaktadır.

2. 5. Hüseyin Harputoğlu

Kur'an Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezerî, Tereke Yayınevi, İstanbul 2013.

İbnü'l-Cezerî'nin tecvidle ilgili *Mukaddime* adlı eserinin tercümesidir. Harputoğlu ön sözde, 1961 yılında Mehmet Âşıkkutlu hocadan ders okuduğu esnada bu eserle ilgili notlar aldığını ve bu risaleyi ileride tercüme etme niyetini taşıdığını kendisi ifade etmiştir. Tam olarak *Mukaddime*'yi hangi yılda tercüme ettiği bilgisine ise sahip değiliz. Ön sözden sonra İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında çok kısa bir bilgi vermiştir.³¹ Daha sonra 109 beyitlik bu eserin tercümesini yapmış ve sonuna da konuları içeren bir fihrist ilave etmiştir.

³⁰ Bk. M. Sadi Çögenli, *Mukaddimetü'l-Cezerî ve Tercümesi*, byy., ts., s. 6 ve devamı.

³¹ Bk. Hüseyin Harputoğlu, *Kur'an Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezerî*, Tereke Yayınevi, İstanbul 2013, s. 6-9.

Yazar, *Mukaddime*'yi tercüme etmekle birlikte gerek gördüğü yerlerde bazı açıklamalar da yapmıştır. Bu açıklamaları tercüme ettiği beyitlerin hemen arkasından parantez içerisinde göstermiştir. Bazen de not kaydı düşerek açıklamalarını göstermiştir.³²

Tercüme dikkatle tahlil edildiğinde birtakım eksik yönlerinin olduğu görülecektir. İlk başta eserin ismini Risâle-i Cezerî şeklinde vermesi okuyucunun zihninde bir karışıklığa neden olmaktadır. Çünkü bu eser *Mukaddime* olarak bilinmektedir, risale şeklinde bir başlıkla nüshası da yoktur. Tercümede dil ve imla hatalarının yanı sıra çeviri hataları da vardır. Zira bazı yerlerde tercih edilen ifadeler düzgün bir tercüme olma özelliğinden uzaktır. Ayrıca tercümesi yapılan bazı beyitlerde hangi harflerin mahreç tanımının yapıldığı açık bir şekilde ifade edilememiştir. Örneğin, *fâ* harfinin mahreciyle ilgili aşağıda metnini vereceğimiz beyit tercüme edilirken, işaret ettiğimiz bu ve benzeri hatalar görülecektir.

مِنْ طَرَفَيْهِمَا وَمِنْ بَطْنِ الشَّفَةِ فَالْفَا مَعَ اطْرَافِ الثَّنَائِيَا الْمُشْرِفَةِ

“Her ikisiyle (yani, yukarıdaki izah gibi). Dudak karnından üst seniyye dişlerinin uçları ile beraber yapılır.” şeklindeki bir tercüme hem kapalı hem de düzgün bir tercüme değildir.³³ Daha anlaşılır bir tercüme şu şekilde olabilirdi: “Fâ (harfinin mahreci), dil ucu ve üst iki ön diş uçlarıyla birlikte dudağın iç kısmındadır.”

Ayrıca zâl ve sâ harflerini vererek ذ ve ث ince ise kalın olarak okunacaktır, şeklinde yanlış bir bilgiye yer verilmiştir.³⁴

İbnü'l-Cezerî hakkında Ömer Örtlek'e ait bir başka eserden de bahsedilmektedir.³⁵ Birinci baskısı 2012 yılında yapılan ancak piyasada bulunmayan, sadece sosyal medya aracılığıyla haberdar olduğumuz bu esere ulaşamadığımızı belirtmek isterim.³⁶

³² Bk. Harputoğlu, *Kur'an Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezeri*, s. 11-12.

³³ Bk. Harputoğlu, *Kur'an Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezeri*, s. 16.

³⁴ Harputoğlu, *Kur'an Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezeri*, s. 16.

³⁵ Ömer Örtlek, *Kur'an-ı Kerim'in On Okunuş Tarz-ı Vücubı*, Kitabı Hayat Yayınevi, İstanbul 2012.

³⁶ Bk. <https://www.milligazete.com.tr/haber/1089175/kiraat-il-asr-ilk-kez-turkce-yayinlandi>.

“Kur’an-ı Kerim’in On Okunuş Tarz-ı Vücuhi” adlı çalışmanın, İbnü’l-Cezeri’nin, *Kırââtî’l-‘aşr* adlı eserinin Türkçe’ye tercümesi olduğu³⁷ şeklindeki bilginin, araştırmamız neticesinde yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Doğrusunun ise *el-Mühezzeb* adlı eserin³⁸ tercümesi olduğudur.

3. Tezler

3.1. Mustafa Öztürk

“Muhammed b. el-Cezeri ve et-Temhîd fî İlmi’t-Tecvîd”, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1981.

Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbnü’l-Cezeri’nin kısaca hayatı işlenmiştir. İsmi, lakabı, künyesi, nisbesi, seyahatleri, ilmi meşguliyeti, hocaları ve görevleri ele alınmış, ayrıca çocukları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde ise müellifin *et-Temhîd fî ilmi’t-Tecvîd* adlı eserinin üç nüshası karşılaştırılarak tenkitli tanıtımı yapılmıştır.³⁹ Bu kısım, o günkü imkânlar elverişli olmadığı için yazarın bizzat kendi el yazısı ile kaleme alınmıştır. Ayrıca eserin muhtevasına temas edilmiş ve tahkikinde başvuru- lan kaynaklara yer verilmiştir. Bu bölümde bibliyografya da yer almaktadır. Arapça metinde geçen ayet ve hadislerin fihristi çıkarılmıştır. Yine Arapça metinde geçen konu başlıkları Türkçe’ye tercüme edilmiş ve sayfa numaraları verilmiştir. Bölümün sonunda da karma indexle birlikte *et-Temhîd fî ilmi’t-Tecvîd*’in fihristi yapılmıştır.

37 Bk. <https://www.milligazete.com.tr/haber/1089175/kiraat-il-asr-ilk-kez-turkce-yayinlandi>. Cezeri’nin en meşhur kitabı *Kırâât-ıl Aşr* ilk kez Türkçeye tercüme edildi. Asıl ismi Şemse Şemseddin olan Cezeri’nin en meşhur kitabı *Kırââtî’l Aşr* Türkçeye ilk kez Ömer Örtlek tarafından tercüme edildi. Ayrıca bk. <https://www.pinterest.com/pin/453878468674964169/>. İbn Cezeri’nin ‘Kıraat Aşr’-ı Türkçe’de Kıraat âlimi Muhammed bin Muhammed Şemseddin İbn Cezeri’nin en meşhur kitabı “Kıraat-ıl Aşr” ilk kez Türkçeye tercüme edildi. Ömer Örtlek tarafından Türkçeye kazandırılan kitap “Kur’an-ı Kerim’in On Okunuş Tarz-ı Vücuhi” adı ile Kitab-ı Hayat yayınlarından okurların hizmetine sunuldu.

38 Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Mühezzeb fî’l-kırââtî’l-‘aşr ve tevcihibâ min tarîkı tayyibe-ti’n-neşr*, Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 1997.

39 Reşit Efendi, Kılıç Ali Paşa ve Topkapı nüshaları dikkate alınarak eserin edisyon kritiği yapılmıştır.

3. 2. Mehmet Savan

“İbnü'l-Cezerî'nin (v.833/1429) Hadis İlmindeki Yeri”, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010.

Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri işlenmiş ve bir değerlendirme yapılmıştır. İkinci bölümde ana başlık olarak İbnü'l-Cezerî'nin hadis ilmindeki yeri, hadis öğrenimi, hocaları, arkadaşları, talebeleri, eserleri, bazı eserlerinin incelenmesi ve yine hadis usulü konularına yaklaşımından bahsedilmiştir.

3. 3. İsmail Işık

“İbnü'l-Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri”, *MÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011.

Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, seyahatleri, ilmî şahsiyeti, hocaları, talebeleri ve eserleri işlenmiştir. İkinci bölümde ise *Câmiu'l-Esânîd* adlı eserin tahkiki ve tanıtımı yapılmıştır.

3. 4. Nihat Şahin

“Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin Sîretü'n-Nebi Adlı Eseri ve Analizi”, *DEÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2013.

İbnü'l-Cezerî'nin İzmir Ahmet Piriştina Kent Arşivi ve Müzesi'ne kayıtlı yazma eseri esas alınan bu tez çalışması dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, eserleri, siyerde kullandığı kaynaklar; ikinci bölümde, İbnü'l-Cezerî'nin eserine göre Mekke dönemi; üçüncü bölümde, İbnü'l-Cezerî'nin eserine göre hicret ve Medine dönemi işlenmiş, dördüncü bölümde ise eserin Arapça metin şerhi olduğu gibi konulmuştur.

4. Makaleler

4. 1. Recep Akakuş

“İlm-i Kıraât Otoritelerinden: İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa”, *DİD*, Ankara 1990, cilt, 26, sayı: 4, s. 3-31.

Akakuş, bu makalede isminden de anlaşılacağı üzere İmam Cezerî ve torunu Kasım Paşa şeklinde iki konuyu ele almıştır. İlk konuda, İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, ilim tahsili, seyahatleri, resmi görevleri, yetiştirdiği talebeleri, kıraatle ilgili eserleri gibi konuları işlemiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin çocukları konusunda, Akakuş'un vermiş olduğu bilgilerle A. Osman Yüksel'in vermiş olduğu bilgiler arasında tenakuz vardır. Örneğin, Akakuş, Mehmed Çelebi'yi Cezerî'nin beş erkek çocuğundan en küçüğü olarak vermiştir. İsmi Mehmed Çelebi künyesinin ise Ebü'l-Hayr Muhammed olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁰ Yüksel'in vermiş olduğu bilgilerde ise İbnü'l-Cezerî'nin bu isimde bir oğlunun olmadığı görülmektedir.⁴¹ Yüksel, Mehmed Çelebi'nin, İbnü'l-Cezerî'nin ikinci oğlu olan Ebü'l-Hayr Muhammed'in oğlu olduğunu ifade etmiştir.⁴²

Akakuş'un vermiş olduğu bilginin yanlış olduğu ortadadır. Kaynaklarda İbnü'l-Cezerî'nin, Mehmed Çelebi namında bir oğlunun olmadığı kesindir. "Kasım Paşa" maddesini yazan Erünsal da Kasım Paşa'nın Cezerî'nin torunu olduğunu belirtmiştir.⁴³

Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin hayatını konu edinen çalışmalara bakıldığında çocukları konusunda farklı tespitlerin olduğu görülecektir. Yüksel ve Akakuş'a göre İbnü'l-Cezerî'nin beş erkek ve üç kız olmak üzere toplam sekiz çocuğu olduğu ifade edilirken, madde yazarı Altıkulaç'ın vermiş olduğu bilgiye göre ise altı erkek ve dört kız olmak üzere toplam on çocuğunun olduğu ifade edilmiştir. Sadece üç erkek çocuğunun isimlerine yer verilmiş, diğerlerinden bahsedilmemiştir.⁴⁴ Işık ise beş oğlu dört kızı şeklinde çocuklarının sayısını dokuz olarak vermiştir.⁴⁵

40 Recep Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", Diyanet İlmî Dergi, Ankara 1990, cilt, 26, sayı: 4, s. 23.

41 Cezerî'nin çocukları için bk. A. Osman Yüksel, *Ulumu'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî ve Tayyibesi*, İstanbul 1993, s. 35-36. 1. Ebü'l-Feth Muhammed (ö. 814/1411) 2. Ebü'l-Hayr Muhammed (ö. 867/1429) 3. Ebü Bekr Ahmed (ö. 859/1454) 4. Ebü'l-Fadl İshak (ö. Verilmemiş) 5. Ebü'l-Beka İsmâil (ö. Verilmemiş). 6. Fâtıma 7. Âişe 8. Selmâ.

42 Yüksel, age, s. 17.

43 İsmail E. Erünsal, "Kasım Paşa, Cezerî", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2001, XXIV, 545-546.

44 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 1999, XX, 551-557.

45 Cezerî'nin beş erkek dört de kız olmak üzere dokuz tane çocuğunun olduğunu anlıyoruz. Bunlardan büyük oğlu Ebü'l Feth Muhammed el-Cezerî eş-Şâfi (814/1411), ikinci oğlu Ebü'l Hayr Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (789/1387), üçüncü oğlu Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed el-Cezerî (859/1454)'dir. Bunlardan başka Ebü'l-Beka İsmâil el-Cezerî ile Ebü'l Fadl İshâk el-Cezerî adında iki oğlu daha vardır. Kızlarının isimleri ise Fatıma, Şeyma, Selma ve Hatice'dir. Taşköprüzade'nin verdiği bilgiye göre bütün evlatları Kur'an ve hadis hâfızdırlar. Muhammed Mutî ise bunların dışında Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî isimli bir oğlundan daha bahseder. Bu oğlunun

İkinci başlıkta ise İbnü'l-Cezerî'nin torunu olan Kasım Paşa konusu işlenmiştir. Ancak burada yazar, Kasım Paşa hakkında hayatıyla ilgili tatmin edici bir bilgiye yer vermemiştir. Üstelik başlıkta Kasım Paşa yer almasına nazaran yazar ondan ziyade babası Mehmed Çelebi'den bahsetmiştir. Çalışmada Kasım Paşa'nın yapmış olduğu hizmetler ele alınmıştır. Özellikle İstanbul Cağaloğlu ve Eyüp semtlerinde yapmış olduğu câmiler, medreseler ve çeşmeler gibi hayrî hizmetlere temas etmiştir. Ömrünün son yıllarında Bursa'ya yerleşmesinden dolayı orada da medrese, hamam ve mektep gibi hayrat hizmetleri olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Ayrıca bu makalede tarihte Kasım Paşa olarak bilinen diğer şahsiyetlerden bahsedilmiştir.

4. 2. Dr. Ali Osman Yüksel

"İbnü'l-Cezerî'nin 'Tayyibetu'n-neşr'i ve Özellikleri", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, SAYI: 7-8-9-10 1989-1990-1991-1992, İstanbul 1995.

Bu makale, yazarın yine kendi çalışması olan İbn Cezerî ve *Tayyibetu'n-Neşr* adlı kitap çalışmasının üçüncü bölümünün sadeleştirilmiş hâlidir. Yazar, ilk önce *Tayyibe* üzerine yapılan şerhler ve bu eser hakkında şarihlerin övgü dolu sözlerine yer vermiştir. Böylelikle *Tayyibe*'nin şerh edilmesine duyulan ihtiyaca ve bunun önemine vurgu yapmıştır.⁴⁷ İkinci olarak *Tayyibe*'de geçen tariklerden bahsedilmiştir. Bu çerçevede tarik kelimesinin kıraât bakımından teknik tanımını yapılmış⁴⁸, ardından kıraat ilminde râvilerin râvileri

başka bir isim değil Ebû Bekir Muhammed ismindeki oğlu olduğunu zannediyoruz. Çünkü Ğaye ve Taşköprüzade gibi kaynaklarda bu isimde bir oğluna rastlayamadık. Bk. İsmail Işık, "İbnü'l-Cezerî ve Câmîu'l-Esânid Adlı Eseri", *MÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011, s. 8.

⁴⁶ Akakuş, agm, s. 25-26.

⁴⁷ Bk. Dr. Ali Osman Yüksel, "İbnü'l-Cezerî'nin 'Tayyibetu'n-neşr'i ve Özellikleri", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, SAYI: 7-8-9-10 1989-1990-1991-1992, İstanbul 1995, s. 277-286.

⁴⁸ Bir kıra'at bilgisi eğer, bu dalda "İmam" mertebesinde olan bir âlime atfedilirse, bunun adına "Kıraat" denir. O bilgi eğer, o imamın rivayetleriyle meşgul olan bir talebesine nisbet edilirse, bunun adı da "Rivayet" olur. Aynı bilgi eğer, bu talebe dediğimiz âlimin talebelelerine izafe edilirse, işte buna "Tarik" ismi verilir. Artık, ne kadar aşağı giderse gitsin, bu isim değişmez. Demek oluyor ki "Kıra'at"; İmam ve Mukrî anlamına da kullanılan Kârî'nin rivayetleri; Rivayet, Kârînin talebelerinin yaptığı nakiller; Tarik de -tabir caiz ise- 2.3. ve daha sonraki âlimlerin yaptığı rivayetlerdir. Bk. Yüksel, "İbnü'l-Cezerî'nin 'Tayyibetu'n-neşr'i ve Özellikleri", s. 287.

anlamında tariklere yer verilmiştir.⁴⁹ Kitabındaki bilgilere ilaveten yazarın, tarik konusunu bu makalede daha kapsamlı ve metodik olarak işlediğini görmekteyiz.

Yazar, bu çalışmada ayrıca kıraat ilminde meslekler konusunu incelemiş, çalışmasının nihayetinde *Tayyibe*'nin özelliklerini izah edip, eserde geçen şiirleri Türkçe'ye tercüme etmiştir. *Tayyibe* hakkında eserin ülkemizde yapılan en kapsamlı çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu makalede yer yer ifade bozuklukları ve sunum metodundaki eksiklikleri görmek mümkündür.

4. 3. Yaşar Akaslan

“Bir İlm-i Kırâat Klasîği: Tayyibetü'n-Neşr Fi'l-Kırââtî'l-'Aşr”, Din-bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 17, Sayı 3, 2017, ss. 277-310.

Makalede, İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinden olan *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr* adlı eserin tanıtımı yapılmıştır. Okuyucunun daha rahat ezberlemesi ve akılda tutabilmesi için manzum hâle getirilen bir kitap olduğuna işaret edilmiştir. Akaslan, *Tayyibe*'nin muhtevasıyla birlikte bölümleri ve edebî yapısını incelemiştir. Edebî yapısı başlığı altında şiirsel özelliği ve şiirde kullanılan hareketlerin sâkin olması, harf hazifleri, hareke hazifleri, memdûd-maksûr değişiklikleri, teşdid ve tahfif gibi zarurete dayanan teknik yönlerinden bahsedilmiştir.

49 Daha basit bir ifade ile Tarik'in iki anlamı vardır: 1) Bir kıraat imamının, ilk râvilerinden sonra yer alan ve rivayet zincirinde, bu ilklerden rivayette bulunan âlimler ve bunların, Kur'an vücuhâtı olarak rivayet ettikleri teleffüz olayları. 2) Bir eğitim ve öğretim metodu olarak, özellikle Kıraat âlimlerinin, zorunlu veya ihtiyari bir şekilde, Kıraat İlmi derslerini anlatırken takip ettikleri program, müfredat ya da herhangi bir kıraat kitabının muhtevâsından veya bu zikredilenlere, öğretimin sıhhatine yönelik olarak yapılan metot ilave ve eksiltmelerdir. İşte bunlardan bazıları: 1- İnfirad Tariki (Tek tek okutma usulü) 2- Cem'u'l-cümü' (Birden başlayıp, her hatme bir hatim ilave yöntemi) 3- İndirâc Tariki (Bütün Kârî ve Râvileri birlikte okutma yolu) 4- Seba Tariki (Yedi kıraatın muhtevâlî kitapları okutma işi) 5- Aşera Tariki (On kıra'at muhtevâlî kitapları okutma olayı) 6- Takrib Tariki (Özellikle Tayyibe'yi okutma meselesi) 7- Mısır Tariki (Şâtıbiyye Tariki) 8- İstanbul Tariki (Teysir Tariki). Bk. Yüksel, “İbnü'l-Cezerî'nin ‘Tayyibetu'n-neşr'i ve Özellikleri”, s. 287. Not: Tarik-Sened konusunda daha detaylı bilgi için Fırat ve Adıgüzel'in çalışmalarına bakılabilir. Bk. Mehmet Adıgüzel, “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Telif Edilen Eserler”, *AÜİFD*, 2001, sayı: 16, s. 233-257; Yavuz Fırat, “Kıraat İlmi ve Tarikler”, *EÜİFD*, 2011, sayı: 13, s. 37-55.

Makalede ayrıca eserde kullanılan ıstılah ve remizler hakkında bilgi verilmiştir. Remiz ve ıstılah başlıkları örneklerle detaylandırılarak, okuyucunun bu konuda aydınlatılması hedeflenmiştir. Daha önce Yüksel tarafından aynı konuda bir makale daha tafsilatlı bir şekilde yazılmıştır. Muhteva ve yöntem bakımından hemen hemen aynı olan ikinci çalışmaya niçin ihtiyaç duyulduğuna dair herhangi bir açıklama ise yoktur.⁵⁰

4. 4. Selahattin Öz

“İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokadı'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2015/1, c. 14, sayı: 27, ss. 147-181.

Bu makalede Öz, M. Emin Tokadı'nın *Mukaddime* üzerine yapılan şerhlerle ilgili tahkik çalışmasını inceleyip, latinize etmiştir. Dört nüshayı karşılaştırarak aralarındaki farklara temas etmiştir. Nüshalar arasındaki farklılıkların şu alanlarda ortaya çıktığını tespit etmiştir. Bazı nüshalarda tekil ifadelerin çoğul, malum olanların meçhul şeklinde ifade edildiğini ortaya koymuştur. İkinci bir durum olarak ise yazım hatalarının olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinde olmayan bazı konulara girdiğini söylemiştir. Örneğin, harflerin mahreçlerinin on yedi olduğu bilgisini İbnü'l-Cezerî'nin, Halil b. Ahmed'den aldığını Tokadı ileri sürmüştü, ancak Öz, bu bilgiye kendisinin ulaşamadığını ifade etmiştir.⁵¹ Lâzimi sıfatların on yedi olduğunu Tokadı ifade etmiş fakat *Mukaddime*'de bu bilginin olmadığını beyan etmiştir.⁵² Bir başka husus ise *Mukaddime*'nin metninde olup da Tokadı'nın değinmediği konular olduğuna yer vermiştir. Örneğin, metinde kâf harfinin mahreçle ilgili fevk ifadesi geçtiğini ancak şerhte buna işaret edilmediğini ifade etmiştir.⁵³

⁵⁰ Bu makalede *Tayyibe* üzerine yapılan şerhler başlığı da olabilir. Anlaşılması zor olan *Tayyibe*'nin şerhleri başlığı altında okuyucunun en çok müracaat etmesi gereken şerhlerin böylelikle hangileri olduğu sonucuna varılabilirdi.

⁵¹ Selahattin Öz, “İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokadı'ye Ait Manzum tercümesi ve Değerlendirilmesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2015/1, c. 14, sayı: 27, s. 153.

⁵² Selahattin Öz, “İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokadı'ye Ait Manzum tercümesi ve Değerlendirilmesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2015/1, c. 14, sayı: 27, s. 153.

⁵³ Selahattin Öz, İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokadı'ye Ait Manzum tercümesi ve Değerlendirilmesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2015/1, c. 14, sayı: 27, s. 157, 160.

