

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 6
ISSN 2147-8171

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**



ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 6
ISSN 2147-8171

Dergimiz İSAM Kütüphanesi tarafından taranmaktadır.
www.isam.org.tr

Sayfa Tasarımı

Erşahin Ahmet AYHÜN

Kapak Tasarımı

Emin ALBAYRAK

Baskı

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<http://ilahiyat.ogu.edu.tr>
ilahiyatdergi@ogu.edu.tr

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 6
ISSN 2147-8171

| | |
|-----------------------|--|
| Dergi Adı | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| Dergi Sahibi | Prof. Dr. Hasan GÖNEN (Rektör) |
| Editör | Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Dekan) |
| Editör | Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN |
| Yardımcısı | |
| Yazı İşleri | Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN |
| Müdürü | |
| Redaksiyon | Arş. Gör. Hatice AVCI Arş. Gör. Fatma HAZAR Arş. Gör. Aynur KURT |
| Yazı Takip | Arş. Gör. Fatma HAZAR |
| Yayın Kurulu | Prof. Dr. Hüseyin AYDIN Prof. Dr. Ali ÇELİK Prof. Dr. Dursun HAZER Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ Doç. Dr. Mizrap POLAT Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL Doç. Dr. Adil ŞEN Yrd. Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA |
| Danışma Kurulu | Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Orhan ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail GÜLER (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Zekerriyya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Mefail HIZLI (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Abant İzzet Baysal Üniversitesi) Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Hitit Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi) Doç. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ (Ankara Üniversitesi) |

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 6
ISSN 2147-8171

Fakülte Dergisi Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Cilt: 4 Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Yıl: 2017 Prof. Dr. Dursun HAZER (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Sayı: 6 Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR (Marmara Üniversitesi)
Hakemleri Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet TOPAL (Anadolu Üniversitesi)
Doç. Dr. Fahri YETİM (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN (Eskişehir Osmangazi Üniv.)
Yrd. Doç. Dr. Yunuz ARAZ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Fatih TOK (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Dr. Necm İsa (Yalova Üniversitesi)
Öğrt. Gör. Sadık TANRIKULU (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Arş. Gör. Fatma HAZAR (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Teşekkür Yukarıda isimleri belirtilen değerli 6. sayı hakemlerine katkılarından dolayı teşekkür ederim.


Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Editör

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ
ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Cilt: 4 ◀ Yıl: 2017 ▶ Sayı: 6
ISSN 2147-8171

İçindekiler

Makaleler

Bazı Tefsir Metinlerine Yansıyan Boyutuyla Cinsiyet Algısı -Zuhruf
Suresi 18. Âyet Örneği-
Fatma Asiye ŞENAT 7-22

Abdullah Eyyûbî (1252-1836)'nin '*Risâle fi Kırâati's-Seb'a ve'l-
Aşera ve't-Takrîb*' Adlı Eserinin Edisyon Kiritiği/Literasyonu ve
Değerlendirilmesi
Yusuf ALEMDAR 23-80

Anadolu'ya Müslüman Türk Mayası: Âhilik Teşkilatı
Erşahin Ahmet AYHÜN 81-100

Kur'ân Bağlamında Kelimelerin Morfolojik Yapılarının Anlama
Etkisi
Yusuf KARATAŞ 101-122

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Kıraâtlerine Yaklaşımı
Fatih TOK 123-144

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه
عبد القادر منصور 145-196

Ekler

EK 1: Gözlem Yazısı

Afrika'da İslamiyet -Dünü, Bugünü, Yarını- (Milletlerarası
Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-23 Nisan 2017 İstanbul)
Adnan ADIGÜZEL 197-206

EK 2: Yayın İlkeleri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın
ve Yazım İlkeleri 207-208

Bazı Tefsir Metinlerine Yansıyan Boyutuyla Cinsiyet Algısı -Zuhruf Suresi 18. Âyet Örneği-

Fatma Asiye ŞENAT¹

Bazı Tefsir Metinlerine Yansıyan Boyutuyla Cinsiyet Algısı -Zuhruf Suresi 18. Âyet Örneği-

Özet ▶ İnsanın öz doğasını olduğu gibi tanınması, onun dünyadaki misyonu açısından büyük önem taşır. Dil, ırk, renk, soy bağı gibi cinsiyet değişkenine de pozitif ve negatif değer yüklemesi yapılmakta, bu da insanın kendisini güçlü ve zayıf yönleriyle tanımmasının önünde engel teşkil etmektedir. Cinsiyet algısı, bireyin tercih hakkının bulunmadığı bir konuda fazladan kabul ya da red unsurları içermekte, böylece kadını da erkeği de zorlamaktadır. Bu çalışmada cinsiyetin insanlığın önüne geçmesi sonucunu doğuran algının etkileri, Fussilet suresi 18. âyete müfessirler tarafından getirilen yorumlar aracılığıyla incelenmiştir. Bu bağlamda cinsiyet faktörü üzerinden hilafet rolünü engelleyen ya da fazladan zorlaştıran her tür hal, insanlık onurunu zedeleyen husus olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, tefsir, Zuhruf suresi, yorum, cinsiyet.