Makale, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'si* üzerine yapılan şerhlerden Emin Tokadı'ye ait manzum tercümesini ele almaktadır. *Mukaddime'nin* iyi anlaşılması konusunda yapılan şerhlerden birisidir. Eser latinize edilmiş fakat gerek Arapça gerekse Farsça kelimeler günümüz Türkçesine aktarılmamıştır. Dipnotlarda bazı kelimelerin izahı yapılmış olsa da bu yeterli olmamıştır. Günümüz okuyucularının istifade edeceği bir tercüme değildir. Zaten anlaşılması zor olan *Mukaddime'nin* yine anlaşılması güç olan eski Türkçe dediğimiz Osmanlıca ile aktarılmış olması ilim açısından elbette değeri olan bir çalışmadır. Ancak maksada ulaştırma hususunda anlaşılır bir Türkçe ile dile getirilmediği için hedefe götüren bir çalışma olmamıştır diyebiliriz.

Şarihin, tercümeyle ilgili kalarak bu çalışmayı yapmış olacağı düşünce-sinden hareketle bu şekilde yetinildiği düşünülebilir. Ancak *Mukaddime'de* anlaşılmayan yerlerin, bu şerhi de temele alarak açıklamaları yapılsaydı daha iyi olurdu kanaatindeyiz. Bir başka husus ise Emin Tokadı'nın hayatıyla ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Sadece doğum ve ölüm tarihleri verilmiştir. Hayatı kısaca verilseydi daha güzel bir çalışma olurdu.

4. 5. *Alaaddin Saleh*

“İbnü'l-Cezerî'nin Tüme Varım Metodu Çerçevesinde Yedi Harf Mesalesine Bakışı”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2017/4, Sayı: 29, s. 501-526.

Çalışma Arapça olarak kaleme alınmıştır. Baştan şunu ifade edelim ki makalenin hem başlığı hem de Arapça öz kısmı doğru bir şekilde tercüme edilememiştir.⁵⁴ Tamamen serbest bir şekilde tercüme yapılmış, yazarın özet kısmında hedeflediği ve ortaya koymak istediği maksat ise tercümede yansıtılamamıştır. Hatta metinde olmayan ilave cümleler tercümede yer almaktadır. Örneğin, “İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tüme varım metodunu kullanmak suretiyle hadis ve kıraat ilimleri açısından problematik bir konu olan ‘yedi harf’ meselesini açıklığa kavuşturmayı hedeflemiştir.”⁵⁵ şeklindeki tercüme, asıl metinde yoktur.

54 Makalenin orijinal başlığı şöyledir: “المنهج الاستقرائي عند ابن الجزري في مسألة الاحرف” Bu başlık “Yedi Harf Problemi Konusunda İbnü'l-Cezerî'nin Tüme Varım Metodu Hakkında Uygulamalı Bir Çalışma” şeklinde olabilirdi.

55 Alaaddin Saleh, İbnü'l-Cezerî'nin Tüme Varım Metodu Çerçevesinde Yedi Harf Mesalesine Bakışı, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2017/4, Sayı: 29, s. 501.

Bu makalenin giriş kısmında yazar ahurf-i seb'a hakkında malumat vermektedir. Başta Taberî (ö. 310/923) olmak üzere Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerin konu hakkındaki görüşlerini verdikten sonra İbnü'l-Cezerî'nin, ahurf-i seb'a konusundaki yorumunu vermiş ve ona göre yedi harften maksadın yedi vecih olduğunu vurgulamıştır.⁵⁶ Bunları da şu şekilde özetlemiştir:

A. Harflerde Değişiklik

Harflerde olan değişikliğin dört kısım olduğunu ifade etmiştir.

1. İmla biçiminin aynı olup, mananın değiştiği fer'i harflerdeki değişiklikler. *Melik/mâlik* kelimesi gibi. 2. İmla biçiminin aynı olup, mananın değiştiği asli harflerdeki değişiklikler. Örnek, *ezelle-ezâle* gibi. 3. Asli harflerde hem yazı hem de mana değişiklikleri. *Fes'av-femdu* gibi. 4. Harflerde mana aynı fakat yazı değişiklikleri olanlar. *Şırât-sirât* gibi.

B. Harekelerde Değişiklik

Bunun da iki grup olduğunu beyan etmiştir.

1. Harekeyle birlikte mana değişikliği olan kelimeler. *Velâ tûs'el-velâ tes'el*⁵⁷ gibi. 2. Yazı aynı olup, mana ve hareke değişikliği olanlar. *Yahsebum-yahsibuhum*⁵⁸ gibi.

C. Takdim-Tehir Değişikliği

*Ve câet sekratu'l-mevti bilhakk- Ve câet sekratu'l-hakki bi'l-mevt*⁵⁹ gibi.

⁵⁶ Alaaddin Saleh, İbnü'l-Cezerî'nin Tüme Varım Metodu Çerçevesinde Yedi Harf Meselesine Bakışı, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2017/4, Sayı: 29, s. 505.

⁵⁷ Bakara 2/119

⁵⁸ Bakara 2/273; İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr ve Kisâi *sin* harfinin kesresi ile *yahsibuhum* şeklinde okumuşlardır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a*, Kahire: Dârü'l-meârif, 1972, s. 191.

⁵⁹ Kâf 50/19

D. İsbat-Hazif Değişikliği

*Velein rudidtu ilâ rabbî leecidenne hayran minhâ-hayran minhuma;*⁶⁰ *Ve kâlût-tehażallâhu veledâ-kâlût-tehażallâhu veledâ*⁶¹ gibi.

5. Ansiklopedi Maddeleri

Tayyar Altıkulaç

“İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 1999, XX, 551-557.

İbnü'l-Cezerî hakkında derli toplu bilgi veren en faydalı çalışmalardan biri olduğunu ifade edebiliriz. Doğumundan vefat tarihine kadar geçen hayatı muhtasar bir şekilde ele alınan bu maddede özellikle İbnü'l-Cezerî'nin ilim aldığı hocalarından bahsedilmiştir.

İbnü'l-Cezerî maddesinde, hac ve ilim için yaptığı seyahatlerine yer verilmiştir. İlk hac seferinde Medine Harem-i şerif imamı olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih'ten cem' usulüyle kıraat okuduğu, ilim tahsili için Mısır'a gidip orada Ebû Bekir İbnü'l-Cündî (ö. 769/1368)'den yine cem' usulü ile kıraat tedris ettiği belirtilmiştir. Ayrıca Mısır'da kıraât-i seb'a okuduğu bilgisine yer verilmiştir. Dımaşk'a döndükten bir müddet sonra tekrar tahsilini tamamlamak için Mısır'a gittiği ve İbnü's-Sâîğ (ö. 776/1375)'den 'aşereyi, Ebû Muhammed b. Abdurrahman b. Bağdâdî'den on kıraatle birlikte İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'nin kıraatlerini okuduğu belirtilmiştir. Toplamda kırktan fazla kıraat hocası olduğu, kıraat ilmiyle birlikte hadis, fıkıh ve diğer ilimleri de tahsil ettiğine temas edilmiştir.⁶²

Bu çalışmada İbnü'l-Cezerî'nin îfa ettiği görevler, adına açılan ilim merkezleri, okuttuğu dersler, yetiştirdiği talebeler ve geride bıraktığı eserleri detaylı bir şekilde ele alınmış, Anadolu'ya gelişi ve ülkemizde başlattığı kıraat ilmi hareketine de yer verilmiştir. Burada İbnü'l-Cezerî'nin kıraatçiliği yanında hadis konusunda da uzman olduğu vurgulanmış gerek kıraât gerekse hadis alanında olsun isnadı dinin rüknü saydığının altı çizilmiştir. İslam ülkelerinde özellikle Türkiye'de kıraat ilminde korunan icâzet senedindeki zincirin, İbnü'l-Cezerî'ye dayandığı dolayısıyla Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sened zincirinin onda toplanmasına dikkatler çekilmiştir.

⁶⁰ Kehf, 18/36

⁶¹ Bakara, 2/116

⁶² Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 1999, XX, 551-557.

Mütevâtir olarak kabul edilen yedi kıraate ilaveten üç kıraati ekleyerek sahih kıraatlerin İbnü'l-Cezerî'nin gayretleriyle on kıraate ulaştığı ve günümüze kadar da o şekilde bu ilmin tahsilinin yapıldığına öncülük ettiğine yer verilmiştir.

6. Tebliğler

6. 1. Dr. Ali Osman Yüksel

Meşhur Kıraat Alimi: İbnü'l-Cezerî, Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu, Cizre Kaymakamlığı, 1999.

Cizre Kaymakamlığı tarafından düzenlenen “Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu”nda, Yüksel tarafından sunulan “Meşhur Kıraat Âlimi: İbnü'l-Cezerî” başlıklı bir tebliğdir. Sempozyum'da sunulan tebliğler M. Sait Özervarlı tarafından yayına hazırlanmış ve Güzel Sanatlar Matbaasınca 1999 yılında İstanbul'da basılmıştır.

Tebliğde İbnü'l-Cezerî'nin tahsili, seyahatleri, talebeleri ve eserleri hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Bu çalışmanın yazarın daha önce yapmış olduğu doktora çalışmasından alındığı anlaşılmaktadır. Kitap olarak basılan bu eserinden farklı olarak tebliğde kayda değer herhangi bir malumat ise yer almamaktadır.

Tebliğin girişinde Cizre nisbesinden hareketle söz Cezerizâde Kâsım Paşa'ya getirilmiş ve konuyla ilgisi olmadığı hâlde Kâsım Paşa'nın İbnü'l-Cezerî'ye dayanan soy kütüğü ile devam etmiştir. Girişte asıl konunun öznesi olan İbnü'l-Cezerî yerine bu şahıstan bahsedilmiş olması, konuyla ilgisi olmayan zait bir malumdur.⁶³ Bu durum, bazı sadeleştirmeler yapılarak üretilen bu tebliğin doktora eserinden alıntılandığı fikrimizi desteklemektedir.

6. 2. Osman Demir

Cizreli Bir Âlimden Âhirette Kurtuluş Reçeteleri; İbnü'l-Cezerî ve ez-Zehrûl-Fâih Adlı Eseri, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, 14-16 Mayıs 2010.

Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu bildirileri arasında yer alan bu tebliğ iki başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta İbnü'l-Cezerî'nin kısaca hayatı ve eserlerine yer verilmiş, ikinci başlıkta ise İbnü'l-Cezerî'nin *ez-Zeh-*

⁶³ Dr. Ali Osman Yüksel, *Meşhur Kıraat Alimi: İbnü'l-Cezerî*, Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu, Cizre Kaymakamlığı, 1999, s. 111-1112.

rû'l-Fâih adlı eserinde yer alan konulara temas edilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin bu eserinde kullandığı ayet ve hadislerle işaret edilmiş, eserin muhtevasına yer verilmiş ve özet bir tanıtımı yapılmıştır.

7. Diğer

7. 1. Ali Osman Yüksel

Büyük Kıraât Üstadı İbnü'l-Cezerî, Altınoluk Dergisi, Haziran 1987, Sayı: 016, Sayfa: 043.

Dört sayfalık bu çalışmada İbnü'l-Cezerî'nin kısaca hayatı işlenmiştir. Doğumu, eğitimi, bazı eserleri ve seyahatleri şeklinde özetlenebilecek bu yazıda müellifin kısa hayat hikâyesi ele alınmıştır. Seyahatleri hakkında bilgi verilirken Antakya yerine sehven Antalya yazıldığı ise dikkatlerden kaçmamıştır.

Ayrı bir başlık altında tasavvufi olan ilgisi anlatılmıştır. Bizzat kendisi tarafından dile getirilen ve Hz. Peygamber'e kadar ulaşan sohbet silsilesinde kimlerin olduğu paylaşılmış, İbnü'l-Cezerî'nin tasavvufi olan irtibatına vurgu yapılmıştır.⁶⁴

7. 2. Yaşar Akaslan

İbnü'l-Cezerî, Diyanet Aylık Dergi, Nisan 2007

Yazar bu çalışmada İbnü'l-Cezerî hakkında Diyanet Aylık Dergisi'nin "İz Bırakanlar" köşesinde iki sayfalık bir yazı kaleme almıştır. Dolayısıyla biz buna köşe yazısı diyebiliriz.

Bu yazıda müellifin sadece hayatı hakkında kısa bir bilgi yer almaktadır. Doğumuyla başlayan hayat safhası ele alınmış, kısmen seyahatlerine değinilmiş ve Yıldırım Bayezid'in davetiyle Anadolu'ya gelmesine yer verilmiştir. Onun adına Ulu Cami'de yapılan Dâru'l-kurrâ'dan ve burada kıraat alanında talebe yetiştirmesinden bahsedilmiştir. Katıldığı savaşlar ve hac yolculuklarına da yer verilen bu çalışma, İbnü'l-Cezerî hakkında yapılmış kısa bir tanıtımdan öte geçmemektedir.⁶⁵

⁶⁴ Bk. Ali Osman Yüksel, *Büyük Kıraat Üstadı İbnü'l-Cezerî*, Altınoluk Dergisi, 1987 Haziran, Sayı: 016, Sayfa: 043.

⁶⁵ Bk. Yaşar Akaslan, *İbnü'l-Cezerî*, Diyanet Aylık Dergi, Nisan 2007, s. 54-55.

8. Çalışılmayan Eserleri

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat alanında çalışılmamış olan eserlerinden en önemlilerini şu şekilde özetleyebiliriz: *el-Beyân fî hattı Osmân*, *el-Beyân li müteşâbihî'l-Kur'ân*, *Beyânu Müteşâbihî'l-Kur'ân bi mâ nezele'l-muridu fî zılâlibi hayrân*, *ed-Dürretü'l-mudie*, *Ğâyetü'l-mehera fî'z-ziyâde ale'l-'aşera*, *Hidâyetü'l-mehera fî tetimmeti kırâatî'l-'aşera*, *Müncidü'l-mukriîn ve Mürşidü't-tâlibin*, *et-Temhîd fî 'ilmi't-Tecvîd*, *Tahbirü't-teysîr fî'l-kırâatî'l-'aşr*, *Takribü'n-neşr fî'l-kırâatî'l-'aşr*, *et-Takyîd fî'l-hulfi beyne's-şâtıbiyyeti ve't-tecrîd*, *et-Tevcibât alâ usûli'l-kırâat*, *el-İhtidâu ilâ mârifetîl-vakfi ve'l-ibtidâ*, *el-İ'lâm fî abkâmî'l-idgâm*, *İthâfu'l-mehera fî tetimmeti'l-'aşera*, *Kifâyetü'l-elmei*, *el-Mebsût fî'l-kırâat*, *Nazmu'l-hidâye fî tetimmeti'l-'aşera*, *Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâi ricâlî'l-kırâat*, *Risâle fî'l-vakfi ale'l-hemzeti li Hamze ve Hişâm*, *Şerhu minhâcî'l-âsâtin*, *İkdu's-semîn fî erbeine mesâilî'l-müşkile fî'l-kırâat*.

İbnü'l-Cezerî'nin, *en-Neşr*,⁶⁶ *Tayyibe*,⁶⁷ *et-Temhîd*,⁶⁸ *Câmiu Esânîd*⁶⁹ ve *Mukaddime*⁷⁰ adlı eserleri hakkında yapılan çalışmalar olduğunu bilmekteyiz. Bununla birlikte yapılan çalışmalar *Tayyibe* ve *Mukaddime* etrafında dönüp durmuştur. Yazarları ve yaptıkları çalışmalar hakkında ilgili başlıklar altında detaylı bilgi verilmiştir. Kıraat alanında geride bıraktığı eserlerin sayısına bakılacak olursa onun eserleri hakkında ülkemizde yapılan çalışmaların adedinin çok az olduğu görülür. İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmiyle ilgili dü-

66 Prof. Dr. Abdulmecit Okçu, *İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kırâat*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.

67 Mehmet Rüştü Âşıkkutlu, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, byy., ts; Mehmet Rüştü Âşıkkutlu, *Tayyibe'nin Elfâz Ma'nası*; Dr. A. Osman Yüksel, "İbnü'l-Cezerî'nin "Tayyibetu'n-neşr'i ve Özellikleri", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, SAYI: 7-8-9-10 1989-1990-1991-1992, İstanbul 1995; Dr. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016; Yaşar Akaslan, "Bir İlm-i Kırâat Klasîği: Tayyibetu'n-Neşr Fi'l-Kırâatî'l-'Aşr", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 17, Sayı 3, 2017, ss. 277-310.

68 Mustafa Öztürk, "Muhammed b. el-Cezerî ve et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd", Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1981.

69 İsmail Işık, "İbnü'l-Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri", *MÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011.

70 M. Sadi Çögenli, *Mukaddimetü'l-Cezerî ve Tercümesi*, byy., ts; Hüseyin Harputoğlu, *Kur'an Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezerî*, Tereke Yayınevi, İstanbul 2013.

şünceleri, kıraatin usul ve teknik yönleriyle ilgili tespitleri hakkında bağımsız araştırmalar bir çalışma hariç mevcut değildir.⁷¹

Yaptığımız araştırma neticesinde İbnü'l-Cezerî'nin kıraat alanındaki eserlerinin tamamı hakkında detaylı bir çalışma yapılmadığı gibi hadis, tabakat, siyer ve diğer alanlarda yazmış olduğu eserlerle ilgili de kapsamlı bir çalışma yapılmadığı sonucuna ulaşmış bulunmaktayız.

B. YAPILAN ÇALIŞMALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Hayatı Hakkında

İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında derli toplu ve müstakil bir çalışma yoktur. Müellifin ele alınan herhangi bir eseriyle ilgili yapılan çalışmaların, genelde birinci bölümünde hayatıyla ilgili malumat verilmiştir. İşte bu konuda yapılan çalışmalar sırasıyla Âşıkkutlu, Öztürk, Yüksel, Okçu, Şahin, Savan ve Işık'ın eserleridir.

Âşıkkutlu'nun çalışmasının hedefinde *Tayyibe* adlı eserdeki beyitlerin açıklaması olduğu için hayatı hakkında çok öz bilgilere yer vermiştir. Bu bakımdan hayatıyla ilgili tüm detaylar onun çalışmasında yer almamaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında ilk çalışma olarak Mustafa Öztürk'ün “Muhammed b. el-Cezerî ve et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd” adlı doktora tezini gösterebiliriz. Tezin birinci bölümünde İbnü'l-Cezerî'nin hayatı işlenmiştir.⁷² İkinci bölümde ise *et-Temhîd* adlı eserinin edisyon kritiği yapılmış, konu başlıkları dilimize tercüme edilerek içindekiler kısmı oluşturulmuştur.

Ulusal Tez Merkezi ve İSAM'da kopyası bulunmayan bu tezin bir nüshası sadece Uludağ Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde yer almaktadır. O dönemin imkânları doğrultusunda çok ince bir kağıda daktilo ile yazıldığı için kullanım açısından elverişli değildir. Bazı yerler okunamamakta, kimi yerler ise silinmiş vaziyettedir. Hatalı yazılan yerlerde kelimenin üzerine çarpı işareti konularak okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Tezin çoğaltılması

71 Alaaddin Saleh, “İbnü'l-Cezerî'nin Tüme Varım Metodu Çerçevesinde Yedi Harf Mesalesine Bakışı”, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2017/4, Sayı: 29, s. 501-526.

72 Bk. Mustafa Öztürk, “Muhammed b. el-Cezerî ve et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd” Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa 1981, s. 1-41.

hususunda yalnız yüzde onluk gibi bir kısmına izin verildiğinden tezden istifade etme oranı da sınırlıdır.⁷³ Örneğin, bu çalışma ilk olmasına rağmen Ülkemizde İbnü'l-Cezerî hakkında daha sonra yapılan çalışmalarda bu teze atıfların yapılmadığını görmekteyiz.⁷⁴

İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında ikinci bir çalışma olarak Ali Osman Yüksel'in *Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarından İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserini sayabiliriz. Yukarıda eserin içeriği hakkında bilgi verdiğimiz için burada bu çalışmayla ilgili farklı bir yaklaşımla konuyu ele alacağız. İçerik hakkında daha önce bilgi verdiğimizden dolayı burada daha çok metot ve çerçevesiyle ilgili bazı tespitlerde bulunmak istiyoruz.

Eser, İbnü'l-Cezerî hakkında çok zengin kaynaktan istifade edilmesi bakımından takdire şayandır. Bununla birlikte kitabın başlığı, konuların tasnifi, dil kuralları ve üslup açısından oldukça sıkıntılıdır. Çalışma kitap formatından ziyade basılmış tez görünümündedir. Başlık, içindekiler, konu başlıkları, üst ve alt başlıklar,⁷⁵ dipnot usulü araştırma teknikleri itibariyle akademik değildir. Dil kuralları açısından ise sayılamayacak kadar hata vardır.

Öncelikle birinci baskıda "Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarından Cezerî" tarzındaki başlık teknik olarak yanlıştır. Zira Cezerî, Ulumu'l-Kur'an kaynaklarından değildir. Nitekim bu şekilde bir başlığın hatalı olduğu anlaşılmış olacak ki 2016 yılında yapılan üçüncü baskıda eserin başlığı *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* olarak değişmiştir. Üstelik müellif hemen bütün kaynaklarda İbn Cezerî diye değil, İbnü'l-Cezerî şeklinde geçer.

İlk baskıdan daha geniş olan bu çalışmaya bazı ilaveler yapılmıştır. İlk bölümde "Kıraât İlmine Genel Bir Bakış" başlığı altında Kıraat ilminin diğer

73 Tez'in yazarı Mustafa Öztürk'le iletişim kurulmuş ve eserin çoğu kısmını elde etme imkânı olmuştur. Ayrıca çalışma hakkında şifahi bilgiler de elde edilmiştir. İlk çalışmadan sonra tez üzerinde yeni bir çalışmanın yapılmadığı bilgisine ulaşılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin hayatı ve *et-Temhid* adlı eserinin tenkitli çalışmasının yer aldığı bu tezin, günümüz imkânlarıyla yeniden yazılması, Arapça metnin elektronik ortamda yazılması, ayrıca dil ve imla hatalarının tashih edilerek araştırmacıların istifadesine sunulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

74 Bk. Mehmet Savan, "İbnü'l-Cezerî'nin (v.833/1429) Hadis İlmindeki Yeri", *SÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2010; İsmail Işık, İbnü'l-Cezerî ve Câmîu'l-Esânîd Adlı Eseri", *MÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011.

75 Konu başlıkları dağınık. Örneğin, birinci baskıda Cezerî'nin Hayatından Kesitler başlığının hemen altında Ulumu'l-Kur'an, Oryantalistler ve Oryantalizm diye bir alt başlık var ki böyle bir başlık kitapta müstakil olarak da işlenmemiştir.

ilimler arasındaki yeri, değeri, Kur'an'ın tarifleri, Kur'an'ın indirilmesi, yedi harf, Kur'an'ın yazılması, mushaf hâline getirilmesi, kıraat ilminin tedvini gibi yüz kırk üç sayfayı bulan yeni konular eklenmiştir. Aslında bu konulara yer verilerek kitabın hacmi genişletilmiş ve ana konudan uzaklaşmıştır. Ayrıca ilk baskıda olduğu gibi son baskıda da dil kuralları açısından tashih yoluna gidilmemiş, kısaltmalar ve ön söz başta olmak üzere birçok hatayla birlikte basılmıştır. Örneğin kısaltmalarda Abdullah ismi yerine Ab., Ahmed yerine Ah., Celle Teâla yerine ct., Efendi yerine Ef., Mahmut yerine Mah., Muhammed yerine Muh., İbn yerine İ., Kur'an-ı Kerim yerine KKÖS., ve devamının devamı yerine vd. gibi pratikte uygulanmayan bir şekilde vermesi doğru olmamıştır.⁷⁶

Üçüncü baskının kitaplaştırmaya formatı ilk baskıya nazaran daha düzenli bir hâle dönüştürülmüş ise de gereksiz konulara yer verilmiş olması, çalışmanın ana hedefinden kaydığı izlenimi vermektedir. İbnü'l-Cezeri'nin hayatı ve Tayyibe adlı eseri şeklinde temel iki başlıkta konular ele alınıp, düzenli bir şekilde işlenmiş olsaydı hem daha faydalı hem de kitabın başlığına da uyan bir çalışma olurdu.

Büyük bir emek sonucunda ortaya çıkan bu çalışmanın yeni baştan bir düzenleme ile okuyucuyla buluşturulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Sayılamayacak kadar yazım hatalarının yanında yine konularının dağınık olarak işlenmiş olması eseri akıcı olmaktan çıkarmıştır. Doktora tezinin genişletilerek kitap hâline getirildiği bu eserde hemen öne çıkan hatalara bakılırsa son baskısının bile iyi bir şekilde tetkik edilmediği anlaşılabacaktır. Zira kitabın üçüncü bölümünde tezin üçüncü bölümü şeklinde bir açıklama yapılmış olması tez görünümünden çıkılmadığı izlenimi vermektedir.⁷⁷

İlk baskı ile son baskı arasında bilgi karışıklığı da dikkatleri çekmektedir. Örneğin *Tayyibe* üzerine yapılan çalışmalar başlığı altında ilk baskıda *en-Neşr* adlı eserinin *Tayyibe*'den önce yazıldığı bilgisi yer alırken, son baskıda tam tersi durumdan bahsedilmiştir.⁷⁸ Ayrıca ifade bozuklukları da dile getirilmek istenen fikri anlaşılmasız kılmaktadır. Örnek olması bakımından ifadeleri aynen aktararak şu cümlesini vermek istiyoruz. "Tayyibe üzerine yapılan ikinci çalışma da yine İbnü'l-Cezeri'ye aittir. Ancak bu çalışma, Tayyibe'den önce

⁷⁶ Dr. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s. 18-19.

⁷⁷ Bk. Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 241.

⁷⁸ Bk. Yüksel, *Ulümü'l-Kur'an Kaynaklarından Cezeri ve Tayyibesi*, s. 104.

değil sonra doğmuştur. Çünkü İbnü'l-Cezerî, 769'da ve Bursa'da, *en-Neşru fi'l-kıraati'l-Aşr* isimli eserini yazdıktan sonra, işte bu büyük eseri, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kıraati'l-Aşr* olarak da manzum bir hâlde ihtisar etmiştir.”⁷⁹

Üçüncü baskının eksiklikleri yanında ilk baskıya göre faydalı ve müspet yönleri de vardır. Örneğin, ilk baskıda karışık ve daha kısa bir şekilde anlatılan ilmî seyahatleri konusu burada daha derli toplu olarak işlenmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin yapmış olduğu ilmî seyahatlerinin tamamına yer verilmiştir.⁸⁰ Eserleri hakkında verilen malumat birinci baskıdaki bilgilere nazaran daha tafsilatlıdır. En önemlisi de kitabın başlığına uygun olarak İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibe* adlı eserinin tam olarak tanıtımının yapılarak tercüme edilmiş olmasıdır. Yazar, *Tayyibe*'nin en önemli şerhlerinden olan Nüveyrî'nin şerhini esas alarak *Tayyibe*'nin beyitlerini tercüme etmiştir.⁸¹ Her ne kadar tercümede serbest bir yol izlenmiş olsa da faydalı bir çalışma olmuştur. Müellif ayrıca beyitlerde işlenen konulara başlıklar koyarak okuyucunun konuları daha iyi bir şekilde anlamasına yardımcı olmuş, kıraat vücuhatlarıyla ilgili bilgileri şema ve tablo hâlinde açıklamıştır.

Hayatı hakkında üçüncü bir çalışma da yine müstakil olmayıp, Mehmet Savan'ın, “İbnü'l-Cezerî'nin (v.833/1429) Hadis İlmindeki Yeri” adlı yüksek lisans tezinin ilk bölümünden ibarettir. Savan, İbnü'l-Cezerî'nin hayatını güzel bir çerçevede işlemiştir, diyebiliriz. Başlıklar düzenli, üst-alt başlıklar uyumlu ve tasnif açısından daha teknik olduğu görülmektedir.

Dördüncü bir çalışma İsmail Işık'ın, İbnü'l-Cezerî ve Câmîu'l-Esânîd Adlı Eseri” isimli yüksek lisans tezidir. İlk bölümde İbnü'l-Cezerî'nin hayatı işlenmiştir. Kitabın orijinal ismi *Câmiu Esânîd*'dir. Bu çalışmada ise nüsha farklılığı olup olmadığına değinilmemiş ve doğrudan *Câmiu'l-Esânîd* şeklinde verilmiştir.⁸² Tez yazarının kendinden önceki çalışmalardan istifade ettiği

79 Bk. Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 251.

80 Bk. Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 152-157.

81 Bk. Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 253-423.

82 Eseri tahkik eden Ahmed b. Hamûd b. Humeyyid er-Ruveysî ise her iki şekilde yani Câmîu-Esânîd ve Câmîu'l-Esânîd nüshalarının olduğuna temas etmiştir. Hatta *Câmiu'l-Esânîd fi'l-kıraât* şeklinde bir isimle bu kitabın İbnü'l-Cezerî'ye ait olmasının kolay bir şekilde anlaşılamayacağını dolayısıyla *Câmiu-Esânîd-i İbni'l-Cezeri fi'l-kıraât* şeklinde olmasının daha doğru olacağını benimsemiş bu yüzden de kısaca kitabın ismini *Câmiu-Esânîd* olarak yazmış, dipnotlarda ise hep *Câmiu-Esânîd-i İbni'l-Cezeri* şeklinde vermiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmiu-Esânîd*, thk. Ahmed b. Hamûd b. Humeyyid er-Ruveysî, Dârü'l-me'sûr, Beyrut, 2015, s. 13.

ancak farklı bilgiler içermeyen bu çalışmada müellifin biyografisinin düzenli ve uyumlu başlıklar hâlinde işlenmiş olduğu görülmektedir.

Beşinci bir çalışmaya gelince bu da Şahin'in, "Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin Sîretü'n-Nebi Adlı Eseri ve Analizi" adlı yüksek lisans tezidir ki burada İbnü'l-Cezerî'nin hayatı çok kısa bir şekilde işlenmiştir.⁸³

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle İbnü'l-Cezerî'nin sadece hayatını ele alan müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bütün yapılan çalışmalar onun hayatından ziyade bir eseriyle ilgili olduğundan biyografisi ile ilgili kısım sınırlı olmuştur. Ya da genel kıraat konusunun işlendiği araştırmalarda önemine binaen İbnü'l-Cezerî'nin hayatına da kısaca temas edilmiştir.⁸⁴ Bu bakımdan yaşadığımız coğrafyaya kıraat ilminin girmesine vesile olan ilk kişinin hayatıyla ilgili müstakil bir çalışmanın yapılmasını önemli kılmaktadır.

2. Eserleri

İbnü'l-Cezerî'nin yüze yakın eserinden bahsedilmektedir.⁸⁵ Eserleri hakkında yapılan çalışmaların sayısı ise oldukça azdır. Bütün eserleri gibi kıraâtla ilgili eserleri de tam olarak çalışılmamıştır. Onunla ilgili birtakım araştırmalar yapılmış olmakla birlikte kıraat ilmi alanında önemli şahsiyetlerden olan ve geride kıymetli eserler bırakan İbnü'l-Cezerî için yeterli sayılmaz.

Örneğin, kıraat alanında *en-Neşr* adlı eserinin tercüme edilerek ilim dünyasıyla buluşturulamaması kendi Ülkemizde yapılan çalışmalar bakımından önemli bir eksikliktir. Çünkü bu eser, İbnü'l-Cezerî'nin kıraat konusundaki bütün birikimini ortaya koyduğu bir çalışmadır. İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan bu eserin girişinde müellif, Kur'an'ın ve onu okuyanların faziletiyle ilgili geniş bir malumat vererek kitabını yazmaya başlamıştır.⁸⁶ Kur'an'ın toplanması,⁸⁷ istinsahı⁸⁸ ve ilk dönemden itibaren Kur'an ho-

⁸³ Bk. Nihat Şahin, "Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin Sîretü'n-Nebi Adlı Eseri ve Analizi", Eseri ve Analizi", *DEÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2013, s. 3-5.

⁸⁴ Bu konuda bk. Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2014, s. 107-111.

⁸⁵ Bk. Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, s.201-203. Ayrıca bk. Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlmi Ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2014, s. 107-111.

⁸⁶ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 1-6.

⁸⁷ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 7.

⁸⁸ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 7.

caları⁸⁹ konularıyla Kur'an tarihi bilgisi vermiştir. Kıraat hakkında bilgi vererek sahih ve şâz kıraatleri açıklamıştır.⁹⁰ Kıraât-i seb'a'nın ne olduğu ve bu konudaki tartışmaları, ayrıca ahruf-ı seb'a hadisini mufasssal bir şekilde işlemiştir.⁹¹ Kur'an'ın Mushaf hâline getirilmesi, Osman Mushafı'nın önemi gibi konulara yer vermiştir.⁹²

Eserin birinci cildinin ilk elli dört sayfasının Okçu tarafından tercüme edilmiş olması önemlidir. Ancak eserin tamamı hakkında yapılmış bir çalışma mevcut olmadığından, bu eserle ilgili yeni bir çalışma yapma ihtiyacını doğurmaktadır. Hâlbuki bu eserde İbnü'l-Cezerî salt kıraat bilgisi vermemiştir. Başta kıraatin çıkış noktasından başlayarak kendi yaşadığı döneme kadarki serüveni ele aldığı bu çalışmada, kıraatin dayandığı temel kaynaklarla ilgili geniş bir malumat da vermiştir.⁹³ En önemlisi ise, kıraat farklılıklarının makâsıdı diyebileceğimiz hikmet yönlerine temas etmiş olmasıdır.⁹⁴ Başta *istiâze* ve *besmele* konusuyla başlatmış olduğu kıraat farklılıklarının sahih referanslarını gözler önüne sermiş, öteden beri devam eden uygulamalardan örnekler vererek konuyu neticeye bağlamıştır.⁹⁵

Yine o, kıraat imamlarından naklettiği bilgileri sadece aktarmakla yetinmemiş, ilmî izahlarını yapmıştır. Bunu yaparken de ilk önce rivayete önem vermiştir. Başta farklı kıraatlerle ilgili Kur'an ayetlerinden deliller getirmiş ve varsa hadislerle bu metodunu desteklemiştir. Örneğin, *istiâzenin* kıraatiyle alakalı Kur'an'da geçen *kâle e'ûzu billâhi* (Bakara, 2/67), *kâlet inni e'ûzu bi'r-rahmâni* (Meryem, 19/18), *Vekul rabbi e'ûzu bike* (Mü'minun, 23/97), *feste'iz billâh(i)* (Fussilet, 41/36) ve *kul e'ûzu* (Felak, 113/1) gibi ayetlerdeki kullanımlardan yola çıkarak konuyu işlemiştir.⁹⁶ Arkasından dil/lügat kullanımlarından deliller getirerek ilgili kıraati savunmuştur. Hikmetlerini açıklarken aynı metodun yanı sıra akla müracaat ederek kıyastan istifade etmiştir. Şöyle ki *istiâzenin*, telbiye ve bayram namazlarının tekbirlerine kıyasla cehrî okunmasının, kıraatin bir şiarı olduğunu savunmuştur. İyi bir mudakkik olan İbnü'l-Cezerî'nin, bazı

89 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 8

90 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9-10.

91 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 13-32.

92 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 32-33.

93 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9-98.

94 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 52-53.

95 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 243-248.

96 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 243-252.

kıraat âlimlerini eleştirdiğine de şahit olmaktayız. Hatta bunu yaparken Ebû Şâme'nin "İlmin afeti taklittir." sözünü kendisine şiar edindiğini görmekteyiz.⁹⁷

İşte kıraat konusunda bu ve benzeri önemli düşüncelerinin yer aldığı bu eseri hakkında detaylı bir çalışmanın yapılmamış olması önemli bir eksikliktir. Daha da önemlisi İbnü'l-Cezerî'nin kıraat disiplini, kıraat geleneği ve bu alanda sağlamış olduğu yeniliklerle ilgili yani teknik konulardaki düşünceleri hakkında müstakil çalışmaların olmaması büyük bir eksikliktir. Dolayısıyla kıraatte otorite olarak kabul edilen İbnü'l-Cezerî'nin hayatının müstakil olarak ele alınması ve tafsilatlı bir şekilde yeniden yazılması teklifimizdir. Ayrıca kıraat kaynaklarından uygun ve mümkün olanlarının dilimize tercüme edilmesi elzemdir.

İbnü'l-Cezerî'nin ikinci önemli bir çalışması *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* adlı eseridir. Eser, G. Bergstraesser tarafından tahkiki yapılmış ve iki cilt hâlinde basılmıştır.⁹⁸ Bu önemli çalışmada yaklaşık dört bin (3955) kıraat âliminin biyografisi işlenmiştir. Arap harflerinin alfabetik sırasına göre isimler sıralanmış ve hayat hikâyeleri hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir. Dili akıcı ve kolay olan bu eser hakkında da ülkemizde bir çalışma mevcut değildir.

Müellifin üçüncü önemli bir çalışması *Müncidü'l-mukriin ve müřşidüt-tâlibin*'dir. Eserin Ali b. Muhammed el-İmrân tarafından tahkiki yapılmıştır. Altı ana bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde kıraat, kârî, mukri ve bu iki konuya taalluk eden kârî-i mübtedî, müntehi, kârînin bilmesi gereken ilimler ve mukri olmanın şartları gibi diğer meseleler işlenmiştir.⁹⁹ İkinci bölümde sahih, mütevatir ve şâz kıraat konuları ele alınmıştır. Mütevatir kıraatin şartları, sahih kıraatin kısımları, şâz kıraatin tanımı ve okunma keyfiyeti, namazda okunduğu takdirde bu namazın geçerli olup olmadığı, bu hususta âlimlerin görüşleri gibi konular işlenmiştir.¹⁰⁰ Üçüncü bölümde kıraat-i aşere konusu detaylı bir şekilde işlenmiştir. Kıraat konusunda yazılan eserlere yer verilmiştir.¹⁰¹ Dördüncü bölümde kıraat-i aşereyi okuyan ve kendi dönemine kadar bu geleneği sürdüren imamlardan on beşinci tabakaya

⁹⁷ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 253-255.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser, Dârü'l-kütübî'l-il-miyye, Beyrut 1971.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, s. 49-78.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, s. 79-93.

¹⁰¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriin*, s. 101-111.

kadar olanlardan, bölgelere göre kimlerin meşhur olduklarına yer vermiştir.¹⁰² Beşinci bölümde kıraatler hakkında geçmiş âlimlerin görüşlerine ve sözlerine yer vermiştir.¹⁰³ Altıncı bölümde 'aşerâ'nin bir kısmının ahruf-ı seb'a'dan olduğuna dair konulara, ayrıca kıraatlerin ferş ve usul olarak mütevatir olduğu görüşüne yer vermiştir.¹⁰⁴

Konularını kısa bir şekilde özetlemeye çalıştığımız bu eser hakkında Ülkemizde detaylı bir çalışma yapılmamış olması gerçekten önemli bir eksikliktir.

İbnü'l-Cezerî'nin dördüncü önemli bir çalışması ise *Câmiu-Esânîd*'dir. Ahmed b. Hamûd b. Humeyyid er-Ruveysî tarafından tahkik edilmiş ve basılmıştır.¹⁰⁵ Eser, İbnü'l-Cezerî'nin hayatı hakkında en geniş malumatı içermektedir. Kendi kalemiyle hayatını, okuduğu hocalarını, ilmî müzakerelerini ve en önemlisi de istifade ettiği bütün kaynaklarını ele aldığı bir çalışmadır. Eserin ülkemizde tam anlamıyla çalışılmamış olması büyük bir eksikliktir. Sadece yukarıda da işaret ettiğimiz gibi onunla ilgili bir Yüksek Lisans çalışması vardır ki o da eserin edisyon kritiği şeklinde yapılan bir çalışmadır.¹⁰⁶ Evvela bu çalışmanın ilk bölümünde İbnü'l-Cezerî'nin hayatını sistematik bir şekilde işlediğini ve beğendiğimizi ifade etmiştik. Ancak ikinci bölümde *Câmiu-Esânîd*'in tahkiki konusunda eksiklerin olduğu da dikkatlerden kaçmamıştır. Yazar sadece iki nüshasının mevcut olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷ Tahkik açısından iki nüsha yeterli midir? Elbette güzel bir çalışmanın ortaya konması için iki nüshanın karşılaştırılarak edisyon kritik yapılması yeterli değildir. İkinci olarak eserde geçen hadislerin incelenmesi şeklinde bir başlık açılmış ve hadisler metinleriyle birlikte alınmıştır. Bazı hadisler tercüme edilmiş ancak çoğu tercüme edilmemiştir. Yine konu Arapça

¹⁰² İbnü'l-Cezerî, *Müncidül-mukrin*, s. 113-164.

¹⁰³ İbnü'l-Cezerî, *Müncidül-mukrin*, s. 165-179.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *Müncidül-mukrin*, s. 181-226.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *Câmiu-Esânîd*, thk. Ahmed b. Hamûd b. Humeyyid er-Ruveysî, Dârü'l-me'sûr, Beyrut, 2015.

¹⁰⁶ İsmail Işık, "İbnü'l-Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri", *MÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011.

¹⁰⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l Mesnevi, no: 11'de kayıtlı bulunan ve Abdullah b. Mübarek el-Mühtedî ismindeki bir şahıs tarafından istinsah edilen nüshadır. Eserin ikinci nüshası ise, Dr. Emel Esin Kütüphanesi, numara: 415'de kayıtlı bulunan ve Osman Besim tarafından Süleymaniye'deki eserden istinsah edilen nüshadır. Bk. Işık, "İbnü'l-Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri", s. 73.

metinlerin olduğu gibi aktarımı ile bitmiş, başlıkla uyumlu olacak hiçbir inceleme ya da değerlendirme yapılmamıştır.¹⁰⁸

Temel kaynak eserlerin tercüme edilmesi meselesinin ilim adamları arasında tartışmalı bir konu olduğu bilinen bir gerçektir. Başka bir ifadeyle “bazı eserler vardır ki kendi dilinde kalmalı başka bir dile tercüme edilmemelidir” görüşü hâkimdir. “Araştırmacılar bizzat o dili öğrenip orijinal kaynağından bilgiyi elde etmelidir, bu gibi eserlerin tercüme edilmesinin bir faydası yoktur.” şeklinde yaklaşımlar da vardır.

Konuya İbnü'l-Cezeri'nin eserleri açısından bakacak olursak sadece *en-Neşr* adlı eseri bu fikrin kapsamına girmektedir. Bunun dışında bütün çalışmalarının Türkçe'ye tercüme edilmesi kanaatimize göre uygun ve elzemdir. Hatta *en-Neşr* adlı eserin tamamının da tercüme edilmesi kanaatimize göre faydalı olacaktır. *Gâyetü'n-nihâye fî şabakâti'l-kurrâ* ve *Câmiu-Esânîd* gibi eserleri tabakat kitapları sınıfından olduğu için mutlaka dilimize kazandırılması kıraat ilmiyle uğraşanlar için kolaylık sağlayacaktır.

3. Teknik Konular

İbnü'l-Cezeri'nin kıraat disiplini, kıraat geleneği ve bu alanda sağlamış olduğu yenilikler müstakil konular olarak işlenebilecek teknik konulardır. Sadece hayatı ve eser tanıtımı arasında birkaç kelime ile onun kıraat geleneğini geçiştirmek, ilim dünyasında eksik bir alan olarak dikkatlerimizi çekmektedir. Bu konu üzerine araştırmalarımızı yoğunlaştırdığımızda, İbnü'l-Cezeri'nin kıraatin teknik alanlarıyla ilgili düşüncelerinin (en azından kendi ülkemizdeki çalışmalara baktığımız zaman) tam olarak gün yüzüne çıkarılmadığını tespit etmiş durumdayız. Bunun birçok sebebi olabilir. Bize göre en önemlisi M. Emin Maşalı'nın¹⁰⁹ da işaret ettiği gibi ülkemizde sürdürülen eğitimlerde kıraat konusunda çok az eserden istifade etmiş olmamız ve sınırlı kaynakları kullanmamızdır.¹¹⁰ Kıraat alanında önemli çalışmalar yapan Mehmet Dağ'da¹¹¹ dolaylı olarak aynı noktaya dikkatleri çekmektedir.¹¹²

¹⁰⁸ Bk. Işık, İbnü'l-Cezeri ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri”, s. 57-67.

¹⁰⁹ Prof. Dr. M. Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹¹⁰ Bk. M. Emin Maşalı, İstanbul, “Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu”, s. 8-14, Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, İstanbul, Kasım 2017.

¹¹¹ Prof. Dr. Mehmet Dağ, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹¹² Bk. Mehmet Dağ, Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine EKEV Akademi Dergisi, 2013, cilt: XVII, sayı: 56, s. 311-324

Yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz gibi İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde teknik konularla ilgili bilgi yeterince vardır. Bunlar müstakil konu başlığı altında araştırmacıları beklemektedir. İbnü'l-Cezerî'nin mütevatir ve şâz kıraat kavramlarına bakışı, sahih kıraat anlayışı, sahih kıraatlerin alanı ve benzeri konuları gösterebiliriz. Mesela kendinden önceki yapılan çalışmalara göre onun sahih kıraatlerin alanını genişletmiş olması kıraat ilmi açısından oldukça önemlidir.¹¹³ Özellikle onun kıraat geleneğinin oluşmasında İbn Mücâhid (ö. 324/936), Dâni (ö. 444/1053) ve Şâtıbî (ö. 590/1194)'nin rolü nedir? Onların eserlerinden¹¹⁴ hangi oranda istifade etmiştir? Bu üç kıraat uzmanının ve istifade ettiği diğer âlimlerin tezlerine karşı anti tezleri var mıdır? şeklindeki konularda kıyas metoduyla yapılacak çalışmalar, kanaati-mize göre bizlere İbnü'l-Cezerî'yi daha iyi tanıttacaktır.