Perception of Gender in Some Tafsir Texts

-The example of Zuhruf sura, 18th Verse-

Abstract ▶ It is of great importance in terms of man's mission in the world that he, without insulting or glorifying it, knows his inner self. Gender is loaded with meanings which make it difficult for man to know his strengths and weaknesses, just like language, race, color, and kinship. In fact, gender roles that do not consist entirely of negative values involve excessive factors of acceptance or rejection in the matter of gender on which the individual does not have the right to choose. This leads to uneasiness for both men and women and harms human dignity. This study examines the effects of gender roles which result in the precedence of gender over humanity through interpretations brought by the commentators of the Zuhruf sura 18th verse.

Keywords: Gender, Quran, tafsir, Zuhruf sura, comments.

¹ Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Öğretim Üyesi, e-mail: asiyesenat@gmail.com

Giriş

Genelde bütün ilahi dinlerin, özelde de İslam'ın insanlığın anlam dünyasına sunduğu en ciddi katkılardan biri, aŐađılama ve yceltmelerden azade olarak kendini tanıma ve değerini fark etme konusunda insanı yreklendirmesidir. Pozitif ve negatif niteliklerle donatılmıŐ olan insanın kendisini olduğu gibi tanıması ve kabul etmesi, zor ulaŐılan bir hedefdir ve insanın bu konuda ciddi bir rehberliğe ihtiyaçı vardır. Kendini olduğundan büyük ya da küçük görme eğilimi, ne sebeple ve ne suretle olursa olsun, insanın kendini yalın haliyle, olduğu gibi tanıyıp anlamasının önünde engel teşkil etmektedir. Bu hal özellikle ırk, renk, ana dili, aile mensubiyeti gibi tamamen Allah vergisi olan kimlik unsurlarında gerçekleŐiyorsa çok daha büyük bir sorun söz konusu demektir. Zira çalıŐıp çabalayarak bu durumun sebebini fiil olarak ortadan kaldırmak mümkün değildir. Bu gibi durumlarda sorunun çözümü ancak derin bir bilinç dönüŐümü ile gerçekleŐebilir. Özündeki "deđiŐtirilemezlik" ve "tercih dıŐılık" figürü sebebiyle cinsiyet de insanın kendini fazladan "iyi" ya da "kötü" hissetmesinin ciddi sorun oluşturduğu alanlardan biridir. Ne var ki; neredeyse bütün zaman ve zeminlerde kadın ve erkek olmak biyolojik anlamının çok ötesinde manalar yüklenmiŐ, kadınlık hali fazladan red, erkeklik hali ise fazladan kabul sebebi olagelmiŐtir.²

Bu makalede "yeryüzü halifesi" görev ve sorumluluğuyla yaratılan kadına, cinsiyetinden dolayı farklı alan ve boyutlarda yaŐatılan ötelenme halinin, bazı tefsir metinlerine nasıl yansıdağı incelenmiştir. Bu amaçla cinsiyet rolleriyle ilgili herhangi bir veri içermediği halde pek çok müfessir tarafından bağlamından kopuk bir Şekilde ele alınan ve "doğası itibariyle noksan" kadını anlatmada 'istihdam edilen' Zuhruf suresi 18. yetin tefsiri incelenmiştir. Farklı dönem ve ekollerden tefsir metinlerinin konuyu nasıl ele aldıklarıyla ilgili verilere geçmeden önce, cinsiyet konusunun Kur'an'da ele alınıŐıyla ilgili birkaç temel hususa dikkat çekilecektir.

² Talip zdeŐ, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımlığı*, Feer Yayınları, Ankara 2005, s.19.

I. Cinsiyet Faktörü Açısından Kur'an'da Kadın ve Erkek

Kur'an'ın insanlığın ufkuna sunduğu en önemli değerlerden biri, kadını ve erkeği “kul olma” ortak paydasında buluşturarak, cinsiyetten kaynaklanan rolleri ikinci plana alması ve bütün söylemini bu temel üzerinde şekillendirmesidir. Bu durum, farklı ipuçlarının değerlendirilmesiyle ortaya çıkar. Mesela Kur'an'da cinsiyetinden dolayı övülen ya da yerilen herhangi biri mevcut değildir. Kur'an Allah'ın insanı, iman durumuna ve bunun tabii sonuçlarına riâyet edip etmediğine göre değerlendireceğini bildirir. İnsan tabiatının hayra ve şerre bakan iki yönü olduğuna³ dikkat çeken Kur'an, olumlu özelliklerin ancak iman sayesinde korunup geliştirilebileceğine, inkârın ise olumsuz özelliklerin insanın benliğini kaplamasına yol açacağına vurgu yapar.⁴ Kur'an'a göre gerçek değer yargısı, kulun Allah tarafından nasıl değerlendirildiğidir, bunun da kriteri Allah'la kurduğu ilişkide hassas davranma, O'na karşı gelmekten sakınmadır. Bu ölçüte sadakatle uyanlar, Allah katında en değerli olanlardır.⁵

İslam'da kadına ya da erkeğe ayrı bir eğitim programı öngörülmediği gibi cinsiyet faktörü üzerinden taşınan sorumluluğun hafifletilmesi ya da ağırlaştırılması, birine daha fazla ya da az mükâfat verilmesi de söz konusu değildir. İster kadın, ister erkek tarafından gerçekleştirilsin eşit işe eşit ödül vaat edildiği gibi⁶, eşit suça da eşit cezadan bahsedilir.⁷ Cinsiyeti doğrudan ilgilendirmeyen konularda cinsiyet değişkeninden kaynaklanan sorumluluklarda (namaz, oruç, zekât, diyet, kefarete gibi) herhangi bir şekilde tenzilata ya da muafiyete gidilmemiş, bununla birlikte yeteneklerini farklı alanlarda ortaya koyanlara ya da toplumsal hayatın içinde aktif olanlara da mani olunmamıştır.⁸ Ancak

³ Şems, 91/7-8; Leyl, 92/ 4-10.