Yine İbnü'l-Cezerî'nin kendi yaşadığı dönemde mütedavil olan bütün eserlere ulaşmış olması ve onları baştan sona kadar tetkik etmesi kıraat alanında elde etmiş olduğu haklı şöhretin bir göstergesi olduğu kadar, kıraat geleneğinin de temelini oluşturmuştur. Bizim sınırlı sayıda kaynaktan istifade etmemiz ise İbnü'l-Cezerî'nin kıraat geleneğini tam olarak anlayamayacağımızın bir işaretidir. Bunu gerçekleştirebilmek için O'nun ulaşmış olduğu eserleri okumamız elzemdir. Bu kadar esere ulaşması ve kıraat alanında yeniden kaynak yazmasına sebep olarak kıraat ilmine olan gayretin azaldığını ileri sürmesi, bizleri kaygılandırması gereken bir uyarı olarak önümüzde durmaktadır.¹¹⁵

C. SONUÇ VE TEKLİFLER

İbnü'l-Cezerî'nin başta kıraat olmak üzere diğer ilimlerde de çok yönlü bir âlim olduğu bilinen bir gerçektir. Ülkemizde onun hakkında yapılan çalışmalara bakıldığında ise bunların çok yetersiz olduğu anlaşılmıştır. Zira yüze yakın eseri bulunan bir müellifin gerek hayatı gerekse eserleri alanında yapılan çalışmaların sayısı az olduğu gibi, mevcut çalışmalar da tanıtım safhasından öteye geçmeyen gayretlerdir. Başta kıraat, tefsir, hadis, tarih ve

113 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 36.

114 Bk. İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Müsâ b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kıraat*, (thk. Şevki Dayf) Dârü'l-meârif, Kahire 1972; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kıraati's-Seb'i'l-Meşhure*, (thk. Muhammed Sadûk el-Cezâiri), Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2005; ed-Dâni, *et-Teyisr fi'l-kıraati's-seb'*, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1996; Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef, *Hırzû'l-emâni ve vechû't-tehâni*, Dârü'l-hüdâ, Medine 2010.

115 Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 54.

siyer olmak üzere sosyal konular hakkında da eserleri olan İbnü'l-Cezerî'nin eserleri hakkında Ülkemizde yeterli çalışma yapılamamıştır. Kendi alanımız olan kıraat veçhesinden konuya baktığımızda da durum iç açıcı değildir. Kıraat dalında yenilik yapan (kıraât-i seb'a'yı ona tamamlama, ilk dönemlerde üç şartı taşıyan bütün kıraatler sahih olarak kabul edilirken üzerinde icma' olmayanların terk edilmesine karar vermesi gibi) ve kıraatin daha çabuk okunma-yayılma pratiğinin (infirâd usulü yerine cem' metodunu benimsemesi, kıraat okuyacak talebenin Resm-i Mushaf ve kıraate dair birer kitabı mutlaka ezberlemesi gibi) ilk temellerini atan İbnü'l-Cezerî'nin, kıraatle ilgili bırakmış olduğu eserleri hakkında kapsamlı bir çalışma yoktur. Yapılan çalışmalar da sadece birkaç eseri etrafında dönüp durmuştur.

Yaptığımız araştırma neticesinde ulaştığımız sonuca göre, İbnü'l-Cezerî'nin eserleri konusunda; bir adet şerh ve haşiye, üç tercüme, iki doktora, iki yüksek lisans, dört makale ve iki tebliğ çalışması mevcuttur. Bu çalışmalar hakkındaki değerlendirmelerimizi ilgili yerlerde ortaya koyduk. Bununla birlikte doktora çalışmasından üretilenleri saymayacak olursak, onun hem hayatı hem de eserleri hakkında ciddi bir kitap çalışmasının olmadığını söyleyebiliriz. Yapılan çalışmalar hakkında ortaya çıkan neticeye bakıldığında ise, önemli çalışmaların ülkemiz açısından ilk kuşak tarafından yapıldığını samimiyetle ifade etmemiz gerekir.

Diyanet İşleri Başkanlığının İbnü'l-Cezerî hakkında müstakil bir sempozyum düzenlemiş olması gerçekten takdir edilmesi gereken bir durumdur. Kıraat ilmi açısından çok önemli olan bir konuyu ilk defa gündeme taşımış olduğu için hayırlı ve bereketli bir girişimde bulunduğu inaniyoruz. O'nun hakkında yapılan çalışmaların yetersiz olduğunu görmüş olacak ki böyle bir ilmî toplantıyla bu alandaki boşluğu doldurma faaliyeti başlatmış bulunmaktadır. İnşallah bu sempozyum vesilesiyle İbnü'l-Cezerî hakkında bekleneni karşılayacak çalışmalar gün yüzüne çıkacaktır. Ya da daha büyük çalışmaların temelini atan bir başlangıç olacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığının başta meal ve ilmihal çalışmaları olmak üzere gerek tefsir ve gerekse hadis konularında halkımızı buluşturduğu dikkat çekici çalışmaları mevcuttur. Aynen bu çalışmalar gibi kıraat ilmi alanında da tamamı olmasa bile başta en önemli eserleri olmak üzere İbnü'l-Cezerî hakkında bir külliyat çalışması yapılmasının kıraat ilmi alanında önemli bir boşluğu dolduracağına inanıyor ve bunu bir teklif olarak sunuyoruz.

KAYNAKÇA

- Abdullah Efendi Zâde, *Umdetü'l-hallân fi idâhi zübdeti'l-'urfân*, İstanbul 1853.
- Adıgüzel, Mehmet, “Kıraat İlminde Tarik-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Telif Edilen Eserler”, *AÜİFD*, 2001, sayı: 16, s. 233-257.
- Altıkutkaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *DİA*, XX, 551-557, TDV Yayınları, Ankara 1999.
- Âşıkkutlu, Mehmet Rüştü, *Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe*, byy., ts.
....., *Tayyibe'nin Elfâz Ma'nası*, byy., ts.
....., *Aşere Vücutâtı Üzerine Bazı Kaideler Mısır Tariki Şeyh Atâullah Mesleki*, byy., ts.
- Bennâ, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaate 'aşer*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987.
- Birişik, Abdulhamit, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Emin Yayınları, Bursa 2014.
- Dağ, Mehmet, “Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2013, cilt: XVII, sayı: 56, s. 311-324.
- Dânî, Osman b. Saîd b. Osman b. Saîd Ebû Amr ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırââti's-seb'i'l-meşhûre*, (thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî), Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2005.
....., *et-Teysir fi'l-kırââti's-seb'*, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1996.
- Demir, Osman, *Cizreli Bir Âlimden Âhirette Kurtuluş Reçeteleri; İbnü'l-Cezerî ve ez-Zehrû'l-Fâih Adlı Eseri*, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, 14-16 Mayıs 2010.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm, *İbrâzü'l-meânî min hırzî'l-emânî fi'l-kırââti's-seb'*, thk. İbrâhîm Atve İvaz, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Kahire 1981.
- Erünsal, İsmail, “Kasım Paşa, Cezerî”, *DİA*, XXIV, 545-546, TDV Yayınları, Ankara 2001.
- Fırat, Yavuz, “Kıraat İlmi ve Tarikler”, *EÜİFD*, 2011, sayı: 13, s. 37-55.
- Harputoğlu, Hüseyin, *Kur'an Okuyan ve Okutanlara Rehber Mukaddime-i Cezerî*, Tereke Yayınevi, İstanbul 2013.
- Işık, İsmail, “İbnü'l-Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri”, *MÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2011.

İbnü'l-Cezerî, Hafız Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *en-Neşr fi'l-kıraâtî'l-Aşr*, Daru'l-Fikr, Kahire ts.

....., *Müncidü'l-mukriin ve mürşidü't-tâlibin*, byy, ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraât*, (thk. Şevki Dayf) Dârü'l-meârif, Kahire 1972.

Maşalı, M. Emin, "Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu, İstanbul, Kasım 2017.

Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Mübezzzeb fi'l-kıraâtî'l-âşr ve tevcihibâ min tarîkı tayyibetü'n-neşr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahib*, İstanbul 1981.

Okçu, Abdülmecit, *İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kıraât*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.

Öz, Selahattin, "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmed Emin Tokadı'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2015/1, c. 14, sayı: 27, ss. 147-181.

Pâluvi, Abdulfettâh, *Zübdetü'l-ırfân*, Hilâl Yayınları, İstanbul ts.

Saleh, Alaaddin, "İbnü'l-Cezerî'nin Tüme Varım Metodu Çerçevesinde Yedi Harf Meselesine Bakış", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2017/4, Sayı: 29, s. 501-526.

Şahin, Nihat, "Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin Sîretü'n-Nebi Adlı Eseri ve Analizi", *DEÜSBE*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2013.

Şâtibî, Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef, *Hırzül-emânî ve vecbü't-tehânî*, Dârü'l-hüdâ, Medine 2010.

Yüksel, Ali Osman, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

....., *Meşhur Kıraat Âlimi: İbnü'l-Cezerî*, Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu, Yayına Hazırlayan, M. Sait Özervarlı, İstanbul 1999.

....., "İbnü'l-Cezerî'nin 'Tayyibetu'n-neşr'i ve Özellikleri", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, SAYI: 7-8-9-10 1989-1990-1991-1992, İstanbul 1995.

“CUMHURİYET DÖNEMİNDE (1923-2018) İBNÜ’L-CEZERÎ HAKKINDA YAPILAN İLMÎ ÇALIŞMALAR: TESPİT VE TAHLİLLER” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÜZAKERESİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇ*

Değerli başkan, saygıdeğer hocalarım, kıymetli katılımcılar!

Uluslararası İbnü’l-Cezerî Sempozyumu’nu düzenleyip muhtelif ülkelerden kıraat ilmi üzerine çalışmalar yapan hocalarımızı, araştırmacıları bir araya getiren Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığına ve sempozyumda emeği geçen herkese şükranlarımı arz ediyorum.

Yakup Yüksel Hocamıza hazırladığı bu güzel tebliğ için teşekkür ediyorum. Zira tebliğde hem Cumhuriyet Dönemi’nde Türkiye’de İbnü’l-Cezerî ve eserleri hakkında yapılan çalışmalar ele alınmış hem de bundan sonraki çalışmalara yön verebilecek önerilerde bulunulmuştur. Yazılan metin incelendiğinde, İbnü’l-Cezerî ve eserleri üzerine ülkemizde yapılan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Ayrıca Yakup Yüksel Hoca’nın, yapılan çalışmalar üzerine yaptığı değerlendirmelerden de söz konusu çalışmaların genel olarak birtakım noksanlarının olduğu anlaşılmaktadır. Bu vesileyle kıraat alanında çalışan ve çalışacak olan araştırmacılara çalışma alanı göstermesi bakımından tebliğin önemli bir boşluğa dikkat çektiği gözlemlenmektedir.

Tebliğ metninde, hemen her yazıda görülebilecek bazı cümle düşüklüklerine rastlanmaktadır. Bununla birlikte metin yeniden gözden geçirildiğinde yazar tarafından giderilebileceği için bunlara temas etmek istemiyoruz. Aşağıda tebliğ ile ilgili olarak maddeler hâlinde işaret edeceğimiz birkaç husus, çalışmaya katkı mahiyetinde olacaktır.

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Başlıkta kullanılan “ilmî çalışmalar” tamlaması ile neyin kastedildiğinin, çalışmanın giriş bölümünde açıklanması daha uygun olacaktır. Çünkü bu kullanım, ilim dünyasında zaman zaman “akademik çalışmalar” ile eş anlamlı olarak kullanılabilmektedir. Esasen tebliğ incelendiğinde bu tamlama ile sadece akademik çalışmaların kastedilmediği anlaşılmaktadır. Zira -örnek olması bakımından zikretmek gerekirse- Mehmet Rüştü Âşıkkutlu ve Hüseyin Harputoğlu hocaların çalışmaya dâhil edilen eserleri, akademik çalışmalar değildir. Hâl böyle olunca ya bildirinin başlığından “ilmî” kelimesini çıkartmak ya da o kelime ile çalışmanın sınırlandırılmasında hedeflenen bir alan var ise onu (girişte) belirtmek daha uygun olacaktır. “İlmî” kelimesi başlıkta bulunacaksa “Cumhuriyet döneminde İbnü'l-Cezerî ve eserleri üzerine Türkiye’de yapıldığı hâlde tebliğe alınmayan çalışmalar var mıdır, var ise bunlar bildiriye neden dâhil edilmemişlerdir?” gibi soruların cevabı (girişte) verilmelidir.
2. Tebliğin “A. İbnü'l-Cezerî Hakkında Yapılan İlmî Çalışmalar”, “B. Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi” ve “C. Sonuç ve Teklifler” olmak üzere üç ana başlıktan müteşekkil olduğu; çalışmanın ana çatısını ise ilk iki başlığın oluşturduğu gözlemlenmektedir. Çalışmalarda takip edilen tek bir yöntem bulunmamaktadır. Tabiri caizse her yiğidin bir yoğurt yiyiş şekli vardır. Bununla birlikte çalışmanın ana bölümünün, aktarıldığı şekilde kurgulanması hem bazı bilgilerin tekrar edilmesine zemin hazırlamış hem de yazılanların okuyucu tarafından takibini zorlaştırmıştır. Eserler tanıtıldığında, değerlendirmelerin de aynı başlık altında yapılması, zikredilen iki mahzuru daha aza indirebilir. Elbette ki bu, benim tercihim olup takdir Yakup Yüksel Hocamıza aittir.
3. Tebliğde (s. 17) “Bu bakımdan yaşadığımız coğrafyaya kıraat ilminin girmesine vesile olan ilk kişinin hayatıyla ilgili müstakil bir çalışmanın yapılmasını önemli kılmaktadır.” şeklinde bir cümle kurulmuş ve “İbnü'l-Cezerî’nin, yaşadığımız coğrafyaya kıraat ilminin girmesine vesile olan ilk kişi olması” bilgisinin nereden alındığı/kaynağı belirtilmemiştir. Esasen İbnü'l-Cezerî’den önce Anadolu’da kıraat ilminin hiç olmadığını varsaymak ve bunu ispat etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim -mesela- Necati Tetik de sunduğu bir sempozyum bildirisinde bu gerçeğe dikkat çekmiştir:

“Kıraat ilminin Türkler arasında okunduğu ve okutulduğunda bir tereddüt yoktur. Hatta tedrisi yaygın hâle gelmeden önce, Mısır’a

gidip, orada kıraat ilmini öğrenen kimselerin olduğu bize gelen haberler arasındadır. Ancak, olayın münferit olmaktan çıkıp, resmi olarak tedrisine başlanması, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 96 yıl sonra (798/1396) rastlamaktadır.

Sultan Bayezid zamanında Muhammed b. Cezeri Bursa'ya davet edilir. Bursa'da Ulu Cami külliyesi inşa edilince, burada Hündi Hatûn Medresesi'nde Kur'an ve kıraat öğretimine başlar ve Osmanlılarda ilk "Daru'l-Kurra"nın temeli de atılmış olur. Kıraat ilmine ait te'lif eserler de verilmeye başlanır..."¹

Bu nedenle tebliğde İbnü'l-Cezerî için yazılan "yaşadığımız coğrafyaya kıraat ilminin girmesine vesile olan ilk kişi" cümlesinin tashih edilmesi daha doğru olacaktır.

4. Bildiride (s. 19) *Câmi'u Esânîd*'in yüksek lisans çalışması vesilesiyle iki nüsha üzerinden tahkik yapılmasının yeterli olmadığı söylenmiştir. Bu eserin ulaşılabilen başka nüshaları da varsa onların da değerlendirilmesini beklemek elbette doğru bir yaklaşımdır. Fakat eserin sadece iki nüshası varsa, bunlar üzerinden çalışmayı yürütmekten başka bir çare yoktur. Söz konusu teze bakıldığında yazar, ulaşabildiği iki nüsha olduğunu ifade etmiş; Yakup Yüksel Hoca da tebliğinde bu bilgiyi aktarmıştır. Söz konusu yüksek lisans çalışmasını 2011 senesinde tamamlayan araştırmacı İsmail Işık, ulaşabildiği iki nüshadan birinin Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevi bölümü, 11 numarada; diğerinin ise Dr. Emel Esin Kütüphanesi, 415 numarada kayıtlı bulunduğunu belirtmiştir.² Eseri 2014 yılında Şam'da neşreden Hâzım b. Saîd Haydar, kitabı neşre hazırlarken eserin tek nüshası olan Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevi bölümünde, 11 numarada kayıtlı bulunan yazmasına göre çalışmasını yaptığını belirtmiştir.³ Yine bir yıl sonra, 2015 aynı eseri tahkik edip yayımlayan Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî de eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevi bölümünde, 11

1 Tetik, Necati, "Türkiye'de Başlangıcından Günümüze Kadar Kıraat İlminin Öğretiminde Takip Edilen Usul ve Esaslar", *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı*, editör: Muhammed Aydın, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adapazarı, 2006, s. 72.

2 Işık, İsmail, *İbnü'l-Cezerî ve Câmi'u'l-Esânîd Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2011, s. 73.

3 İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *Câmi'u Esânîdi İbnü'l-Cezerî*, nşr. Hâzım b. Saîd Haydar, Dâru'l-Gavsânî lîd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, Dimaşk, 2014/1435.

numarada kayıtlı bulunan tek bir yazmasının bulunduğunu, bundan başka bir nüshaya ulaşamadığını belirtmiş⁴ ve bulabildiği bu tek nüsha üzerinden eseri 2015 yılında neşretmiştir. Görüldüğü üzere söz konusu yüksek lisans tezinden üç yıl sonra, bir yıl arayla eseri neşreden iki araştırmacı da eserin sadece tek bir nüshasına, Süleymaniye Kütüphanesi, Daru'l-Mesnevi bölümünde, 11 numarada kayıtlı bulunan yazmasına ulaşabilmiş, eseri sadece bu nüsha üzerinden yayına hazırlamışlardır. Bu çerçevede yapılan çalışmalarda görülen eksiklikleri ortaya koymakta bir sakınca bulunmadığı ortadadır. Ancak yazma eserlerin tahkiki için, başka nüsha yoksa ulaşılabilen iki nüsha üzerinden tahkik yapılmasından başka bir yol bulunmamaktadır.

5. Tebliğde İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* isimli eseri tanıtılırken (s. 18), kitabın iki cilt hâlindeki baskısından bahsedilmiştir. Bununla birlikte söz konusu eserin beş ciltlik bir baskısı daha bulunmaktadır.⁵ Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd'un tahkik ettiği bu eser, Dârü'l-Muhsin yayınevi tarafından Cezayir'de 2016 yılında yayımlanmıştır. *en-Neşr*'in söz konusu baskısının, hem son cildinde hazırlanan detaylı fihristiyle hem de yeni tertibi ile araştırmacıların eserden istifadesini önemli ölçüde kolaylaştırdığı gözlemlenmektedir. Eserin söz konusu baskısının incelenip değerlendirilmesi ve bu bilgilerin de çalışmaya eklenmesi bildirinin olgunlaşmasına katkı sağlayacaktır.
6. Cumhuriyet döneminde Türkiye'de yapıldığı hâlde bildiride yer almayan bir *çalışma* daha bulunmaktadır. Bu çalışma Yaşar Akaslan tarafından kaleme alınan bir makaledir. Bu makalenin, bildirinin yazılmasından sonra yayımlanmış olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Biz tebliğ değerlendirmesini, çalışmanın yazılmasından sonra, sempozyum tarihine yakın bir dönemde yaptığımız için söz konusu yazıya ulaşma imkânı bulabildik. Zikri geçen yazı, "İbnü'l-Cezerî'nin "Yedi Harf" Meselesi Üzerindeki Fikirleri" başlığıyla *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergi-*

4 bk. İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u esâidî İbni'l-Cezerî*, thk. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî, Dârü'l-Me'sûr, Medine, 1436/2015, s. 45.

5 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd, Daru'l-Muhsin, Cezayir, 2016/1437 (5 cilt).

sı'nda 2018 yılının 2. sayısında yayımlanmıştır.⁶ Söz konusu çalışmanın da yayımlanmasından önce tebliğe eklenmesi yerinde olacaktır.

7. Tebliğin sonuç bölümünde yer alan iki paragrafta ilgili kanaatimizi de belirttikten sonra değerlendirmemiz tamamlanacaktır. Aşağıda aktarılan paragrafın sonuç bölümünden ziyade ana metinde, konuyla ilgili bölümde yer almasının daha uygun olacağı söylenebilir:

“İbnü'l-Cezerî'nin en önemli eseri olan *en-Neşr*'in birinci cildinin giriş kısmından sadece ilk elli dört sayfası dilimize tercüme edilmiştir. Hâlbuki bu eserde İbnü'l-Cezerî salt kıraat bilgisi vermemiştir. Başta kıraatin çıkış noktasından başlayarak kendi yaşadığı döneme kadarki serüveni ele aldığı bu çalışmada, kıraatin dayandığı temel kaynaklarla ilgili geniş bir malumat da vermiştir. En önemlisi ise, kıraat farklılıklarının makâsıdı diyebileceğimiz hikmet yönlerine temas etmiş olmasıdır. Başta *istiâze* ve *besmele* konusuyla başlatmış olduğu kıraat farklılıklarının sahih referanslarını gözler önüne sermiş, öteden beri devam eden uygulamalardan örnekler vererek konuyu neticeye bağlamıştır.”

Yine aşağıdaki paragrafta “Örneğin, ...”den sonrasındaki açıklamaların sonuç bölümündense ana metinde bulunması daha münasip olacaktır:

“Yine o, kıraat imamlarından naklettiği bilgileri sadece aktarmakla yetinmemiş, ilmî izahlarını yapmıştır. Bunu yaparken de ilk önce rivayete önem vermiştir. Başta farklı kıraatlerle ilgili Kur'an ayetlerinden deliller getirmiş ve varsa hadislerle bu metodunu desteklemiştir. Örneğin, *istiâzenin* kıraatiyle alakalı Kur'an'da geçen *kâle e'ûzu bi(A)llâhi* (Bakara, 2/67), *Kâlet inni e'ûzu bi-rrahmâni* (Meryem, 19/18), *Vekul rabbi e'ûzu bike* (Mü'minin, 23/97), *feste'iz bi(A)llâh(i)* (Fussilet, 41/36) ve *Kul e'ûzu* (Felak, 113/1) gibi ayetlerdeki kullanımlardan yola çıkarak konuyu işlemiştir. Arkasından dil/lügat kullanımlarından deliller getirerek ilgili kıraati savunmuştur. Hikmetlerini açıklarken aynı metodun yanı sıra akla müracaat ederek kıyastan istifade etmiştir. Şöyle

6 bk. Akaslan, Yaşar, “İbnü'l-Cezerî'nin “Yedi Harf” Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 2, 2018, s. 265-303.

ki *istiâzenin*, telbiye ve bayram namazlarının tekbirlerine kıyasla cehrî okunmasının kıraatin bir şiarı olduğunu savunmuştur.”