⁴ Tin, 95/4-6; Asr,103/1-3.

⁵ Hucurât, 49/13.

⁶ Âl-i İmran, 3/195; Nisâ, 4/124, 176; Nahl, 16/97; Mümin, 40/40.

⁷ Nisâ, 4/16; Mâide, 5/38; Nûr, 24/2.

⁸ Mesela kadınlar bizzat cihada çıkmakla mükellef kılınmamış olmasına rağmen savaş konusunda yetenekli kadınların savaşta varlık göstermesine Peygamber tarafından müdahale edilmemiş hatta ganimetten pay almaları sağlanmıştır (Ebû Dâvûd, Cihâd, 141). Cuma namazı için de benzeri bir durum söz konusudur (Müslim, Cuma, 50-52; Nesâî, İftitah, 43).

bunları söylemek, Kur'an'ın hiçbir şekilde cinsiyet faktörüyle ilgilenmediği anlamına gelmez. Kur'an içine indiği toplumun ataerkil⁹ karakteristiğini de göz ardı etmeden erkeğin ailenin geçimini ¼stlenme y¼k¼ml¼l¼đ¼, aile reisliği, annelik-babalık sorumlulukları, kadının ¼rt¼nmesi, kamusal alanda y¼r¼mesine, konuŐmasına dikkat etmesi gibi hususlarda, insanlığa kıymetli yönlendirmelerde bulunmuŐtur.

Kadın ve erkek olmanın insanlık ortak paydasında harmanlandığı bu Kur'ani denge noktasının tesbit edilmiş olmasına rağmen, hen¼z vahiy vasatında bile zaman zaman sorunlar zuh¼r etmiş,¹⁰ Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise temel ilkeler bir b¼t¼n olarak korunamamıŐ, toplumsal bilinçaltındaki kabullere dn¼Ő baŐlamıŐtır.¹¹ çalışmanın bir sonraki bl¼m¼nde işte bu dn¼Ő¼n ve cinsiyet deđiŐkeninin bir ayrımcılık konusu haline getiriliŐinin izleri, Zuhruf suresi 18. ¼yetin tefsiri ¼zerinden takip edilecektir. Burada doğrudan evlilik ya da kadın-erkek iliŐkleriyle ilgili h¼k¼m ve yönlendirme içeren ¼yetler¹² ¼zellikle

⁹ Kur'an'ın ataerkil bir topluma nazil olduğu ve oradaki birtakım yapılanmalara m¼dahale etmediği doğrudur. Bu durumun birtakım ahk¼mı ve genel söylemi etkilediği ink¼r edilemez. Ancak bunlar değer yargısı taŐıtmaktan ziyade, iŐlevsel bir tutuma işaret ederler. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz.: İsmail Hakkı ¼nal, "Bir Tasavvuf Şairi Ahmed'i'nin Hadis K¼lt¼r¼" *İŐl¼miy¼t*, 1999, c. II, sayı:3, Temmuz-Eyl¼l., s. 207; Mustafa ¼zt¼rk, "Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İŐl¼miy¼t*, 2001, c. IV, sayı: 1, Ocak-Mart, ss. 145-148; Fatma Asiye Şenat, *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, izgi Yayınları, Konya 2016, s.200 vd.

¹⁰ Mesela kadınlara mirasta belirli bir pay ayrılınca ashabdan bazı erkeklerin bundan hoşnut olmadığına (et-Taberı, Ebu Cafer Muhammed b. Cerır, *C¼mi¼'l-Bey¼n an Te'vıl-i ¼yi'l-Kur'¼n*, I – XXVI, (Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-T¼rki,D¼ru Hicr, Kahire, 2001, IV, 174,197) dair rivayetler ya da hanımların Kur'an'ın doğrudan erkeği muhatap aldığına, kendilerinin zikredilmediğine dair serzeniŐleri toplumsal atmosferin cinsiyet noktasında vahiy değerlendirmede zorlandığına ¼rnek teşkil edebilir. Bkz.: el-V¼hidı, Ebu'l-Hasen, Ali b. Ahmed, *Esb¼bu'n-Nuz¼l*, Mektebetu Mustafa el-Halebı ve Evl¼duh, Mısır, 1959,s.270; es-Suyuti Celal¼ddin, *L¼bab¼'n-Nukul fi Esbabı'n-Nuzul*, Alemu'l-K¼t¼b, Beyrut 2002 s.208.

¹¹ Buhari, *Nik¼h*, 80.

¹² Evlilik ile ilgili konular içeren ayetlerde bu etki zaten bariz bir Şekilde gr¼nmektedir. Sadece Nisa 34. ¼yetin tefsirinde yer alan bazı açıklamalar bile, aile içi iliŐkilerde herhangi bir karşılığı olmayan cinsiyet kabullerini içermektedir. Bu izahlar, cinsiyetler arası görev farklılığının nasıl ontolojik ¼st¼nl¼đe yorulduğunu göstermesi açısından ¼nemlidir. Erkeğin aile reisliğini açıklama sadedinde akıl, din, bilgi, ihtiyat, azim, cesaret, temyiz g¼c¼, kuvvet gibi unsurlar erkekte doğal olarak var olan ¼zellikler Şeklinde tanıtılmakta, imamet, asabe, miras, Őahitlik gibi hususlar da bunlara eklenmektedir. Hatta sakal bırakması ve sarık sarması bile, erkeğin ¼st¼nl¼k alametlerinden olarak evlilikle ilgili bir ayetin tefsirinde kendine yer bulabilmektedir.Bkz.:İbnu'l-Cevzi,Ebu'l-Ferec,Cem¼luddin Abdurrahman b. Ali *Z¼du'l-Mesır fi İlmı't-Tefsır*, nşr:

seçilmemiş, cinsiyetle doğrudan alakası olmayan bir konuda algının tefsirlere nasıl yansıdığına gösterilmesi hedeflenmiştir.

II. Cinsiyet Ayrımcılığının Bazı Tefsir Metinlerindeki İzdüşümü

Vahiy bir dilin, belirli bir zaman ve zeminin imkânları dâhilinde insana hitap eder. Dil, zaman ve zemin nassın en azından söyleniş tarzını etkilediği gibi, dinin öğretileri de kültürü zaman içinde şekillendirir. Vahiy ortamından uzaklaştıkça anlamlandırma faaliyeti çetrefilleşir, kültürel etkileri yansıtan yorumlarla vahyin asıl anlatısı birbirine karışır, hatta bazen yorum aslın önüne geçer. Pek çok vahiy ürünü öğretinin bozulma süreci bu suretle gerçekleşmiştir. Bazı kültürel yorumlar, geleneksel algılar, “vahyin demek istediği” koduyla âyetin kapsama alanına dâhil edilmeye çalışılır. Aslında bu durum özü itibarıyla son derece doğal ve kaçınılmaz bir özellik de arz etmektedir. Zira anlama faaliyetinde bulunan kimse, bir toplumun ferdidir, bireysel farklılıklara sahiptir, aldığı eğitim onu bir yöne kanalize etmektedir. Bu kültürel unsurlar çoğu kez tefsire renk katan ve yazıldığı döneme ışık tutan zenginlikler olurken, zaman zaman da konunun kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasına bent oluşturmaktadır. Kadın-erkek rolleri ve evlilikle ilgili âyetlerin bir kısmının tefsirinde karşımıza çıkan, nassla kültürün birbirine karışması ve kültürel unsurların nass etkisine ulaşması olabilmektedir. “Adetlerin âyetleşmesi” olarak da ifade edilebilecek bu hususun, Mekke döneminin ikinci yarısında nazil olan ve ana konusu

Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1987, II, 74; er-Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer *Mefâtihu'l-Gayb*, I-X, Yay. Haz: Mektebu Tahkîk Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, II, 433; IV, 70; el-Bukâi, Burhanuddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Suver*, Thc.: Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 251). *ez-Zemahşerî*, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, I-IV, Thk: Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 495. Konuyla ilgili farklı çalışmalar için bkz. H.İbrahim Karslı, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 145vd.; Şenat, *İtaat*, ss.167-188; Leyla Şahin, “Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 27, Haziran 2016, ss. 366-382.

şirkten uzak bir imanın tesisi olan bir surede¹³ nasıl zuhûr ettiğini görmeden önce âyetin bağlamı hakkında bilgi vermek yerince olacaktır.

A. Müşriklerin Allah’a Kız Evlat İsnadına Kur’an’ın Cevabı

Hayatta hiçbir şekilde tercih hakkının olmadığı konulardan biri olan cinsiyet bahsinde insana düşen, Allah’ın takdirine rıza göstermektir. O dilediğine kız, dilediğine erkek bahşeder, dilediğine her ikisini de nasip eder, bazılarına ise hiç evlat vermez.¹⁴ İnsanın önünde bu durumların hangisi kendisi için takdir edildiyse onu gönül hoşnutluğu içinde kabul etmekten başka bir seçenek yoktur. Bugün de hala tezahürleri görülen evlat ayrımcılığı ile tercihini erkekten yana kullanmak, cahiliye döneminin karakteristik niteliklerinden birisidir. Kız evlat sahibi olmak, o dönemde pek çok kimse için büyük bir üzüntü ve utanç kaynağı olmaktadır. Nitekim Kur’an, kızı olan babaların evlatlarını gömmekle, utanç içinde yaşamak arasında seçim yapmaya çalışan mütereddit halini resmetmiştir.¹⁵ Kız evlat hakkında böyle düşünen müşriklerin, kendileri için hoşlanmadıkları bir hali Allah’a yakıştırmaları ve meleklerin O’nun kızları olduğunu iddia etmelerindeki tutarsızlık, Zuhruf suresinde müşriklerin kadın algısı üzerinden yerilmiştir:

“Yoksa (düşünüyor musunuz ki) O, yarattıkları arasından kız çocukları kendisi için seçti ve size erkek çocukları bıraktı? Nitekim onlardan birine, Rahman’a kolayca isnad ettiği (çocuğun doğumu) müjdelenirse, yüzü kararır ve içi öfkeyle dolar. Sûs içinde büyütülüp,

¹³ Bekir Topaloğlu, “Zuhruf suresi”, *DİA*, 44, 504-505.