Bu tür değerlendirmelerin bize ait tercihler olduğunu tekrar hatırlatır, tebliğ son şeklinin verilmesi noktasında takdirin yazara ait olduğunu belirtmek isterim. Hazırladığı bu güzel tebliğ vesilesiyle Yakup Yüksel Hocama şükranlarımı arz eder, hazıruna saygılarımı sunarım.

KAYNAKÇA

- Akaslan, Yaşar, “İbnü'l-Cezerî'nin “Yedi Harf” Meselesi Üzerindeki Fikirleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: XVIII, Sayı: 2, 2018, s. 265-303.
- Işık, İsmail, *İbnü'l-Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf (ö. 833/1429), *Câmi'u Esânîdi İbnî'l-Cezerî*, nşr. Hâzîm b. Saîd Haydar, Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Dımaşk, 2014/1435.
-, *Câmi'u esânîdi İbnî'l-Cezerî*, thk. Ahmed b. Hammûd b. Humeyyid er-Ruveysî, Dâru'l-Me'sûr, Medine, 1436/2015.
-, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd, Daru'l-Muhsin, Cezayir, 2016/1437 (5 cilt).
- Tetik, Necati, “Türkiye’de Başlangıcından Günümüze Kadar Kıraat İlminin Öğretiminde Takip Edilen Usul ve Esaslar”, *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı: Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu (12 Kasım 2000), M. Rüştü Aşıkkutlu Anısına II. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu (25 Mayıs 2003)*, editör: Muhammed Aydın, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adapazarı, 2006.

İBNÜ'L-CEZERÎ'YE NİSPET EDİLEN “EBEVEYN-İ RESÛL” RİSALESİ ÜZERİNE BİRTAKIM MÛLAHAZALAR

Dr. Öğr. Üyesi Kadir GÖMBEYAZ*

ÖZET

Hız. Peygamber'in anne ve babasının (ebeveyn-i Resûl) gerek bu dünyadaki imani statüleri gerekse de ahiretteki konumlarının neliği konusu bazen farklı ilim dallarına ait eserlerin uygun düşen bağlamlarında bazen de müstakil risaleler formunda ele alınmıştır. Bu kapsamda elimize ulaşan iki el yazma nüshası bulunan ve gerek risalede yazarının isminin el-Cezerî şeklinden zikredilmiş olmasından gerekse de hâlihazırdaki yazma nüshaların başına düşülen bir nottan hareketle kataloglarda ve bazı modern çalışmalarda, İslami ilimler geleneği içerisinde özellikle kıraat alanındaki otoritesi ve eserleri ile ön plana çıkmış İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) bir ebeveyn-i Resûl risalesi nispet edilmektedir. Küçük hacimli bu risale, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* isimli eserde yer alan “Ebeveyn-i Resûl küfür üzere ölmüştür.” şeklindeki ifadenin zahir anlamda alınmaması gerektiği görüşünden hareketle hem bu ifadenin nasıl doğru bir şekilde anlaşılacağını ortaya koymak hem de ebeveyn-i Resûl'ün mümin ve ehl-i necât olduklarını birtakım delillerle temellendirmek üzere kaleme alınmıştır. Bazı çağdaş araştırmacılar İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen bu risalenin “ebeveyn-i Resûl konusunda kaleme alınıp da günümüze ulaşan ilk müstakil eser olduğu”nu ve “başta Süyûtî olmak üzere ebeveyn-i Resûl konusunda yazan sonraki müellifleri etkilediği”ni iddia etmektedir.

İşte İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen ebeveyn-i Resûl risalesini konu edinen bu çalışmada, öncelikle risale, konusu, yazılış gayesi, meseleyi ele

* Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

alış tarzı, temel tezi ve argümanlarıyla ortaya konulmuş; daha sonra elimize ulaşan el yazma nüshalarının tanıtımı yapılmıştır. Akabinde ebeveyn-i Resûl literatürü içerisindeki yeri hakkında önemli yargıların serdedildiği bu risalenin gerçekten İbnü'l-Cezerî'ye ait olup olmadığı meselesi tartışılmıştır. Bu bağlamda risalenin bir yandan İbnü'l-Cezerî'ye ait olabileceğini diğer yandan da olamayacağını destekleyen hususlar mukayese edildikten sonra hiçbirinin meseleyi açıklığa kavuşturamadığı belirtilmiştir. Ancak risalenin metnine dair yapılan daha detaylı incelemenin risalenin aslında İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) *el-Minehu'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye* ismini taşıyan ve İmam Bûsîrî'nin *Kasidetü'l-Bürde'si* üzerine bir şerh olan eserinde ebeveyn-i Resûl meselesinin ele alındığı kısmın büyük ölçüde alıntılanması -hatta kaynağının belirtilmemesi hasebiyle intihali- ile oluşturulduğu tespit edilmiştir. Böylece, risalenin İbnü'l-Cezerî'ye ait olmadığı anlaşılmış ve İbnü'l-Cezerî'ye aidiyeti kabulünden hareketle ileri sürülen “ebeveyn-i Resûl konusunda elimize ulaşan ilk müstakil risale” ve “Süyûti'nin konuya dair risalelerinde bu risaleden yararlandığı” gibi yargılar yanlışlanmıştır. Risale muhtemelen en erken 16. yüzyılın ilk yarısında ancak büyük ihtimalle 17. yüzyılda Cezerî (Cizreli) künyeli bir Osmanlı âlimi tarafından kaleme alınmış olmalıdır. Şu an itibariyle müellifin tam kimliği tespit edilememiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebeveyn-i Resûl, İbnü'l-Cezerî, Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, Süyûti, İbn Hacer el-Heytemî

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in anne ve babasının (ebeveyn-i Resûl) gerek dünyada iken iman bakımından statüleri, yani mümin mi kâfir mi oldukları, gerekse de ölümlerinden sonra ahiretteki durumları, yani cennetlik mi cehennemlik mi oldukları hususu erken dönemlerden itibaren yalnızca âlimlerin değil, sair Müslümanların da merak ettiği bir husus olmuştur. Zira Hız. Peygamber'in babası henüz kendisi dünyaya gelmeden, annesi ise o altı yaşındayken, yani her ikisi de Hız. Peygamber henüz peygamber olarak görevlendirilmeden önce, dolayısıyla ilahi din ile muhatap olmadan vefat etmiş; bir peygamber olarak Hız. Muhammed'e tabi olmuş bir Müslüman olarak yaşayıp vefat etmiş değillerdi. Bu da özelde Hız. Peygamber'in anne ve babasının genelde de herhangi bir ilahi dine ve peygambere muhatap olmayan insanların (*fetret ehli*) iman bakımından durumlarının belirlenmesini gerekli kıldı. Bu bağlamda bazı Kur'an ayetlerinin sebep-i nüzulü ile alakalı nakledilen rivayetler ile Hız. Peygamber'in konuyu ilgilendiren hadisleri incelemeye alındı. Ancak

rivayetlerin bir kısmı Hz. Peygamber'in anne ve babasının dünyada mümin, ahirette ise ehl-i necât oldukları hükmünü beyan veya ihsas ederken; bazı rivayetler tam aksini ifade etmekte ve onların küfür üzere öldükleri kanaatini hâsıl etmekteydi. Üstelik Hz. Peygamber'in ailesine ve soyuna özel bir anlam yükleyen Şia gibi mezheplerin konuya dair ideolojik yaklaşımları muhalif mezhepleri karşı yönde ideolojik bir tavır almaya da sevk etti. Böylece bu gibi durumlar âlimlerin meseleye dair tek bir görüşte birleşmelerini engelledi. Bu noktada Hz. Peygamber'in anne ve babasının durumuna dair üç temel görüşün oluştuğu görülmektedir: Bazıları naklî delillerin onların bu dünyada mümin olduklarını ve ahirette de Cennet'e gireceklerini gösterdiğini iddia ederken, bazıları ise tam aksine onların küfür üzere öldüklerine ve cehennemlik olduklarına delalet ettiğini savunmuştur. Bazı âlimler de meseleye konu olan kişilerin Hz. Peygamber'in anne ve babası olması hasebiyle konunun hassasiyet arz ettiğini düşünerek susmayı tercih etmiştir.¹

Bazı ayetlerin sebab-i nüzûlüne dair rivayetler ile Hz. Peygamber'den nakledilen birtakım hadislerle binaen “ebeveyn-i Resûl”ün küfür üzere öldüğü” görüşünü benimseyen Hanbelî ulemanın yanı sıra bazı Hanefî âlimlerin de bu görüşü paylaşması dikkat çekicidir. Bunun temelinde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla nakledilen² *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risalede “Hz. Peygamber'in ebeveyni küfür üzere öldüler.” şeklindeki bir

1 Ebeveyn-i Resûl konusunun genel tasviri ve meseleye dair temel görüşler için bk. Kadir Gömbeyaz, “Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri”, *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, ed. Mehmet Yalar - Celil Kiraz (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 211-224; ayrıca bk. Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 27-173.

2 Kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye *el-Fıkhü'l-ekber* adıyla nispet edilen eser, aslında biri oğlu Hammâd, diğeri de öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî kanalıyla nakledilen birbirinden farklı iki metindir. İlk defa bu ikisinin farkını belirttiği düşünülen Beyâzîzâde, Hammâd rivayetini *el-Fıkhü'l-ekber*; Ebû Mutî rivayetini ise *el-Fıkhü'l-ebser* şeklinde isimlendirmiştir; bk. Şerafeddin Gölcük - Âdil Bebek, “el-Fıkhü'l-ekber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 544-545; İlyas Çelebi, “Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe”, *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002), 66-67; Abdullah Demir, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 173-176. Özellikle hicrî yedinci asırdan önceki kaynaklarda *el-Fıkhü'l-ekber* adıyla referansta bulunulan metnin aslında Ebû Mutî kanalıyla gelen metin olup Hammâd kanalıyla gelen metnin ise daha sonraki dönemde tedavüle girdiği anlaşılmaktadır.

ifadenin bulunması etkilidir.³ Gerek yazma nüshalarının istinsah tarihleri gerekse de risalenin tercüme ve şerhlerinin tarihleri göz önüne alındığında Hammâd kanalıyla nakledilen *el-Fıkhu'l-ekber* risalesinin ancak hicri yedinci asırdan sonra ortaya çıkarak yaygınlaştığı⁴ anlaşılmaktadır. Nitekim tespit edilebilen ilk şerh Ekmeleddin el-Bâbertî'ye (ö. 786/1384) aittir.⁵ Osmanlı coğrafyasında ise İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî'nin (ö. 891/1486) 865/1460 senesinde kaleme alıp Fatih Sultan Mehmed'e hediye ettiği şerhini⁶ sonraki dönemlerde pek çok şerh takip etmiş⁷ ve kimi zaman bu şerhlerde kimi zaman da konuya hasredilen müstakil risalelerde ebeveyn-i Resûl konusu ele alınmıştır. Hatta bu risalelerin bir “ebeveyn-i Resûl literatürü” oluşturduğunu söylemek gerekir. Zira bu risaleye muhatap olan genel Hanefî ulema ve hususen de kâhır ekseriyeti itibariyle Hanefî olan Osmanlı uleması için ortada cevap verilmesi gereken önemli bir soru durmaktadır: *el-Fıkhu'l-ekber*'de ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü şeklindeki bir ifade nasıl değerlendirilmeli ve açıklanmalıdır? Bu bağlamda Hanefî ulemanın farklı yaklaşımlar serdettiği görülmektedir. Bunları şu şekilde gruplandırabiliriz:

1. *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen bu ibare Ebû Hanîfe'nin gerçek görüşünü yansıtmaktadır. Bu görüşün öne çıkan savunucusu Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), bu ifadenin “Hz. Peygamber'in anne ve babası iman üzere öldüler.” veya

3 *el-Fıkhu'l-ekber*'in elimize ulaşan nüshalarının bir kısmında bu ibare bulunurken bazısında yoktur. Bu durum eser üzerine yazılan şerhlerde de göze çarpmaktadır. Bazı şerhlerde bu ifadeye yer verilmezken bazısında ne anlam ifade ettiği şerh edilmeye çalışılmıştır.

4 Bu tespit için ayrıca bk. Hasan Fidan, *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-ekber Risalesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), 59.

5 Bâbertî öncesinde Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) de bir *Fıkhu'l-ekber* şerhi nispet edilse de “Kaynaklarda bunu doğrulayan bir bilgi bulunmamaktadır.”; bk. Muhammed Aruçi, “Pezdevî, Ebü'l-Yüsr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 267.

6 Sinobî ve şerhi hakkında genel bilgi için bk. Gömbeyaz, “Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sinobî (ö. 891/1486)”, *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Alpay Tırıl, Evrim Sönmez, Süleyman Özdemir, Hünkar Avni Duyar (Sinop: Sinop Üniversitesi, 2015), 81-89.

7 “*el-Fıkhu'l-ekber*”in Osmanlı ilim geleneği içerisinde mevzu bahis edilmeye başlanması 15. yüzyılın sonlarında, ama ağırlıklı olarak 16. yüzyılda gerçekleşen bir hadisedir.”; bk. Mehmet Kalaycı, “18. Yüzyıl Osmanlı Dini Düşüncesinde Mâtürîdilik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdiliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) – XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz & Osman Sacid Arı (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), II: 66.

“Küfür üzere öldüler ancak daha sonra Allah o ikisini diriltti ve ikân makamında ruhlarını teslim aldı” diyenlere karşı bir red olduğunu ifade eder.⁸ Bu yaklaşım Osmanlı coğrafyasında da Kadızâdeliler hareketince Halvetî, Mevlevî gibi sufi gruplara karşı savunulan görüşlerden biridir.⁹

2. Ebeveyn-i Resûl iman üzere ölmüştür ve ehl-i necattır. O hâlde *el-Fıkhu'l-ekber*'deki aksi yöndeki ibarenin başka bir açıklaması olmalıdır. Buna yönelik üretilen farklı cevapları şu şekilde gruplandırabiliriz:

2.1. *el-Fıkhu'l-ekber* diye bildiğimiz eserin yazarı Ebû Hanîfe olmayıp Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî isimli biridir; künye benzerliği sebebiyle Ebû Hanîfe'ye ait olduğu zannedilmiştir.¹⁰

2.2. Her ne kadar bazı Hanefîler *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olmadığını söyleyerek problemi kökten çözseler de pek çok Hanefî âlim eserin aidiyetini tartışmaya açmamakta ve eserin Ebû Hanîfe'nin olduğunu kabul etmektedir.¹¹ Eserin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu kabul edenler içerisinde bazı âlimler ibarenin *el-Fıkhu'l-ekber*'in eski nüshalarında yer almadığını söyleyerek¹² sonradan sokuşturulduğu imasında bulunur.

2.3. Bazı Hanefî âlimler hem *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini kabul ederken hem de “ebeveyn-i Resûl”ün küfür üzere öldüğü şeklindeki ibarenin eserde yer aldığını kabul eder. Ancak bu ibarenin görüldüğü şekilde anlaşılması gerektiğini, farklı anlama geldiğini

8 Ebû'l-Hasan Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Minehû'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 310. Ali el-Kârî, ayrıca ebeveyn-i Rasûl'ün ehl-i necât olduğunu söyleyenleri, hususen de bu konuda birçok müstakil risale yazmış olan Süyûtî'yi reddetmek üzere müstakil bir ebeveyn-i Resûl risalesi (*Edilletü mu'tekadi Ebi Hanife fi hakkı ebeveyi'r-Rasûl*) kaleme almıştır.

9 Kâtip Çelebi bu konunun Kadızâdeliler ile Sivâsiler/Halvetîler arasında yaşanan çekişmelerde tartışılan konulardan biri olduğunu kaydetmiştir; Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fi ihtiyârî'l-ehakk: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulü*, açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ - Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 79.

10 Bir örnek olarak bk. Abdülhad Nûrî, *T'e'dibü'l-mütemerridin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5293, vr. 301a.

11 Sinobî *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı yönündeki iddianın Mu'tezilî bir iddia olduğunu söylemektedir; bk. İlyas b. İbrâhîm es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1670, vr. 1b-2a.

12 Bir örnek olarak bk. Muhyiddin Mehmed İbn Hatîb Kâsım el-Amâsî, *İnbâu'l-istifâ fi hakkı ebeveyi'l-Mustafâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, nr. 405, vr. 103b-104a.

söylemektedirler. Örneğin, Sînobî, ebeveyn-i Resûl 'ün küfür üzere öldüklerini ama daha sonra ihya diye bildiğimiz hadislerde de bildirildiği üzere diriltilerek iman ettiklerini, böylece ehl-i necât olduklarını söylerken¹³ Bahâeddînzâde ise hükmi küfür ve hakiki küfür şeklinde bir kategorilendirme yaparak, 'ebeveyn-i Resûl'ün hükmi olarak küfür üzere öldüklerini -ki Ebû Hanîfe'nin de kastettiği bu anlamdır-, ancak hakiki anlamda ise küfür üzere ölmediklerini söyler. Zira böyle bir şeyi söyleyebilmek için nass gereklidir.¹⁴

Hâsılı, Alî el-Kârî ve Osmanlı'da Kadızâdeliler grubu ve çizgisinde yer alan ulema Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Hammâd kanalıyla naklolunan *el-Fıkhu'l-ekber*'deki ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü şeklindeki ifadeyi zâhiri üzere almak suretiyle bunu Şîa'ya yönelik bir karşıt duruş olarak görmüş ve ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğunu söyleyenleri birtakım delillerle reddetmişlerdir. Ancak Hanefîler'in, özellikle de Hanefî Osmanlı ulemasının çoğunluğu ebeveyn-i Resûl'ün dünyada mümin, ahirette ise ehl-i necât olduğu görüşünü benimsemiş; *el-Fıkhu'l-ekber*'deki söz konusu ifadenin anlamının farklı olduğu yönünde birtakım yorumlamalara girişmiştir. İşte bu çalışmanın incelediği risale de bu kabilden bir örnektir.

1. RİSALENİN İÇERİK ANALİZİ

1.1. Risalenin Konusu

İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen bu risalenin konusu Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber* isimli eserde yer alan "Ebeveyn-i Resûl küfür üzere ölmüştür." şeklindeki ifadenin zahir anlamda alınmayıp nasıl anlaşılması gerektiği meselesi üzerinden Hz. Peygamber'in anne ve babasının dinî ve uhrevî konumudur.

1.2. Risalenin Yazılış Amacı

Müellif risalesini daha önceki başlık altında da ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen "Ebeveyn-i Resûl küfür üzere ölmüştür." ifadesine dair ilk okunduğu anda zihinde oluşan mananın taşıdığı sıkıntıları bertaraf etmek ve doğru anlamının ne şekilde olduğunu

¹³ Sînobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, vr. 70a.

¹⁴ Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddîn (Bahâeddînzâde), *el-Kavlül-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (İstanbul: İhlas Vakfı, 1979), 395-396.

göstermek için kaleme almıştır. Kısacası müellif ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğunu kabul eden kesimde yer almaktadır. Ancak muhtemelen bir Hanefî olarak *el-Fıkhu'l-ekber*'deki ifade ile de hesaplaşmak durumundadır. Bu bakımdan risalenin varlık sebebi *el-Fıkhu'l-ekber*'deki ebeveyn-i Resûl'e dair ifade olmakla birlikte ebeveyn-i Resûl'ün ehl-i necât olduğunu da de-lillendirmeye çalışmıştır.

1.3. Risalenin Muhtevası¹⁵

İbnü'l-Cezerî'ye ait olduğu notu düşülen ebeveyn-i Resûl risalesini müellif Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'in ebeveyn-i Resûl'e dair “onların küfür üzere öldüğü” ifadesini gördüğünde -ki bu ifade, müellife göre, zahiren ‘ayakların kaymasına sebep olan’ sıkıntılı bir anlama sahiptir- onu açıklamak, aslında öyle olmadığını göstermek üzere kaleme almıştır. Bu noktada Allah'tan “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat yoluna uygun bir şekilde en güzel istikameti kendisine kolaylaştırması”nı ister.

Müellif öncelikle Hz. Âdem ve Havva'dan itibaren hiçbir peygamberin anne ve babasının kâfir olmadığı önermesinde bulunur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin “ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü” şeklindeki ifadesine dair pek çok yorum yapılmıştır. Bu ifade onlar “Cahiliyye yani küfür döneminde vefat ettiler.” anlamına gelir ve bu şekilde anlaşılmalıdır. Eğer böyle bir tevil geliştirmez isek bu, Hz. Peygamber hakkında dil uzatma ve kınama (*itâle* ve *ta'n*) ifade eder. Hz. Peygamber'e dil uzatmak ise büyük bir hata ve küfürdür. Bunun gibi meselelerde eğer başka tevil imkânları varsa ancak en güzel şekilde tevil caizdir.

Müellif, “ebeveyn-i Resûl'ün ‘muhtâr/seçilmiş’ oldukları”nı bildiren hadisleri tahrir ettiğini söyler. Buna göre kâfir muhtâr olamaz, kerîm ve tâhir de olamaz. Ayetle de, “*Müşrikler ancak bir pisliktir.*” (Tevbe, 9/28) sabit olduğu üzere necis olur. Müellife göre peygamberlerin babaları şerefli; anneleri ise temiz insanlardır, buna dair ayet ve hadis çoktur. Burada “tekallüb” ayetini “(Allah seni (namaza) kalktıığında görüyor, secde edenler içinde dolaşmanı (tekallüb) da.” (Şuârâ, 26/218-219) zikreder ve müfessirlerin bu ayeti Hz. Peygamber'deki nübüvvet nurunun bir secde edenden diğerine geçmesi şeklinde tefsir et-

15 Müellifin risalesinde ebeveyn-i Resûl meselesini ne şekilde ele aldığını tasvirî olarak ortaya koymaya çalıştığımız bu başlık altındaki bilgiler için bk. ve krş. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 603, vr. 25b-39b.

tiklerini söyler. Hz. Peygamber'in anne ve babası ona en yakın seçilmişler oldukları için onlar ehl-i cennettir.

Müellif, "Hakkında ta'n edilen kimseye yönelmeyiniz." şeklinde birden çok kanaldan nakledilmiş sahih bir hadis olduğunu gündeme getirir ve akabinde *ihyâ* hadisini de zikreder. Sonrasında "Hem ebeveynin ehl-i cennet olduğunu söyledin hem de yeniden diriltildiklerini söylüyorsun, ehl-i cennet iseler yeniden diriltilmelerine ne gerek var?" şeklinde mevhum bir soru sorar ve bunun Hz. Peygamber'in peygamberliğini ikrar etmeleri için olduğu cevabını verir.

Daha sonra müellif Hz. Peygamber'in kabile yönünden de seçilmiş olduğunu bildiren bir hadisi nakleder. Beyhaki'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "kendisinin cahiliyedeki zina türlerinden biri ile doğmadığı ve ancak İslam nikâhı ile doğduğu" mealindeki hadisini nakleder.

Müellif, ilerleyen satırlarda Hz. Peygamber'in ebeveyninin Müslüman olmalarına rağmen niçin diriltildikleri sorusunu bir daha sorar ve daha önceki cevabını biraz daha genişleterek tekrarlar. Daha sonra "fetret ehlî" meselesine de değinir ve "*Biz bir peygamber göndermedikçe helak edecek değiliz.*" (İsrâ 17/15) ayetine göre onların Müslüman hükmünde olduklarını belirtir. Ayrıca, ebeveyn-i Resûl'ün küfür üzere öldüğü görüşünü savunanların kullandığı "Allah'ın Hz. Peygamber'e ebeveyni için istiğfar yasağı getirmesi" konusunu ele alır. Ona göre bu yasak ya diriltirme hadisesinden öncedir veyahut da o an için olup hâlin gerektirmesi hasebiyle istiğfar etmesi yalnızca tehir edilmiştir.

Müellif yine şöyle bir mevhum soru yöneltir: 'Madem ebeveyn fetret ehlidir ve bu sebeple de azap görmeyecektir, o hâlde diriltilmelerinin ne anlamı vardır?' Buna da onların fetret ehlinden çıkıp mümin kategorisine sokulması, böylece Cennet'in üst mertebelerine yükselmeleri için bir imkân sunulması şeklinde cevap verir.

Müellif ayrıca Âzer konusuna değinir ve onun aslında Hz. İbrahim'in babası değil amcası olduğunu söyler. Yine Hz. Peygamber'den rivayet edilen 'senin baban da benim babam da cehennemliktir' şeklinde bir sahabîye hitaben söylediği ifadeyi içeren hadisi açıklamaya girişir. İlk açıklama Hz. Peygamber'in buradaki kastının amcası Ebû Tâlib olduğu yönündedir. Çünkü ona göre Araplar amcaya da baba demektedirler. Yine bir diğer cevap da "o an soru soranın kazanılması için öyle bir cevabın verilmesinin gerekliliği" üzerinden gitmekte ve Hz. Peygamber'e bir keresinde müşrik çocuklarının

durumu sorulduğunda “*Babaları ile birlikte Cehennemdedirler.*” derken, bir başka zaman sorulmasında ise “*Cennettedirler.*” demesini örnek olarak vermektedir.

Risale, “niyetin ameldeki önemi”ne dair birtakım sözlerle son bulur. Risale ile doğrudan bir alakası görünmeyen bu kısımla alakalı müellifin tercihinin gerisindeki gerçek saikin tespiti kolay değildir. Belki de yaşadığı dönemin konjonktürel şartları ile alakalıdır.

2. RİSALENİN NÜSHALARI

İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen ebeveyn-i Resûl konusundaki risalenin şu an itibarıyla tespit edebildiğimiz iki nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Pertev Paşa Koleksiyonu 603 numaralı mecmuanın üçüncü risalesi olarak 25b-39b varakları arasında yer alan yazma nüshadır. Bu nüsha her bir sayfası 9 satırdan ve toplam 14 varaktan (27 sayfa) oluşmakta olup yazısı oldukça okunaklıdır. Risalenin ilk sayfasında baş tarafa yapılan tezhip ile besmele arasında kırmızı kalem ile “Risâle-i İmâm Cezerî fî Ebeveyi'n-Nebî M” şeklinde Osmanlıca imlası ile yazılmış bir ibare bulunmaktadır. Sonundaki *temmet* kaydında ise eserden “er-Risâletü'l-Beyâniyye fî hakkı ebeveyi'n-Nebî” şeklinde bahsedilmektedir. Risalenin, içerisinde yer aldığı mecmua toplam beş risaleyi ihtiva etmektedir.¹⁶ Beşinci risalenin sonuna 1112'de (miladi 1700-1?) istinsah edildiği yazılıdır. İlginç bir şekilde katalog kaydında incelediğimiz risalenin de istinsah kaydı 1112 şeklinde düşülmüştür. Risalenin metninde yer almayan bu tarihin neye göre konulduğu cevaplanması gereken bir sorudur. Görünen o ki mecmuanın son risalesinin bitimindeki tarihin incelediğimiz risale için de geçerli olduğu düşünülmüştür.

Diğer nüsha ise, Berlin Staatsbibliothek [Berlin Şehir Kütüphanesi] Preußischer Kulturbesitz [Prusya Kültürel Varlığı] koleksiyonu 10343 numaralı mecmuanın üçüncü risalesi olarak 19b-28b varakları arasında

16 Bu mecmuada yer alan beş risale şu şekildedir: 1. İbrahim el-Halebî'nin *Risâletü bil-yeti'n-Nebî aleyhisselam* risalesi, 2. Müellifinin baş taraftaki ibaresine göre “Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî'nin *Miftâhu'l-Hisni'l-basin*'inden hazırladığı seçki (*intihâb*): *Risale fî beyâni mevâzî's-salât ale'n-Nebî (s.a.v.) ve fevâiduhü*, 3. *Risâle-i İmâm Cezerî fî Ebeveyi'n-Nebî*, 4. İbn Kemal Paşa'nın *Risâle fî hakkı ebeveyi'n-Nebî sal-lallahu aleyhi ve sellem*, 5. Süyûtî'nin *Risâletü Ünmüzeci'l-lebib fî hasâisi'l-habib aleyhisselam* adlı risalesi.

yer alan nüshadır.¹⁷ Bu nüsha ilginç bir şekilde Pertev Paşa nüshasında yer alan beş risalenin aynı sırayla ve sanki aynı müstensih tarafından istinsah edilmiş, ancak satır sayısı daha fazla olduğu için sayfa sayıları farklılık arz eden bir nüshadır. Beşinci risalenin sonunda tıpkı Pertev Paşa nüshası gibi 1112 tarihi düşülmüştür. Ancak bu nüshaya iki risale daha ilave edilmiştir. İlave edilen ikinci risalenin sonuna 1200 tarihi düşülmüştür. Katalog kaydına muhtemelen bu son risalenin bitimindeki tarih kaydı düşüldüğü için İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen risale de 1200 tarihinde istinsah edilmiş gibi kaydedilmiştir. Hâlbuki Pertev Paşa nüshasının sonundaki risaleye düşülen ve Berlin nüshasında da tekrar edilen tarih 1112'dir.

3. RİSALENİN AİDİYETİ

Elimize ulaşan iki el yazma nüshanın baş tarafına muhtemelen müstensih tarafından kırmızı mürekkeple düşülen *Risâle-i İmâm Cezerî fi Ebeveyi'n-Nebî M* şeklindeki ifadedden dolayı incelediğimiz ebeveyn-i Resûl risalesinin meşhur kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'ye ait olduğu şeklindeki bilgi hem kütüphane kataloğuna işlenmiş hem de buradan hareketle birtakım modern çalışmalarda kullanılmıştır.¹⁸ Risalenin İbnü'l-Cezerî'ye ait kabul edilmesi birtakım önemli yargılarda bulunulmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin, risale eğer İbnü'l-Cezerî'ye ait ise, bu “ebeveyn-i Resûl konusunda elimize ulaşan ilk müstakil risale”¹⁹ olmaktadır. Üstelik ebeveyn-i Resûl konusunda en çok müstakil risale kaleme alan ve yazdıkları kendisinden sonra konu üzerine çalışan müelliflerin temel referansı olan Süyûtî (ö. 911/1505), “kendisi bundan bahsetmese de gerek üslup gerekse kullanılan deliller itibarıyla İbnü'l-Cezerî'nin risalesinden oldukça istifade etmiş” olmakta ve risaleleri de aslında İbnü'l-Cezerî'nin risalesinin “kaynakları zenginleştirilmek suretiyle genişletilmiş ve daha sistematik hâle getirilmiş versiyonu”²⁰ hâline gelmektedir. Böylece ebeveyn-i Resûl konusunda akla gelen en önemli isim olan Süyûtî aslında İbnü'l-Cezerî'den beslenmekte, ancak bunu açıkça

¹⁷ Bu nüshaya <http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de> sitesindeki katalog üzerinden online olarak ulaşmak mümkündür.

¹⁸ bk. Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 556; Akçay, Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dinî Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 195-202.

¹⁹ Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 196.

²⁰ Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 196.

belirtmemektedir. İşte bu ciddi iddiaların bir tespit hâline gelebilmesi için risalenin İbnü'l-Cezerî'ye ait olduğunun netleştirilmesi gerekmektedir.

İncelemekte olduğumuz risalenin İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilmesinin en önemli sebebi, müellifin bizzat risalenin içerisinde kendisinden “el-Cezerî” şeklinde bahsetmesi²¹ ve belki de bu ifadeden hareketle müstensihinin veya bir başka elin risalenin elimizdeki iki nüshasının baş tarafına kırmızı kalemle “İmâm Cezerî'nin Ebeveyn-i Resûl Konusundaki Risalesi” anlamına gelen ibareyi kayıt düşmüş olmasıdır. Yine risalenin hemen öncesinde yer alan diğer risalenin yazarının İbnü'l-Cezerî olarak kaydedilmesi²² de bu kanaati desteklemiş olabilir. Ancak risalenin -işaret ettiğimiz birkaç modern çalışma hariç- ne muasır ne de sonraki dönemlerde yazılan bibliyografik kaynaklarda İbnü'l-Cezerî'nin eserleri arasında gösterilmemesi, müellifin isminin İbnü'l-Cezerî'nin diğer eserlerinde görüldüğü üzere tam künye (Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî) ile verilmemesi, hatta İbnü'l-Cezerî bile denmeyip yalnızca “el-Cezerî” şeklinde kaydedilmiş olması aidiyeti konusunda soru işaretleri uyandırmaktadır. Üstelik İbnü'l-Cezerî gibi bir âlimin yazdığı bir eserin sonrakiler tarafından tanınmaması ve herhangi bir ebeveyn-i Resûl risalesinde kendisine ismen bir referansın yapılmaması da dikkate alınmalıdır. Öte yandan metnin içerisinde bazı yerlerde “en-Nâzım (manzum olarak yazan)” şeklinde bir ifadenin kullanılması ve bununla kimin kastedildiğinin anlaşılamaması da kafaları karıştırmaktadır. Zira söz konusu ifade, risalenin sanki manzum hâldeki bir başka eserin şerhi olduğunu ihsas etmektedir.²³ Ayrıca metinde Arapça dil kaidelerine göre yanlış olan fakat Türkçe'de yerleşik hâle gelen “fıkhü'l-ekber”, “abdu'l-fakîr”, “Rabbü'l-ganî”, “imâmü'l-a'zam” gibi galat-ı meşhurların yer alması da müellifin Arap değil de Türkçe konuşan biri olduğu fikrini uyandırmaktadır. Aslında bu durum, önceki satırlarda işaret ettiğimiz üzere *el-Fıkhü'l-ekber*'in Osmanlı

21 Pertev Paşa, nr. 603, vr. 26b

22 Daha önce belirttiği üzere risalenin yazarı İbnü'l-Cezerî olmayıp onun bir eserinden yapılmış olan seçki İbnü'l-Cezerî'nin eseriymiş gibi kaydedilmiştir.

23 Nitekim bu hususu İbnü'l-Cezerî'nin *Zâtüş-şifâ fi sîreti'n-Nebi ve'l-hulefâ* adlı siyer alanındaki manzum eserini tahkik eden Hâyif en-Nebhân da fark etmiş ve “İbnü'l-Cezerî'ye nispeti sahih olmayan kitaplar” başlığı altında incelediği bu risale hakkında “Hz. Peygamber'in siretine dair manzum eserlerin şerhlerinden birinden elde edilmiş bir parça gibi” değerlendirmesinde bulunmuştur; bk. İbnü'l-Cezerî, *Zâtüş-şifâ fi sîreti'n-Nebi (s.a.v.) ve'l-hulefâ*, thk. Hâyif en-Nebhân (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2017), 103. Ancak Hâyif, risalenin muhtevasına dercedilen eserin kimliğini tespit edememiştir.

coğrafyasında bilinir hâle gelmesi ile Osmanlı müelliflerinin ebeveyn-i Resûl konusuna dair özel ilgi gösterdikleri ve bazen *el-Fıkhu'l-ekber* şerhleri bağlamında bazen de müstakil risaleler formunda konuyu tartıştıkları gerçeği ile de örtüşmektedir. Ancak bu periyot özellikle Sinobî'nin 865/1460 yılında yazdığı *el-Fıkhu'l-ekber* şerhi sonrasında, yani 833/1429'da vefat eden İbnü'l-Cezerî'den sonraki döneme tekabül etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'indeki ebeveyn-i Resûl ile alakalı problemli ifade üzerinden bir savunuya girişen bu risalenin Şâfiî bir âlim olan İbnü'l-Cezerî tarafından yazılmış olmasının da bir açıklamasının yapılması gerekmektedir. Şayet risalenin yazarı İbnü'l-Cezerî ise bir Şâfiî âlim niçin Ebû Hanîfe'yi tabir caizse aklamaya çalışmaktadır. Aslında Şâfiî âlim Sü-yûtî'nin de ebeveyn-i Resûl konusunda olmasa da bir Ebû Hanîfe savunusu kaleme almış olması (*Tebyizü's-sahife fi-menâkibi Ebi Hanîfe*) bu durumun mümkün olabileceğini göstermektedir. Üstelik Osmanlı hâkimiyetindeki Bursa'da padişahın özel misafiri olarak belli bir süre bulunan İbnü'l-Cezerî'ye *el-Fıkhu'l-ekber*'deki bu ifade sorulmuş ve o da buna dair bir cevap yazma ihtiyacı duymuş olabilir. O nedenle risalenin yazarının Şâfiî olması hasebiyle İbnü'l-Cezerî olamayacağının söylenmesi yeterli ve sağlam bir argüman olmayacaktır.

Risalenin İbnü'l-Cezerî'ye ait olabileceği veya olamayacağı kanaatini destekleyen bu argümanlar aidiyet problemini çözmeyi temin etmemekte ve soru hâlâ cevap beklemektedir. Risalenin metni üzerinde yaptığımız derinlemesine araştırmalar metnin aslında İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) İmam Bûsîrî'nin (ö. 696/1296) *Kasîdetül-bürde*'si üzerine yazdığı *el-Minehu'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye* isimli şerhte Bûsîrî'nin (مختار لك الامهات والآباء لم تزل بي ضمائر الكون) beytinin şerhinde yazdıklarının bazı takdim-tehirler ve küçük kelime değişiklikleri dışında büyük oranda aynıyla aktarılması, daha doğrusu intihalinden ibaret olduğunu göstermiştir.²⁴ Yani eserin müellifi, İbnü'l-Cezerî değil, Heytemî'nin en azından çağdaşı veya ondan sonra yaşayan bir başka Cezerî (Cizreli) olmalıdır. Muhtemelen bu kişi Osmanlı coğrafyasında Türkçe konuşan bir müelliftir. Risalesini Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'inde ebeveyn-i Resûl hakkındaki problemli ifadeyi açıklamak için kaleme almış ve bunun için de Heytemî'nin

24 Krş. Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehu'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye*, thk. Ahmed Câsim el-Muhammed – Bû Cum'a Mükri, 2. Baskı (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2005), 98-104.

söz konusu eserindeki yazdıklarını yeterli görerek risalesine isim vermeksizin aktarmıştır. Temel farklılık risalenin baş tarafında “ebeveyn-i Resûl’ün küfür üzere öldüğü” ifadesinin “Cahiliye yani küfür döneminde öldüler.” anlamına geldiğinin belirtilmesidir. Böylece risalenin meşhur kıraat âlimi *İbnü'l-Cezerî*’ye ait olmadığı anlaşılmakta, ayrıca “bu risalenin de elimize ulaşan ilk müstakil ebeveyn-i Resûl risalesi olduğu ve Süyûtî’nin konuya dair risalelerinde bu eserden beslendiği” yargıları yanlışlanmış olmaktadır. O hâlde geriye önemli bir soru kalmaktadır: Bu ebeveyn-i Resûl risalesinin yazarı olan Cezerî kimdir?

Risalenin önemli ölçüde alıntılacağı *el-Minehu'l-Mekkiyye* adlı eserin müellifi İbn Hacer el-Heytemî 909-974 (miladi 1503-1567) tarihleri arasında yaşadığına göre risale en erken 950 (1550’ler) civarında yazılmış olmalıdır. Eğer risalenin yer aldığı mecmuanın sonuna koyulan 1112 (1700) tarihinin mecmuadaki tüm risalelerin istinsah tarihini ifade ediyor olduğu düşünülürse o hâlde bu tarihten önce yazılmış olmalıdır. Bu da ebeveyn-i Resûl meselesinin Osmanlı’da çokça tartışıldığı veya yazıldığı dönem olan 16. ve 17. yüzyıla denk gelmektedir. Risalenin yazarı olarak metinde ismi geçen Cezerî’nin kim olduğu sorusuna henüz cevap verebilmiş değiliz.

SONUÇ

Elimize ulaşan iki el yazma nüshası bulunan ve gerek risalede yazarının isminin el-Cezerî şeklinden zikredilmiş olmasından gerekse de yazma nüshaların başına düşülen nottan hareketle bazı modern çalışmalarda meşhur kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî’ye *er-Risâletü'l-beyânîyye fi hakkı ebeveyi'n-Nebî* adıyla nispet edilen risale, yaptığımız araştırmanın ulaştığı neticelere göre, İbnü'l-Cezerî’ye ait değildir. Böylece İbnü'l-Cezerî’ye ait olduğu zannına binaen risalenin “ebeveyn-i Resûl konusunda yazılmış elimize ulaşan ilk müstakil risale” olduğu ve ebeveyn-i Resûl konusunda yazdıkları sonraki ulema üzerinde önemli tesir bırakan ve temel bir referans kaynağı rolü oynayan “Süyûtî’nin aslında İbnü'l-Cezerî’nin bu risalesinden etkilendiği ve onun kaynaklarını geliştirmek suretiyle daha geniş ve daha sistematik eserler meydana getirdiği” yönündeki yargılar da yanlışlanmış olmaktadır. Zira İbnü'l-Cezerî’ye nispet edilen bu ebeveyn-i Resûl risalesinin, 974/1567’de vefat eden İbn Hacer el-Heytemî’nin *el-Minehu'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye* isimli eserinin bir kısmının büyük oranda alıntılanması ile oluşmuş olduğu anlaşılmıştır. O hâlde risalenin Heytemî’den çok önce yaşamış İbnü'l-Cezerî’ye ait olması mümkün değildir. Üstelik müellif kendisini İbnü'l-Cezerî

olarak değil, yalnızca “el-Cezerî” şeklinde nitelemiştir. Ayrıca metindeki Arap dil kurallarına uymayan ancak Türkçe’de sıklıkla rastlanan birtakım galat kullanımları içermesi müellifin bir Arap değil de muhtemelen Osmanlı coğrafyasından bir âlim olduğu fikrini uyandırmaktadır. O hâlde muhtemelen risale en erken 16. yüzyılın ilk yarısında ama büyük ihtimalle 17. yüzyılda Cezerî (Cizreli) künyeli bir Osmanlı âlimi tarafından kaleme alınmıştır. Şu an itibarıyla kimliğini tam olarak tespit edemediğimiz müellifin gelecekte tespitine imkân verecek ipuçları ile belirlenmesini ümit ediyoruz.

Risale, Heytemî’nin zikrettiğimiz eserinden ismi verilmeksizin alıntılanması suretiyle oluşturulduğu için esasen bir orijinalliği haiz bulunmamaktadır. Ancak yine de temsil ettiği bir değer de vardır. O da risalenin yazıldığı dönemde Ebû Hanîfe’ye nispet edilen *el-Fıkhu’l-ekber*’deki ebeveyn-i Resûl ile alakalı ifadeye dair bir açıklama ihtiyacı duyulduğuna işaret etmesi ve müellifinin de bu hususta verilecek güzel bir cevabın Heytemî tarafından dile getirildiğini düşünmesidir. Esasen bu cevabın bir Şâfiî-Eş’arî âlimden derlenmiş olması da dikkate şâyandır. Lâkin bunda şaşılacak bir nokta da yoktur. Zira ebeveyn-i Resûl’ün mümin ve ehl-i necât olduğunu düşünen birçok Osmanlı âlimi, bu tezlerini savunurken çoğu zaman bir başka Şâfiî-Eş’arî âlim olan Celâleddîn es-Süyûtî’den istifade etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülahad Nürî. *Tê'dibü'l-mütemerridin*. Fatih, 5293: 278b-315a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Akçay, Mustafa. Hz. Peygamber’in Anne-Babasının Dini Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Akçay, Mustafa. Hz. Peygamber’in Anne ve Babasının Dinî Konumu. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nûreddin Ali b. Sultan Muhammed. *Minebûr-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü'l-Cezerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Amâsî, Muhyeddîn Mehmed b. İbn Hatîb Kâsim. *İnbâu'l-istifâ fi hakkı ebeveyi'l-Mustafâ*. Çelebi Abdullah, 405: 79b-109b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Aruçi, Muhammed. “Pezdevî, Ebû'l-Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 266-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Bahâeddinzâde, Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddîn. *el-Kavlül-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. İstanbul: İhlas Vakfı, 1979.
- Çelebi, İlyas. “Risaleleri ve İtikadî Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanîfe”. *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı] (2002): 63-73.
- Demir, Abdullah. “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe’nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 169-226.
- Fidan, Hasan. *Ebû Hanîfe ve el-Fıkhu'l-ekber Risalesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.
- Gölcük, Şerafeddin-Bebek, Âdil. “el-Fıkhu'l-ekber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gömbeyaz, Kadir. “Sinop’tan Bursa’ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas B. İbrahim es-Sinobi ö. 891/1486”. *Sinop İli Değerleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Alpay Tırıl, Evrim Sönmez, Süleyman Özdemir, Hünkar Avni Duyar. 81-89. Sinop: Sinop Üniversitesi, 2015.
- Gömbeyaz, Kadir. “Vânî Mehmed Efendi’nin Hz. İbrahim’in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri”. *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*. ed. Mehmet Yalar - Celil Kiraz. 205-232. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer. *el-Minebu'l-Mekkiyye fi şerhi'l-Hemziyye*. thk. Ahmed Câsim el-Muhammed – Bû Cum’a Mükri. 2. Baskı. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Zâtü’ş-şifâ fi sireti’n-Nebî (s.a.v.) ve’l-hulefâ*. thk. Hâyif en-Nebhân. Kuveyt: Dâru’z-Zâhiriyye, 2017.
- İbnü'l-Cezerî (yanlışlıkla). *er-Risaletül-beyâniyye fi hakkı ebeveyi’n-Nebî*, Pertev Paşa, 603/3: 25b-39b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnü'l-Cezerî (yanlışlıkla). *er-Risaletül-beyâniyye fi hakkı ebeveyi’n-Nebî*. Preußischer Kulturbesitz, 10343/3: 19b-28b. Berlin Staatsbibliothek. <http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de>.
- Kalaycı, Mehmet. “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”. *Sahmî Semânîdan Dârülfünûn’a: Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) – XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı. II: 47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Kâtip Çelebi. *Mîzânü'l-Hak fî ihtiyârî'l-ehakk: İslam'da Tenkid ve Tartışma Usulü*. Açıklamalarla sadeleştiren: Süleyman Uludağ – Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.