¹⁴Şura, 42/49-50. (Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde de marife-nekra kelime kullanımı üzerinden erkek evlada sahip olmanın istenen, kız evladın ise istenmeyen bir durum olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bkz.: Zemahşerî, IV, s.228. Râzî de bu konuda onunla aynı kanaattedir. (Râzî V, 538.9 Ebussuûd Efendi ise cahiliye döneminde kız evlat sahibi olmanın en büyük belalardan biri olduğunu belirtmiş, ayette önce kız evladın zikredilmesini de bu durumla ilişkilendirmiştir. Ona göre bir diğer ihtimal, babaların kalbinin kız evlada karşı yumuşatılmak istenmesidir.. Bkz.: Ebussuûd, İrşâdu Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm, I-V, Dâru’l-Fikr, Basım yeri ve tarihi yok, V, 533.

¹⁵Nahl, 16/58.

kavga ve tartışmada kendini ortaya koyamayan varlığı mı (Allah'a uygun görüyorlar)?!"¹⁶

Âyet yer aldığı paragraf bütünlüğü içinde Allah'a evlat isnad edilmesi konusundan bahsetmektedir. Meleklerin Allah'ın kızı olarak tavsif edilmesi, iki açıdan sorunludur: 1.Eşi, benzeri olmayan Allah'a evlad isnadı. Nitekim Yahudiler Uzeyr, Hıristiyanlar ise İsa Allah'ın oğludur iddiasını ileri sürdükleri için kınanmışlardır.¹⁷ Meleklerin Allah'ın evladı olarak tanımlanması da bu açıdan yerilmeyi hak eden, bilgiden uzak bir uydurmadır. 2.Bütün dinlerde Tanrı'ya (ya da tanrılaştırılan bir varlığa)kıymetli olan atfedilir, bütün güzellikleri; kurbanın, adağın, övgünün en iyisini O'nun hak ettiği kabul edilir. Mekke müşriklerinin melekleri Allah'ın kızı olarak tanımlamaları, din müessesesinin bu en temel kuralı açısından da ciddi bir tutarsızlıktır. Müşrikler melekler için 'Allah'ın oğlu' demiş olsalar da eleştirilecekken, "Allah'ın kızı" tanımlamaları kabahatlerini daha da ağırlaştırmıştır. Çünkü kendisi için istemediği, nefret ettiği bir varlığı tutup Allah'a isnad etmek, bilgisizlik ve tutarsızlığın yanı sıra, ciddiyetsizlik ve samimiyetsizliğin de ifadesidir. 18. âyetle Allah onların bu tutumunu yermekte, onları zımnen tuhaf inançlarını sorgulamaya davet etmektedir.

Yapılan izahlardan anlaşılacağı üzere âyet kadın-erkek rolleriyle ilgili doğrudan bir veri içermediği gibi, Allah'ın kadın kullarını nasıl değerlendirdiğini de bildirmemektedir. Burada olan, sadece toplumun kadın algısına ve müşrik inancına bir ayna tutulmasından ibarettir. Ancak bir sonraki başlık altındaki verilerde görüleceği üzere konuyu kadın mihverinde anlayan pek çok müfessir olmuştur.

B. Tefsir Literatüründe Zuhruf Suresi 18. Âyet

Zuhruf suresi 18. âyette zikri geçen grubun putlar olduğuna dair görüşler olsa da¹⁸ kadınların kastedildiği görüşü genel kabul bulmuştur. Böyle olunca "süs içinde büyütülen kadın" imgesinden söz eden âyeti; pasaj, sure ve Kur'an bütünlüğü içinde ele almak için nüzul vasatını tanıyarak ve kadın varlığından söz eden âyetleri, Hz. Peygamber'in

¹⁶Zuhruf, 43/16-18.

¹⁷ Tevbe, 9/30.

¹⁸ Taberî,XX, 566; Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali, *Tefsîru't-Tıbyân*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî,Beyrut, Trz., IX, 189; İbnu'l-Cevzî, VII, 306.

yaklaşımını göz önünde bulundurarak tefsir etmek gerekmektedir. Nitekim Mukatil b. Süleyman, Taberî, Cessâs, Tûsî, Ibnu'l-Cevzî, Tabatabâî, İbn Âşûr, Muhammed Esed gibi müfessirlerin âyete kadınla ilgili -en azından tamamen- ontolojik bir olumsuz mana yüklemekten kaçınmadıkları dikkat çekmektedir. Mukatil b. Süleyman, kadının fiziki yapısındaki zayıflık sebebiyle tartışma ve muharebede açıkça ortaya çıkmadığını, çok hile yapmadığını, çözüm bulamadığını bildirerek âyeti tefsir eder.¹⁹ Âyette bildirilen durumu bağlamıyla ele alan Tûsî, bu sözde müşriklerin kendi aleyhlerine delil olduğunu, onların kendileri için istemedikleri bir şeyi Allah için uygun gördüklerini dile getirerek bağlama dikkat çekmiştir. Ancak aynı Tûsî, müşriklerin “zorlu hasma güzel delillerle karşı koyacak güce sahip olmayana, en aşağı sığfata sahip olana” Allah’a nisbet ettiklerini de tefsirine kaydetmiştir.²⁰