Sînobî, İlyâs b. İbrâhîm. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. Şehid Ali Paşa, 1670: 1b-75a. Süleymaniye Kütüphanesi.

“İBNÜ’L-CEZERÎ’YE NİSPET EDİLEN EBEVEYN-İ RESÛL RİSALESİ ÜZERİNE BİRTAKIM MÛLAHAZALAR” BAŞLIKLİ TEBLİĞİN MÛZAKERESİ

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ*

Hz. Peygamber’in anne-babasının (ebeveyn-i Resûl) dünyadaki dinî durumu ve uhrevî, konumu meselesi, özünde herhangi bir dinî tebliğe muhatap olmamış -özellikle de Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasındaki peygambersiz dönemde yaşamış- insanların (fetret ehli) dinî sorumluluğu meselesinin bir alt başlığıdır. Aklın tek başına -dinî anlamda- bilgiye ulaşma imkânının olup olmadığı ve şayet ulaşabilir ise bu bilginin kişiyi sorumlu kılıp kılmadığı sorularına nasslarda kesin ve bağlayıcı bir cevap verilmemesi veya daha doğru bir ifadeyle her iki yöndeki kanaati de destekleyebilecek nassların varlığı bu tartışmayı mümkün kılmış görünmektedir. Ebeveyn-i Resûl de son tahlilde söz konusu fetret döneminin insanları olduğu için meselenin özel bir tartışma konusu hâline gelmemesi beklenebilir. Ancak onların Hz. Peygamber’in anne-babası olması, Hz. Peygamber’in ve dolayısıyla onun aile efradının Müslüman zihinde tuttuğu yer ve bunun da ötesinde kendilerinden geldiği nesilde mümin olmayan kimselerin bulunmasının Hz. Peygamber’in dinî kimliği ve konumuna hâlel getirip getirmeyeceği gibi hususların, meselenin müstakil olarak tartışılmasının arka planında yatan saiklerden bir kısmı olduğunu söylemek mümkündür. Aslında Hz. İbrahim’in babası Âzer’in müşrik/gayr-ı mümin olduğunun,¹ Hz. Nuh’un oğlunun kâfir olarak öldüğünün² Kur’an’da açıkça ifade edilmesine bakarak böyle bir durumun peygamberlik kimliği ve vazifesi açısından problem teşkil etmeyeceği de kolaylıkla söylenebilir.

* Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

1 Meryem, 19/42-46; Enbiyâ, 21/52-57; Şuarâ, 26/70-71; Sâffât, 37/85-87; Zuhurf, 43/26.

2 Hûd, 11/42-43.

Bu ilkesel zemine rağmen, Hz. Peygamber'in anne-babasının dinî ve özellikle uhrevî konumunun henüz o hayatta iken merak konusu olduğu görülmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki tabiatı gereği mesele henüz teorik/zihnî bir tartışma zemininde ele alınmamaktadır ve bizzat, öncelikli ve özel olarak Hz. Peygamber'in ebeveyninin durumu sorgulanmaktan ziyade insanların İslam'ın gelişinden önce ölen kendi ebeveynleri hakkında sordukları sorulara karşı Hz. Peygamber'in verdiği cevaplar içerisinde bu konuda bilgiler bulunmaktadır.³

Meselenin teknik ve bir anlamda kelamî bir tartışma hâline dönüşmesinde, Şîa'nın konuya ilişkin kanaatinin belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Onlar imamet meselesini Ehl-i sünnet'in anladığı biçimde özünde dünyevî bir mesele/yanî devlet başkanlığı veya siyaset meselesi olarak görmeyip bir dinî önderlik, yanî Hz. Peygamber'in dinî otoritesinin de tevarüs edilmesi olarak almışlar, böyle önemli bir meselenin insanların seçim ve tercihlerine bırakılmasının mümkün olmadığı tezinden hareketle Hz. Peygamber soyundan gelen imamların nass ve tayinle belirlendiğini savunmuşlardır. Peygamber yerine dinî otorite olan, dinin bir anlamda kendileri ile kaim olduğu, dinî meselelerde ümmet için hüccet teşkil eden imamların, bu konumları sebebiyle tıpkı Hz. Peygamber gibi masum, yanî günahattan korunmuş olmaları gerektiği de onlar tarafından ısrarlı biçimde savunulmuştur.⁴ Hz. Peygamber'in fûruu olan imamlar hakkındaki bu ismet nosyonu, Şîa tarafından onun usulü, yanî yukarıya doğru soyunu da kapsayacak şekilde genişletilmiş, onun Hz. Âdem'e kadar giden ataları içerisinde hiçbir kâfir ya da müşrikin bulunmadığı öne sürülmüş,⁵ hatta bu bağlamda soyun masumiyetini koruma adına isyankâr

3 Müslim, "İmân", 347; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

4 Örneğin bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *el-İ'tikâdât* (thk. İsmâ Abdüsseyyid; Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1371 HŞ [1993]), 96; Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim eş-Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye* (thk. Rızâ el-Muhtârî; Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 [1993]), 39-40; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-dürreri abbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (3. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983), XXV, 191-211.

5 İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İ'tikâdât*, 110; Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât* (thk. İbrahim el-Ensârî; Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 [1993]), 45-46. Hatta Şeyh el-Müfid bu hususu İmâmiyye'nin üzerinde ittifak ettiği hususlardan birisi olarak gösterir.

ve müşrik olduğu Kur'an ve hadislerde sarahatle ifade edilen,⁶ bunun da ötesinde "Allah düşmanı" olarak nitelenen⁷ Âzer'in de Hz. İbrahim'in babası değil amcası olduğu iddia edilmiştir.⁸

Konunun Ehl-i sünnet'in gündemine girmesi ve sonraki gelenekte hakkında müstakil bir literatür oluşmasına zemin teşkil eden husus da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber*'inde "Resulullah'ın ebeveyni küfür üzere öldüler." şeklinde bir ifadenin yer aldığının aktarılması,⁹ onun bir otorite konumunda olması sebebiyle bu ifadenin bir izaha kavuşturulmasını gerekli kılmıştır. Aslına bakılırsa Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'inin, sonraki dönemde Hakîm es-Semerkan-dî'nin (ö. 342/953) *es-Sevâdü'l-a'zam*'ı ve Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâidü'n-Nesefî'si* gibi metnlerinin de örnek teşkil ettiği bir tür Sünnî kimlik bildirgesi/manifesto olduğu göz önünde bulundurulduğunda, diğer metinler gibi bunda da özünde itikadi olmayan birtakım meselelerin (nebîzin haram olmaması, mestler üzerine mesh, teravih namazı ...) yer

6 bk. Meryem, 19/42-46; Enbiyâ, 21/52-57; Şuarâ, 26/70-71; Sâffât, 37/85-87; Zuhruf, 43/26; Buhârî, "Enbiyâ", 8.

7 Tevbe, 9/114.

8 Ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa – Bildiriler* –, ed. Mehmet Yalar & Celil Kiraz (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 206-210.

9 Ebû Hanîfe'nin eserinde böyle bir ifadenin yer alıp almadığı ihtilaftır. Belirtmek gerekir ki, bazı yazma nüshalarda görülen bu ifadeye günümüzde mevcut matbu nüshalarda rastlanmamaktadır; örneğin bk. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Fıkhü'l-ekber* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde çev. ve nşr. Mustafa Öz; 12. bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV] Yayınları, 2016), 69-77 (Arapça metin). (Arapça metinde yer almamasına rağmen Türkçe çeviride bu ibarenin "Hz. Peygamber'in anne ve babası İslam gelmeden önce öldüler." [Türkçe çeviri, s. 58] veya başka bir baskıda "Hz. Peygamber'in anne ve babası cahiliyet üzere ölmüşlerdir." [İmâm-ı Azamın Beş Eseri, İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981; Türkçe çeviri, s. 72] şeklinde yer alması ilginçtir.) a. mlf., *el-Fıkhü'l-ekber* (*el-Akide ve ilmül-kelem min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevseri* içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 619-624. Ebû Hanîfe'nin böyle bir ifade kullanıp kullanmadığı, şayet böyle bir ifadede bulundu ise bunun nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki ihtilaf ve tartışmalar hakkında bk. Mustafa Akçay, Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dinî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/19 (2009), 8-24.

alması garip karşılanmamalıdır.¹⁰ Zira bu gibi ifadelerle, halka doğru itikad aktarmayı ve bu bağlamda Sünnî kimliği de diğerlerinden ayırıştırarak belirginleştirmeyi hedefleyen bu gibi eserlerde, doğrudan doğruya Şîa'nın kanaatlerine muhalefet ve onları red amacıyla yer verilmiştir. Nitekim Muhammed b. Bahâüddîn (ö. 956/1549) ve Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) gibi müellifler Hz. Peygamber'in ana babasının hiçbir anlamda küfür üzere olamayacağı iddiasının bir aşırılık olduğunu, Ebû Hanîfe'nin de bu aşırılığı reddetmek üzere dinin temel meselelerini ele alan eserine bu ifadeyi dâhil ettiğini söylemektedir.¹¹ Bu ifadelerden de hareketle başlangıcı itibariyle bir Şîi-Sünnî ayrışması olarak görülebilecek meselenin sonradan farklı bir mecraya evrildiği söylenebilir. Zira problemin konusu olan şahısların Hz. Peygamber'in anne-babası olması, öyle anlaşıyor ki belli bir dönemde halk arasında da bu meselenin ilgi ve merak konusu olması ve bu hususta söylenecek şeylerin halkın Peygamber algısında problem oluşturabileceği veya başka bir açıdan bakıldığında da onlarda bir hoşnutsuzluk ve neticede toplum içinde kırılmalara yol açabileceği kaygısı, sufilüğün toplum içinde giderek yaygınlık kazanması ve onlar tarafından savunulan *nûr-i Muhammedi* düşüncesiyle Hz. Peygamber'in ebeveyninin kâfir olması durumunun bağdaştırılamaz olması gibi hususlar, hangi mezhebî ya da itikadi kimliğe sahip olurlarsa olsunlar, âlimleri konu hakkında temkinli davranmaya ve ekseriyeti itibariyle ebeveynin mümin (ya da en azından ehl-i necât) olduklarını kabule sevk etmiştir.¹² Dolayısıyla artık bu dönemde konu bir Sünnî-Şîi ayrım kriteri olma özelliğini kaybetmiştir.

10 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 73 (Arapça metin; Türkçe çeviride bu ibareler atlanmıştır.); Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmail el-Kâdi el-Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam fi'l-kelem* (İstanbul: Matbaatü'l-Cemâl, ts.), 40; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 146-147.

11 Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ebakk: İhtilaf içinde İtidal*, (haz. Süleyman Uludağ; İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 74; Muhyiddin Muhammed b. Bahâüddîn el-Bayrâmî, *el-Kavlül-fasl şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (İstanbul: İhlas Vakfı, 1990), 396.

12 Bunun, özellikle Osmanlı dönemi âlimlerinde baskın bir tavır olduğu söylenebilir. En bariz örneklerinden birisini de Şeyhülislâm İbn Kemal Paşa teşkil eder. XV. yüzyılda iyice alevlenen Osmanlı-Safevî, dolayısıyla Sünnî-Şîi çekişmesinde -siyasi saikler önemli ölçüde belirleyici olsa da- Şah İsmail ve Şîa'nın tekfirine dair risaleler yazacak kadar koyu bir Sünnî tavır sergileyen bu zat (İbn Kemal Paşa'nın Şîa hakkındaki fetva ve risaleleri ile söz konusu mücadele hakkında geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, "Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği", *Dini Araştırmalar*, VII/21,

Ayrıca belirtmek gerekir ki, Ebû Hanîfe'nin "ebeveynin küfür üzere öldüğü" ifadesini kullandığını ve bununla zahirde görünen anlamı kastettiğini kabul eden ve mezhebe bağlılıkları dolayısıyla bu kanaatin benimsenmesini de öyle görünüyor ki bir Hanefî kimlik göstergesi sayan Ömer en-Neseî (ö. 537/1142),¹³ Ekmelüddin el-Bâbertî (ö. 786/1384),¹⁴ Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö. 1000/1610)¹⁵ ile Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu görüşü savunma sadedinde müstakil bir risale yazan tek isim olan Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)¹⁶ dışındaki Hanefîler'in de ekseriyetle orijini itibariyle Şîî, Osmanlı dönemi düşünüldüğünde de Şâfiî görüşü olan "ebeveynin ehl-i necât olduğu"nu savunmaları sebebiyle, bu dönemde artık mesele bir Şâfiî-Hanefî ayırıcı vasfı da değildir. Hatta Ebû Hanîfe'nin bu ifadeyi kullandığını kabul eden ve -bir kısmı *el-Fıkhü'l-ekber* şarihi de olan- Hanefî âlimler bile ifadeyi tevil etme cihetine giderek "ehl-i necât oldukları" görüşüne taraftar olmuşlardır.¹⁷

179-195), ebeveyn-i Resûl meselesi hakkında yazdığı risalede ise ilk bakışta bu tutumuyla bağdaştırılması mümkün görülemeyecek biçimde "Şîî" bir kanaati benimsemiş, hatta bu hususta mezhebinin imamı Ebû Hanîfe'ye muhalefeti sebebiyle eleştiriye maruz kalmıştır; ayrıntılar için bk. Akçay, "Kemâl Paşazâde ve 'Fî hakkı ebeveyi'n-Nebî' Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, IX/22 (2005), 127-142.

- 13 Neseî'nin konuya ilişkin sarîh bir ifadesi bulunmamakla birlikte "*Şüphesiz biz seni hak ile; müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.*" (Bakara 2/119) ayetini tefsir ederken, nüzul sebebi olarak Hz. Peygamber'in, endişeli bir hâl ile anne-babasının durumu hakkında soru sormasını göstermektedir. Onun ifadesiyle buna binaen ayet nazil olmuş ve Hz. Peygamber de vefatına kadar bu soruyu tekrar dile getirmemiştir. Neseî'nin bu bağlamda Hz. Peygamber'in "ebeveyninin Cehennem'de olduğu"na dair beyanlarını aktarması, ebeveyn-i Resûl hakkındaki kanaatinin göstergesi sayılmalıdır; bk. Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *et-Teyisr fi't-tefsir (Ebû Hafs Ömer en-Neseî'nin (ö. 537-1142) "et-Teyisr fi't-Tefsir" Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkidli Neşri* [doktora tezi] içinde nşr. Ayşe Hümeysra Aslantürk; [İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995], 361 [Arapça metin]).
- 14 Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî el-Bâbertî, *el-İrşâd fî şerhi'l-Fıkhü'l-ekber* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no. 1324), 78a-79a.
- 15 Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed el-Mağnisâvî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber* (İBB Atatürk Kütüphanesi, Yazma Eserler, no. Bel_Yz_K_0216_04), 133a.
- 16 Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebi Hanîfe el-a'zam fî ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm* (thk. Meşhûr b. Hasan b. Selmân; Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993).
- 17 Muhyiddin Muhammed b. Bahâüddin, *el-Kavlü'l-fasl*, 393-394; Beyâzîzâde Kemâlüddin Ahmed b. Hasan b. Sinanüddin (Beyâzîzâde Ahmed Efendi), *el-Usûlül-münife li'l-İmâm*

Ebeveyn-i Resûl konusu farklı ilim dallarına ait eserlerin muhtelif bölümlerinde tartışıl原因mış olmakla birlikte, konuya dair ilk müstakil eserler Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) nispet edilen *Kitâb fî ahvâli vâlideyi'r-Rasûl* ile Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) nispet edilen *Lübbü'l-ukûl fî ebeveyi'r-Rasûl*dür.¹⁸ Sayın tebliğ sahibinin de ifade ettiğİ üzere konuyla ilgili günümüze ulaşan ilk eser olarak ise İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen¹⁹ risale gösterilmektedir. Maamâfih, bu tespit doğru kabul edildiğİ takdirde, konuya dair en fazla müstakil eseri telif eden ve İbnü'l-Cezerî'den sonra yaşamış olan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) ilmi şahsiyeti hakkında zedeleyici birtakım kanaatler hâsıl olmaktadır. Binaenaleyh, tebliğcinin metin analizi ve literatür incelemesi üzerinden ulaştığı veriler dolayısıyla ortaya koyduğU “risalenin yanlışlıkla İbnü'l-Cezerî'ye nispet edildiğİ” hükmü büyük önemi haizdir. Zira bilimsel/akademik bir çalışmanın, yeni/orijinal bilgi ve fikirler ortaya koyma ve mevcudu şerh ve açıklama yanında yanlış bilinen/mütearef olarak fazla sorgulanmadan aktarılan birtakım yanlışları tashih gibi bir amaçla yapılması ya da nihayetinde böyle bir sonuca ulaşması da mümkündür ve böyle bir çalışmanın en az diğEr iki tür kadar değerli olduğU hususu izahtan varestedir. Nitekim yanlış yerleşik kanaatler bir şahsı, düşüneyi, eseri ya da literatürü yanlış tanımaya ve bunun neticesinde bir ilim geleneğİ hakkında yanlış hükümler verilmesine, daha da ötesinde sonradan yapılabilecek tespitlerin hatalı bir zemin üzerine kurgulanmasına sebep olacaktır.

Ebi Hanîfe (İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri) (nşr. ve çev. İlyas Çelebi; İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı [İFAV] Yayınları, 1996), 143; Müstakimzâde Süleyman Sa'düddin, *Fıkıh-ı ekber Tercemesi* (Dersâdet: İkdâm Matbaası, 1314), 39-41.

- 18 Akçay, Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dini Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 22, 189; Abdülcebbar er-Rifâi, *Mu'cemü mâ küti-be ani'r-Rasûl ve âli beytibî salavâtullâbi aleyhim*, (Tahran: Müessesetü't-Tıbbâ ve'n-Neşr Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-İslâmî, 1371-1416 [1951-1996]), III, 173. Ancak özellikle Gazzâlî'nin eserinin, onun üzerine yapılan modern monografik çalışmalarda – ona aidiyeti şüpheli veya yanlışlıkla nispet edilen eserler arasında dahi – zikredilmediğİni belirtmek gerekir; örneğIn bk. Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî* (2. bs., Beirut: Dâru'l-Kalem, 1977), 551-567; Âmir en-Neccâr, *Nazarât fî fikri'l-Gazzâlî* (2. bs., Beirut: Dâru'l-Maârif, 1992), 117-127; H. Bekir KarlığA, “Gazzâlî. Eserleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, 518-524.

- 19 Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX, 556; Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*, 195-202.

Tebliğde haklı olarak risalenin İbnü'l-Cezerî'ye ait olmadığı kesinlik derecesinde ifade edilirken, gerçek müellifin tam mezhebî/itikadi kimliği üzerine -karinelerden hareketle birtakım öngörülerde bulunulmakla birlikte- mevcut verilerin yetersizliği sebebiyle doğal olarak kesin bir tespitte bulunulamamaktadır. Bu noktada kanaatimizce sadece müellifin “muhtemelen bir Hanefî” olduğu tespiti sorgulamaya açıktır. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin “ebeveynin küfür üzere öldüğünü” söylediği kabulünden hareketle savunmacı bir yaklaşımla mezhep imamlarını tezkiyeye veya izaha yönelik çabalar büyük ölçüde Hanefî ulemeden gelmiş olsa da, tarihsel olarak böyle bir tartışmayı tetikleyen ilk Sünnî şahsiyetin Ebû Hanîfe olması ve onun ilim ve düşünce dünyasındaki tartışılmaz otoritesi sonuç itibarıyla Süyûtî gibi bir Şâfiî/ Eş'arî âlimi de tabir caizse bu ibare ile hesaplaşma veya izah etme cihetine sevk etmiştir. Dolayısıyla mevcut veri üzerinden onun bir Hanefî olduğunu mutlak biçimde öne sürmek zor görünmektedir.

Öte yandan ebeveyn-i Resûl tartışmasını farklı ve daha geniş bir boyuta taşıyarak Sünnî gelenekte pek fazla rastlanmamasına rağmen daha ziyade Şii bir yönelime işaret olarak algılanması mümkün görünecek biçimde risalede “Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin yukarıya doğru soyu içinde hiçbir kâfirin bulunmadığı, yani anne babalarının hiçbirinin kâfir olmadığını” söylemesi²⁰ Âzer'in Hz. İbrahim'in babası olmadığını, bilakis amcası olduğunu ispata çalışması²¹ ilk bakışta müellifin kimliği hakkında yeni soru işaretlerine sebep olabilirse de yine kendisinin Allah'tan “kendisine Ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolu üzere en doğru ve isabetli istikameti kolaylaştırmasını” niyaz etmesi²² en azından Sünnî bir âlim/müellif olduğunun ispatı sayılmalıdır.

KAYNAKÇA

Akçay, Mustafa. *Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dini Konumu ve Ebeveyn-i Resûl Risaleleri*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.

....., “Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dini Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/19 (2009), 1-27.

²⁰ Cezerî, *Risâle-i İmâm Cezerî fi ebeveyni'n-Nebi asm [aleyhi's-selâm]*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no. 603/3, 32a-b.

²¹ Cezerî, *Risâle-i İmâm Cezerî*, 35a-b.

²² Cezerî, *Risâle-i İmâm Cezerî*, 26a-b.