Mevdûdî ise peş peşe gelen âyetlerin müşriklerin mantıksızlığını ve tutarsızlığını betimlediğini açıkça belirtmiş, ancak “yumuşak, nazik ve fitraten zayıf olan kız çocuklarını Allaha nispet ediyor, kuvvetli bir yaratılışa sahip olan erkek çocuklarını kendiniz alıyorsunuz.” demek suretiyle de aradaki farkı mutlak bulduğunu kabul etmiştir.²¹

En hafif anlatımıyla kadın “hoşnutsuzluğunu” Zuhruf suresi 18. âyetin tefsirine taşıyan müfessirler ise, âyeti mutlak manada Allah’ın kadın kullarını tanımlaması olarak kabul etmişler, bunun üzerinden de kadının hangi özelliklerinin kabul edilemez olduğunu betimlemeye yönelmişlerdir. Bu noktada kadınla erkek arasında cinsiyet rollerinden çok ötede, ontolojik bir değer farkını hissettiren cümleler bile tefsir metinlerinde yer alabilmiştir. Mesela Zemahşerî, âyetin tefsirinde “Allah’ın iki cinsten hayırlı ve üstün olanları (yani erkekleri) kullarına, kötü (şer) ve düşük kıymette (edna) olan kadınları ise Kendisine seçmiş

¹⁹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, I-III, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2003, III, 187.

²⁰ Tûsî, IX, 189-190.

²¹ Mevdûdî, Ebu'-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VII, terc: Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.V, 252-253. Müfessir Nisâ 34. ayetteki aile reisliğinin şeref ve fazilet bakımından üstünlük anlamına gelmediğini belirtmekle beraber, “erkeğin doğal nitelikleri sebebiyle ailenin reisi olduğunu, kadının ise doğal niteliklerindeki bazı eksiklikler nedeniyle kendi güvence ve güvenliği için ona tabi olmak zorunda olduğunu” ifade etmektedir. (Tefhim, I, s.317.) Mevdûdî'nin Âl-i İmrân suresi 36. Ayeti tefsirinde ifade ettikleriyle bu veriler bir arada düşünüldüğünde müfessirin zihninde erkeğin tam insan, kadının ise onun eksik bir alt modeli olduğu fikrinin bulunduğu anlaşılabilir.

olamayacağını” ifade etmektedir.²² Müfessirin ifadeleri müşrik algısını yansıtıyor olmaktan çok, ontolojik bir değer farkını ifade eder gibidir. Sanki Allah’ın burada hoşlanmadığı durum sadece meleklerin Kendisinin kızı olarak ifade edilmesidir, “hayırlı ve üstün kullar olan erkekleri” kendisine isnad etseler –hâşâ- bundan hoşnut olabilecektir. Benzer bir projeksiyon, Ebussuûd Efendi’nin müşrikleri eleştiren şu ifadelerinde de sezilmektedir: “Kulların görüşçe en noksan ve amelce en zayıf olup yerilenini, Allah’ın en olgun ve kıymetli kulları saydılar.”²³

1. “Süs İçinde Büyütülen” Kadın İmgesi

Kadınların süslenmeye meyilli olduğu, altın gümüş ve benzeri maddelerden yapılmış mücevherlerden başlayarak, giyside, kullanılan eşyada tezyinata önem verdikleri, sadece kendi varlıklarını değil, çevrelerini, buldukları ortamları süslemeye hevesli oldukları, bunun da bebeklik çağından başlatıldığı, zamanla da kadının ayrılmaz bir vasfı haline geldiği/getirildiği bilinmektedir. Nitekim âyet de süse düşkünlüğü, onun içinde “büyütülmeye” bağlamaktadır. Her ne kadar kelimeyi “büyüyen” diye anlamaya izin veren kıraat farklılığı bulunsa da,²⁴ sonuçta “alışkanlık” bu konudaki en etkin faktörlerden biridir. “Süs içinde büyütmeyi “zayıflıktan kinaye” olarak kabul eden İbn Âşûr da detaylı bir şekilde süslenme ile kadın varlığı arasındaki yakınlığa dikkat çekmektedir.²⁵

Karşı cinsin, kantar kantar altın ve gümüşün, cins atların insana süslü gösterildiğini,²⁶ “Allah’ın kulları için var ettiği süsleri kimsenin onlara haram edemeyeceğini²⁷ bildiren âyetler ışığında düşünüldüğünde, erkek ve kadın için süslenme faktörleri farklı olsa bile süs isteğinin son derece insani olduğu noktasına ulaşılır. Ancak fitri olan süslenme isteğinin kadına ait boyutu, pek çok müfessir tarafından kadın

²² Zemahşerî, III, 235-236.

²³ Ebussuûd, V, 539.

²⁴ Taberî, XX, 565-566.

²⁵ İbn Âşûr, XXV, 181.

²⁶ Âl-i İmrân , 3/14.

²⁷ Ârâf, 7/32.

aleyhine bir durum olarak değerlendirilmiştir. Altınla, gümüşle, bilimum mücevher ve diğer unsurlarla süslenme ihtiyacını kadın tabiatının noksanlığına delil sayan bazı müfessirler, kadının süsle kusurlarını kapamak istediğini, aksi takdirde süslenmeye bu kadar meyletmeyeceğini iddia etmiştir.²⁸

ZemaŐşeri, Râzî, Bursevî gibi bazı müfessirler bu âyetin tefsirinde Allah'ın süslenmeyi kusurlu hallerden sayarak ayıpladığını, süsün bu sebepten kadınlara helal, erkeklere haram kılınığını ifade etmektedir. Böylece kusurlu ve ayıplanası haller, kadınlarla özdeşleştirilmiŐ olmaktadır. Râzî'ye göre bu süslenme ihtiyacı, tartışmada güçsüz olma figürüyle birleŐince kadınlardaki noksanlığın kemaline delalet etmektedir. Bu nedenle acizlik ifadesi olan süsten "erkek uzak durmalıdır, erkeğin süsü ancak sabır ve takvadır."²⁹ Müfessirlerin açıklamalarındaki genellemeçi üslup, Hz. Peygamber tarafından erkekler için yasaklanan ipek ve altın kullanımını kasdetmekten uzaktır. İnsanın güzelliği, güzel görünmeyi tabii yapısıyla uyumlu olmayan bu kanaat, Allah'ın süs için kullanılacak her Şeyi inanan kulları için yarattığı bilgisiyle de,³⁰ "Allah'ın kuluna bir nimet verdiğinde onu üzerinde görmek istediğini"³¹ bildiren, kiŐisel bakımına azami özen gösteren, güzel kokuyu severek kullanan,³² itikaftayken bile sağ bakımına dikkat eden³³ her konuda olduğu gibi süslenmede de itidali öęütleyen³⁴ Hz. Peygamber uygulamasıyla da çeliŐmektedir. Dolayısıyla süse düşkünlüğü sebebiyle kadını aŐaęılayan algı aslında, müfessirlerin bireysel algısından ve içinde yaşadıkları toplumun öğretisinden başka bir Şey değildir. Zira maddi öğerleri açısından kadın ve erkek için başka Şekillerde tezahür eden süs ih-

²⁸ Râzî, IX, 624; Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahîm el-Bağdâdî, *Tefsîru'l-Hâzin*, I-VI, Thk: Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn, Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, V, 397; İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, I-VIII, Thk.: Sami b. Muhammed Selame, Dâru Tayyibe, Dimeşk, 1999, VII, 223.

²⁹ ZemaŐşeri, III, 236; Râzî, IX, 625; Bursavî, İsmail Hakki, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Daru'l-Fikr, Beyrut, Trz., VIII, 358.

³⁰ Ârâf, 7/32.

³¹ Tirmizî, Edeb, 54.

³² Ebû Davûd, Tereccül, 2.

³³ Müslim, Hayız, 6.

³⁴ Müslim, İman, 147.

tiyacı, manevi boyutuyla her iki cins için aynıdır. Takva, sabır, merhamet hem Müslüman kadın, hem de erkek için vazgeçilmez unsurlardır, bunların altın-gümüşün karşısına yerleştirilerek erkeksi hasletler olarak tanımlanması Kur'an'ın insan modeliyle de uyumlu değildir.³⁵ Bursavî'nin dediği gibi "akıllı kişi, nazargâh-ı ilahî olan batinını süsler." Ama batını süslemek, zahiri süslemeye mani değildir. Nitekim fıkhi tefsir ekolünün önde gelen isimlerinden Cessas, hakkını (zekâtını) verdikten sonra altın gümüşle süslenmeye meyli tabii sayan rivâyetlere tefsirinde yer vermiş, bundan dolayı kadınların Hz. Peygamber tarafından kınanmadığını bildirmiştir.³⁶

Kadın tabiatıyla ilgili olarak âyette zikredilen ikinci husus, yani tartışmada delillerini açıkça ortaya koyamama hali de tefsir eserlerinde bir karşılık bulmuştur.

2. "Tartışmada Kendini Savunamayan" Kadın İmgesi

Âyetin bu kısmının tefsirinde Katâde'den rivâyet edilen "kendi lehine bir şey söylemek isterken ancak aleyhine bir şey söyleyecek" kadar kıt akıllı kadın imgesi, tefsir kitaplarında ciddi bir mâkes bulmuştur. Bu durum, kadının erkeğe göre yaratılışının ve aklının noksanlığından,³⁷ lisanının zayıflığından³⁸ aptallığından³⁹ kaynaklanır. İbn Kesir bir tartışma esnasında kadının yok hükmünde olduğunu, aciz ve ayıplı haliyle itibara alınmaya layık olmadığını ifade eder.⁴⁰ Bursavî'nin ifadesine göre, kadın hasmına karşı kendini haklı çıkaracak bir delil ortaya koyamaz, fikrini açıkça ifade edemez. "İnsanın neredeyse hiç uza-

³⁵ Ahzâb, 33/ 35.

³⁶ Cessas, Ebû Bekr Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-III, Yay. Haz: Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993. III, 575.