-, “Kemâl Paşazâde ve ‘Fî hakkı ebeveyi’n-Nebî’ Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, IX/22 (2005), 127-142.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Alî b. Sultan Muhammed (ö. 1014/1605). *Edilletü mu'tekadi Ebi Hanîfe el-a'zam fî ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm*. Thk. Meşhûr b. Hasan b. Selmân; Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1993.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü'l-Cezerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX, 551-557.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Haneî (ö. 786/1384). *el-İrşâd fî şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, no. 1324.
- Bedevî, Abdurrahman (ö. 2002). *Müellefâtü'l-Gazzâlî*. 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1977.
- Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan b. Sinanüddîn (Beyâzîzâde Ahmed Efendi) (ö. 1098/1687). *el-Usûlül-münife li'l-İmâm Ebi Hanîfe (İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri)*. Nşr. ve çev. İlyas Çelebi; İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1996.
- Bulut, Halil İbrahim, “Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği”. *Dini Araştırmalar*, VII/21 (2005), 179-195.
- Cezerî [?]. *Risâle-i İmâm Cezerî fî ebeveyi'n-Nebî asm [aleyhi's-selâm]*. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, no. 603/3, vr. 25b-39b.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889). *Sünenü Ebi Dâvûd*. I-IV (iki cilt hâlinde); thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd; Beyrut: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 150/767). *el-Fıkhu'l-ekber. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde çev. ve nşr. Mustafa Öz; 12. bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2016; 69-77 (Arapça metin), 53-58 (Türkçe çeviri).
-, *el-Fıkhu'l-ekber. el-Akide ve ilmül-kelâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevseri* içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004; 619-624.
-, *el-Fıkhu'l-ekber. İmâm-ı Azamın Beş Eseri* içinde çev. ve nşr. Mustafa Öz; İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981; 56-64 (Arapça metin), 66-72 (Türkçe çeviri).
- Gömbeyaz, Kadir. “Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri”. *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, 07-

- 08 Kasım 2009, Kestel-Bursa – Bildiriler –, ed. Mehmet Yalar & Celil Kiraz, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Hakîm es-Semerkindî, Ebû'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmail el-Kâdî (ö. 342/953). *es-Sevâdü'l-a'zam fi'l-keâm*. İstanbul: Matbaatü'l-Cemâl, ts.
- Karlığa, H. Bekir. "Gazzâlî. Eserleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XII, 518-530.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657). *Mizânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ebakk: İhtilaf İçinde İtidal*. haz. Süleyman Uludağ; İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh (Şeyh Sadûk) (ö. 381/991). *el-İ'tikâdât*. thk. İsmâ Abdüsseyyid; Kum: el-Mu'teme-ru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1371 HŞ [1993].
- Mağnisâvî, Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Mehmed (ö. 1000/1610). *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, no. Bel_Yz_K_0216_04, vr. 86b-136b.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî (ö. 1110/1698-99 [?]). *Bihâru'l-envârî'l-câmia li-düleri abbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. I-CX; 3. bs., Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983.
- Muhyiddîn Muhammed b. Bahâüddîn el-Bayrâmî (ö. 956/1549). *el-Kavlü'l-fasl şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. İstanbul: İhlas Vakfı, 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/875). *Sabihu Müslim*. I-V; nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî; Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955-1956.
- Müstakîmzâde Süleyman Sa'düddîn (ö. 1202/1788). *Fıkıh-ı ekber Tercemesi*. Der-saâdet: İkdâm Matbaası, 1314.
- Neccâr, Âmir. *Nazarât fi fikri'l-Gazzâlî*. 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (ö. 537/1142). *et-Teyşir fi't-tefsir. Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537-1142) "et-Teyşir fi't-Tefsir" Adlı Eserinin Tahlîli ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkidli Neşri* (doktora tezi) içinde nşr. Ayşe Hümeýra Aslantürk; İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Rifâi, Abdülcebbar. *Mu'cemü mâ kütibe ani'r-Rasûl ve âli beytihi salavâtullâhi aleyhim*. I-XII; Tahran: Müessesetü't-Tibâa ve'n-Neşr Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-İslâmî, 1371-1416 [1951-1996].



Şeyh el-Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (ö. 413/1022). *Evâilü'l-makâlât*. Thk. İbrahim el-Ensârî; Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 [1993].

....., *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. Thk. Rızâ el-Muhtârî; Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413 [1993].

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (ö. 792/1390). *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd; Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

ON İKİNCİ OTURUM
DEĞERLENDİRME VE
KAPANIŞ

04 KASIM 2018
(17.00 – 18.00)

ULUSLARARASI İBNÜ'L-CEZERÎ SEMPOZYUMU KAPANIŞ OTURUMU

Osman TIRAŞCI - Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

Allah'a hamd olsun ve O'nun Resulü'ne salat ve selam olsun.

Muhterem Hocalarım, Değerli Katılımcılar!

82 yıllık hayatında Kıraat ilmi başta olmak üzere birçok ilimde temayüz eden, 80 civarında eser kaleme alan, ilim dünyamızın simge şahsiyetlerinden olan İbnü'l-Cezerî'nin ilmî kişiliği, kıraat alanında yapmış olduğu katkılar, başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere kıraat tedrisindeki yeri gibi çeşitli konuları ele almak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu tarafından düzenlenen Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu'nun değerlendirme oturumu için bir araya gelmiş bulunmaktayız. Hepinizi en derin sevgi ve muhabbetlerimle selamlıyorum.

Değerli hocalarım, Kur'an-ı Kerim tüm Müslümanlar için şüphesiz şeref kaynağıdır. Yüce Rabbimiz buyurmaktadır ki:

لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

"Andolsun, size öyle bir kitap indirdik ki sizin bütün şeref ve şanınız ondadır. Hala aklınızı kullanmayacak mısınız?" (Enbiyâ, 21/10)

Peygamber Efendimiz buyurmaktadır ki:

ان الله يرفع بهذا الكتاب اقواما ويضع اخرين

"Allah nice toplumları bu kitapla yükseltir, nicelerini de bu kitapla alçaltır."

Müslümanlar bu kitabın kıymetini bildikleri içindir ki Kur'an üzerine nice eserler kaleme almışlardır. Sadece Kur'an'ı anlamak için dünyanın

değişik yerlerinde farklı dillerle kaleme alınan tefsir eserleri, kütüphaneleri doldurmaktadır.

Değerli misafirler ve aziz hocalarım, Kur'an'ın mana ve lafzını doğru ve tam bir şekilde nesilden nesile aktarabilmek için birçok ilim dalları kurulmuş ve nice âlimler yetişmiştir. Bu ilimlerin en kadim ve mühimlerinden biri de daima kıraat ilmi olmuştur. Kıraat ilmi denilince; Efendimizden tevarüs ettiği şekilde Kur'an'ın okunma şekillerini bizlere kadar getiren bir ilim geleneğinden söz ediyoruz. Kıraat ilmi; Kur'an'ın Efendimizin mübarek lisanından iletildiği şekli ile kıyamete kadar nesilden nesile aktarılmasını sağlayan bir ilimdir. Bu ilmin bir gereği olarak sahabe efendilerimiz başta olmak üzere selef âlimlerimiz Kur'an'ın her bir harfinin ve kelimesinin edâ ve sedasının nasıl olacağını bir taraftan şifahi olarak aktarıırken diğer yandan konu ile ilgili eserler telif etmişlerdir. Bu gayretlerle Kur'an'ın okunuşu ve nüzul dönemindeki telaffuz biçimleri sonraki nesillere aktarılmıştır.

Ayrıca kıraatler Kur'an'ın mucize oluşunun delillerindendir. Bu farklı okunuşların birbiriyle aykırı düşmemesi takdir edersiniz ki ancak mucize kavramı ile ifade edilebilir. İslam düşüncesinin şekillenmesinde kıraat ilminin kayda değer bir katkısı olmuştur. Erken dönem dil bilimcilerinin tamamına yakının kıraat âlimlerinden olması, kıraatler ile dil bilim çalışmaları arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. bütün bunların ötesinde kıraatler bizim Peygamber Efendimiz ve sahabe efendilerimiz ile etkileşim hâlinde olmamızı sağlamaktadır.

Okuduğumuz her bir kıraat; bizi sahabe efendilerimize, oradan da fahr-i kâinat Efendimize götürmektedir. Biz bir kıraatte İbn Mes'ud ile, diğer bir kıraatte Ubeyy bin Kâ'b ile, Hz. Osman ile, Zeyd bin Sabit ile âdeta irtibat kuruyoruz, onların ses ve edaları ile buluşuyoruz. Bu yönüyle kıraatler aradaki asırları kaldırıp bizi Mescid-i Nebî'deki tilavete ve atmosfere ortak etmektedir.

Değerli hocalarım, biz Kur'an'ın lafzı ve manasıyla Allah'tan gelen vahiy olduğuna inanıyoruz. Kıraat ilmi vahyin lafzını ve o lafzın içinde mündemiç manayı da korumayı deruhte etmektedir. Kıraat ilminin bizim geleneğimizde çok önemli ve ayrı bir yeri vardır. Osmanlı döneminde Kur'an ilimleri sahasında üzerinde en çok eser telif edilen alan Kıraat ve Tecvid alanları olmuştur. Bu topraklarda kıraat alanında muharriki evvel olan ve bu ilmin gelişmesine öncülük eden bu sempozyumun da konusunu oluşturan İbn'ül-Cezerî olmuştur.

Kıymetli hocalarım, geçmişte Daru'l-Kurralarda tedris edilen kıraat ilmi bugün resmi ve özel olarak okunmaya devam etmektedir. Ülkemizde Kur'an kurslarında hafızlık müessesesinin devam etmesi, seçmeli de olsa ilk ve orta öğretimde Kur'an derslerinin okutulması, ulusal ve uluslararası Kur'an yarışmalarının yapılması Kur'an hizmeti adına bizi mutlu etmektedir.

Muhterem katılımcılar, geçmiş hayırla yad etmek kadar geleceği Kur'an ile inşa etme adına yeni İbnü'l-Mücahit'ler ve İbnü'l-Cezeriler yetiştirmenin de üzerimize borç olduğunu düşünüyorum.

Değerli hocalarım, Kur'an'ın muhafaza edilmesi sizin şahsınızda tahakkuk etmektedir. Bu ihsana sizler mazhar oldunuz. İbnü'l-Cezerî: "İnsanın şerefli kılan ilim ve irfandır." Buyurmaktadır. Dolayısıyla Kur'an hadimleri insanların en şerefli olanlarıdır.

Bu duygu ve düşüncelerle bu sempozyumun Rabbimiz tarafından Kur'an'a bir hizmet olarak kabul buyrulmasını niyaz ederken siz kıymetli hocalarımı en kalbi duygularıyla selamlıyorum.

Talip AKBAL - Haseki Dini Yüksek Eğitim Merkezi Eğitim Görevlisi

Kıymetli Hocalarım, Değerli Katılımcılar!

Öncelikle bu Sempozyum'u düzenleyen Diyanet İşleri Başkanlığına, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kuruluna, tüm katılan ve katkıda bulunan hocalarıma çok teşekkür ediyorum.

Verimli geçtiğini düşündüğüm bu Sempozyum'un İmam Cezerî Hazretlerine ev sahipliği yapan Bursa şehrinde yapılmasını çok anlamlı buluyorum. Kıraat ilminde bir deha olarak nitelendirilen İbnü'l-Cezerî'yi bütün yönleriyle ele alan bu Sempozyum'u bir vefa borcunun ifası olarak değerlendirmek isterim. Sempozyum'un icra safhasında sunulan tebliğlerin değerlendirilmesine ve sunulan tebliğ ile ilgili soru cevap kısmına daha çok zaman ayrılmalıdır. Kıraat ilminin icra yönüyle ilgili olan tebliğlerin değerlendirilmesi, sunulan tebliğ ile alakalı gerekli tashihlerin yapılıp, oluşan istifhamların giderilmesine imkân tanınmalıdır.

Tebliğlerde ve müzakerelerde yeni kavramlar ihdas etme yerine Kıraat ilmine mahsus kadim kavramların kullanılmasına itina gösterilmelidir. Kıraat ilminin temel kaynaklarında yer alan, ehl-i ilim tarafından kabul görmüş ve asırlar boyu tedris edilmiş temel bilgilerin farklı etki ve mülahazalarla

tartışmaya açılmasının ve tereddütlere mahal vermenin doğru olmadığını düşünüyorum.

Muhterem hocalarım, ülkemizde kıraat ilmi ile ilgi temel meseleler üzerine araştırmalar yapacak bir heyet oluşturulmalı ve bu heyet İslam dünyasında yapılan kıraat çalışmalarını da takip etmelidir.

Programa katılan tüm hocalarıma tekrar ayrı ayrı teşekkür eder ve hürmetlerimi bildiririm.

Ğanim Kaddûrî HAMED - Tikrit Üniversitesi, Irak

Allah'a hamd, Resülü'ne salat ve selam olsun.

Kıymetli katılımcılar, İbnü'l-Cezerî Sempozyumu'nun sonuna gelmiş bulunmaktayız. Bu değerlendirmeyi burada bulunan çok kıymetli hocalarımın yapması daha uygun olurdu. Ancak verilen görevi yerine getirme sadedinde ben huzurunuzda bulunuyorum.

Bu Sempozyum'da şunu gördük ki Türkiye'de bu ilmî çalışmaların yapılması ve bu büyük ülkede dinî ilimlerde meydana gelen gelişmeler, açılan ilahiyat fakülteleri ve buralarda temel İslam bilimlerinin okutulması çok sevindiricidir. Allah bu milleti ve bu memleketi korusun.

Değerli katılımcılar, İbnü'l-Cezerî bize şunu göstermektedir ki İslam Medeniyeti ve İslami ilimler sadece bir millete ve bir bölgeye mahsus değildir. İbnü'l-Cezerî kendi zamanında Kur'an ilimlerini özetlemiştir. Ondan sonra gelenler bu çalışmalara yenilerini ilave etmişlerdir. Bu sempozyumlar çok önemlidir ve burada önemli çalışmaların yapıldığını gördük.

İbnü'l-Cezerî, Kur'an ilimleri başta olmak üzere hadis, tefsir ve fıkıh gibi farklı alanlarda eser vermiş olmakla beraber özellikle Kıraat ilminde temayüz etmiş bir ilim adamıdır. Bu çağda dahi bu alanın en önemli âlimi olmaya devam etmektedir.

Bir çok yönüyle başarılı olan bu programın İbnü'l-Cezerî'nin en önemli eserlerini yazdığı Bursa şehrinde yapılması ayrı bir önem arz etmektedir. Programda sunulacak tebliğlerin ve müzakerelerin daha önceden katılımcı ilim adamlarına gönderilmiş olması ve konuların çalışılarak buraya gelinmesi başarıyı artıracaktır.

Bir diğer önemli konu, tebliğ ve müzakerelerin daha seviyeli olması için önceden bir hakem heyetine gönderilip hakem heyetinin uygun gördüğü tebliğlerin sempozyuma katılması ilmî açıdan kaliteyi artıracak, zamanı

verimli kullanmayı sağlayacaktır. Bazı müzakerelerin sempozyuma çok katkı yapamadığını gördük. Ayrıca programda öğle ve ikindi arasının istirahat için ayrılması, ikindi ve akşam dinlenmiş hâlde çalışmaya devam edilmesi daha uygun olacaktır.

Kıymetli kardeşlerim, bu programlar devam etmeli. Mushafları İnceleme Kurulu, İbnü'l-Cezerî ile ilgili eserleri tespit edip toplayarak tanıtılmalı ve bir katalog oluşturmalıdır. Türkiye kütüphaneleri yazma eserler açısından önemli bir mirası barındırmaktadır. Bu eserlerin ortaya çıkarılıp çalışılması önemlidir.

Değerli katılımcılar, bu Sempozyum'da tebliğ sunan, müzakere eden ve katılımlarıyla katkıda bulunan bütün hocalarıma çok teşekkür ederim. Allah'a emanet olunuz.

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın Başkan, Kıymetli Katılımcılar ve Muhterem Hocalarım; sizleri saygıyla selamlıyorum.

Muhterem hocalarım, bu Sempozyum'un İbnü'l-Cezerî'nin aşısıyla aşılınmış bu topraklarda, Bursa şehrinde yapılmış olmasını son derece anlamlı buluyorum. Bizler İbnü'l-Cezerî'den aldığımız Kıraat ilmini bu topraklarda okuyup okutuyoruz. Bu manada ülkemiz önemli bir kıraat birikimine sahiptir; bununla da iftihar ediyoruz.

Ancak fiilî manada yaşatılan bu ilmin nazari manada, akademik olarak da desteklenmesi gerekiyor. Bu sempozyumlar amelî olarak okunan bu ilmin akademik olarak da desteklenmesini sağlıyor. Bu bağlamda bizim kıraat tedrisatında kullandığımız Zübde ve Umde gibi kitaplarda yer alan bilgilerin bu ilmin temel kaynaklarında nereye tekabül ettiğini de görmemiz gerekiyor. Sahip olduğumuz bu kıraat pratiğinin ilmî kaynaklarla temellen- dirilmesi gerekiyor.

Bizler bu Sempozyum'da İbnü'l-Cezerî ve kıraat ilmini konuştuk. Bu topraklarda İbnü'l-Cezerî'nin üzerinde kalem oynattığı her sahada uluslararası tanınırlığı olan ilim adamları yetişmeli. İbnü'l-Cezerî bizlere hangi alanlarda noksanımızın olduğunu, kıraat alanında çalışacak ilim adamlarının hangi donanımına sahip olması gerektiğini göstermiştir. Bu alanda ciddi eksikliğimizin olduğunu düşünüyorum.

Kıymetli hocalarım; kıraat alanı zor bir alandır. Maalesef bugün ilahiyat fakülteleri kıraat alanında yetişmiş ilim adamlarından mahrumdur. Kıraat ilmi farklı meziyetler isteyen ve daha donanımlı olmayı gerektiren bir alandır. Bu yönüyle ilahiyat fakültelerinde kıraat ana bilim dallarının güçlendirilmesi gerekir.

Değerli hazırun; bu Sempozyum'da İbnü'l-Cezerî ve kıraat konusunda alanın en iyileri olan hocalarımızdan istifade etmeye çalıştık. Yurt içi ve yurt dışından birçok ilim adamıyla bir araya gelip tanışma ve ilmî müzakere etme imkânı bulduk.

Sempozyum'da sunulan tebliğ ve müzakereler önemlidir. Konunun farklı cepheleriyle ele alınması için tebliğlere karşı yapılan müzakerelerin iyi hazırlanması gerekir. Kıraat ilmi alanında ülkemizde yapılan akademik çalışmalar henüz ibtidai düzeydedir ve belli konularla sınırlıdır. Bu sahada yapılacak çalışmalar bizi bu alanda yetiştirecek daha önemli ve daha mevzi konularda yapılmalıdır.

Muhterem hocalarım; ilmî müzakerelerde daha objektif bir tavır takınmak ve peşin hükümlerden kaçınmak meselelerin daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır düşüncesindeyim.

Sempozyum'un hayırlara vesile olmasını temenni eder, bütün katılımcı hocalarıma teşekkür ederim.

İzani TURAN - Bursa İl Müftüsü

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

Çok Kıymetli Hocalarım, Değerli Katılımcılar!

İmam Cezerî adına tertip edilen bu Sempozyum'un Bursamıza çok yakıştığını düşünüyorum. Burada siz hocalarımın da ifade ettiği üzere, İmam Cezerî'nin Bursa ile çok sıkı bir bağlantısı var. Kendi alanımızdaki hizmetlerimiz dolayısıyla toplantıyı baştan sona takip etme imkânımız olmadı ancak programın çok verimli geçtiğini düşünüyorum.

Muhterem hocalarım, takdir edersiniz ki bir resmi yapmak, o resimdeki hataları tespit etmekten çok daha zordur. Kıraat alanının en iyi üstadları burada meseleleri geniş bir çerçevede müzakere ettiler. İnşallah bu programlar yeni İbnü'l-Cezerîlerin yetişmesine katkıda bulunur. Bunu Yüce Rabbimizden niyaz ediyorum.

Kıymetli hocalarım, burada bulunmanız Bursamıza rahmet ve bereket getirecektir inşallah. Yüce Rabbimize hamd olsun, burada sizlerle beraber ne kadar kıymetli değerlerimizin olduğunu fark ettik, kendi misyonumuzun farkına vardık. Bu Sempozyum’la bizlere çok önemli bir misyon yüklediniz, Bursamızın bir maneviyat ve ilim şehri olduğunu bizlere bir kez daha hatırlatmış oldunuz. Bu kıymetli ilmî programı Bursa’da tertip eden Diyanet İşleri Başkanlığımıza, Başkan Yardımcımıza, Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığımıza, siz değerli Hocalarıma ve bütün katılımcılara teşekkür eder, saygılarımı sunarım.

Hafız Osman ŞAHİN - Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanı

Yüce Rabbimize hamd ve sena olsun, Efendimiz Hazreti Muhammed Mustafa’ya (s.a.s.) salat ve selam olsun.

Sayın Başkanım, Çok Muhterem Hocalarım! Hepinizi saygı ve muhabbetle selamlıyorum. Değerli katılımcılar, dört gün boyunca devam eden 17 oturumda gerçekleşen 27 tebliğin sunulduğu Sempozyum’un sonuna gelmiş bulunmaktayız. Rabbimiz programımızı hayırlı eylesin, sonuçlarını da bereketli kılsın inşallah. Sempozyum, Diyanet İşleri Başkanlığı ve ilahiyat fakülteleri işbirliği açısından, alaylı ile mekteplinin buluşması cihetiyle, kıraat alanındaki birikimimize ciddi katkıda bulunmuştur. İnşallah bu Sempozyum’u bir kitap hâline getirmeyi de planlıyoruz.

Muhterem hocalarım, bu Sempozyum’un İbnü’l-Cezerî adına tertip edilen bir kıraat sempozyumu değil de, bizzat İbnü’l-Cezerî’nin her yönüyle ele alınacağı bir program olmasını arzu ettik. Çünkü İmam-ı Cezerî; bir sempozyumun parçası değil, bizzat programın merkezinde yer alması gereken, programın tamamını kuşatacak ilmî bir şahsiyettir.

Değerli hocalarım, inşallah önümüzdeki süreçte ülkemizde Kur’an ve Kıraat tedrisatı yapan eğitim kurumları arasında uygulama birliğini sağlamak ve bu alandaki ihtilafları gidermek açısından daha dar çerçevede konu bazlı çalışmalar hedefliyoruz.

Kıymetli katılımcılar, Sempozyum’a imkânlar ölçüsünde ülkemizde Kur’an hizmeti yapan hocalarımızı davet etmeye çalıştık. Programa daha çok hocamızı davet etmek arzumuzdur ancak imkânlar buna el vermemektedir. Davet edemediğimiz hocalarımızın affına sığınırız.

Muhterem hocalarım, İmam Cezerî’nin Bursa’da kıraat tedrisini başlatması dolayısıyla burada uygun bir mekânda “İmam Cezerî Kıraat Merkezi”



açmak gibi bir düşüncemiz var. İmam Cezerî'nin Ulu Cami müştemilatında kıraat ilmini okuttuğuna dair bilgiler var. Bu bilgileri belgeleyebilirsek o mekânı ihya ederek Cezerî'nin hatırasını yaşatmak istiyoruz.

Değerli hocalarım, Sempozyum'un gerçekleşmesinde emeği olan Sayın Diyanet İşleri Başkanımız başta olmak üzere, Başkan Yardımcımıza, sempozyum tertip heyetine, tebliğ ve müzakere sunan hocalarıma, maddi desteklerini esirgemeyen Bursa Belediyesine, il ve ilçe müftülerimize, mesai arkadaşlarıma, siz değerli katılımcı hocalarıma ayrı ayrı teşekkür eder; saygılarımı sunarım.