³⁷ Zemahşeri, 237; Râzî, IX, 626, Hâzin: V, 397; Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzil*, I-VI, Tsh: Abdusselâm Ali Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, V, 395.

³⁸ Râzî, IX, 625.

³⁹ Begavî, V, 395; Râzî, IX, 625.

⁴⁰ İbn Kesir, VII, 223.

ğında duramadığı cedelde” bu sebeplerden dolayı başarılı olamaz, ayrıca kendi işini de üstlenemez.⁴¹ Bütün bunlarla birlikte müfessir anlattığı tablonun geneli yansıttığını ama bütün kadınların da büsbütün böyle olmadığını ekler ve Hz. Âişe'nin Hulefâ-i Râşidin'den daha fasih bir dile konuştuğuna tanık olduğunu bildiren Ahneften bir rivâyet aktarır.

Tabatabâî, aklının şefkatinin gerisine düşmesi sebebiyle kadının tartışmada güçlü olamadığını söylerken,⁴² İbn Âşûr söz alanında güçsüzlüğü savaş meydanındaki zayıflığın takip ettiğini, dolayısıyla Allah'ın kendisinin kızı olarak tanımlanan bir orduya ihtiyacı olmadığını ifade etmekle müşriklerin iddiasının tutarsızlığını ispata çalışır.⁴³ Ancak bütün tefsirler içinde en sıra dışı (ve aynı zamanda âyetin manasını örten) izah, Muhammed Esed'den gelmiştir. İslam'ın Batı'ya 'rahatça' anlatılır bir form ve formülünün peşine düşen Esed'in âyete verdiği mana şöyledir:

"Ne!" (diye şaşkınlıkla sorar), "(Bir kız sahibi mi oldum) (yalnız) süs için var olan bir kız?" Bunun üzerine kendini belli belirsiz bir iç çatışmanın içinde bulur.

Esed böylece “tartışmada açık olmama” ibaresini kadından tamamen uzaklaştırıp, yeni doğan kızını gömme mevzuunda babanın içinde cereyan eden bir gel-git üzerinden anlatmaktadır.⁴⁴ Anlaşılan müfessir 20. yüzyılda kadın için “mücadelede etkisiz” sıfatının zikredilmesine razı olamamıştır. Ancak bu yaklaşımın tatmin edici ve âyetin ibareleri ve bağlamıyla uyumlu olduğunu söylemek mümkün değildir.

Literatüre yansıyan ve dinî verilerle desteklenen kadın (ve buna bağlı olarak) erkek algısında dikkat çeken özellik, her zaman var olan değil, olması gereken/arzu edilen/var olduğu düşünülen tasavvuru da anlatmasıdır. Çoğu kez gerçek hayatta karşılığı olmayan temsîlî, biraz da hayalî rol modeller üzerinden genellemeci bir dille değerlendirmeler

⁴¹ Bursavî, VIII, 358.

⁴² Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fî Tefsiri'l- Kur'ân*, XXII, Müessesetu'-A'la, Beyrut, 1997, XVIII,92.

⁴³ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1984, XXV, 181.

⁴⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, meal – tefsir*, I-III, çev.: Cahid Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, III, 998-999.

yapılmaktadır. Buna göre kadınlar zayıftır, erkekler güçlü. Oysa hayatın kendi akışı bambaşkadır: Erkek de kadın da insan olmanın zayıflık noktalarını birebir yaşar, kendilerini kararsız, çaresiz, karamsar hissettikleri anlar olur. Sabırları taşar, içleri acır, hastalanırlar, ağır travmalar yaşayabilirler. Öte yandan sorunlara çözüm bulur, mutluluk hisseder, sever, sevgilerini ifade ederler. Bazı olumlu özellikler hem bazı kadınların, hem de bazı erkeklerin temel kişilik özelliği haline gelebilir, tıpkı olumsuz kişilik özelliklerinin hem bazı erkeklerde, hem de bazı kadınlarda görülebilmesi gibi. Bütün kadınları ya da erkekleri etkisi altına alan ne olumlu ne de olumsuz bir özellik söz konusudur. Dolayısıyla akıllı, güçlü olma ne kadınların ne de erkeklerin tekelinde bir nitelik olabilir.

Nitekim kadının bireysel ve sosyal statüsünde sanayi devrimiyle başlayan dönüşüm, 20. Yüzyılda yazılan tefsirlerdeki yaklaşımı derinden etkilemiş gibi görünmektedir. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu müfessirlerin, klasik dönem müfessirleri gibi kadının hamakatını dillendirmedikleri dikkat çekmektedir. Mesela klasik dönem tefsirlerinin ısrarla tekrarladıkları Katâde'nin değerlendirmesi, son dönem müfessirlerin eserlerinde yer almamaktadır. Son yüzyılda kaleme alınan tefsirler, konuyu daha yumuşak ifadelerle ve ontolojik değil, sosyolojik boyutuyla değerlendirmektedir. Zira yaşanan gelişmeler, kadınların aptal olmadıklarını açıkça ortaya koymuş durumdadır. Böylece son dönem müfessirleri, konuyu kendi bağlamı içinde ele alan selefleri Mukatil b. Süleyman, Taberî, Cessâs, hatta Tûsî gibi, daha makul ve gerçekçi bir dille ele alma noktasına dönmüş olmaktadır.

Sonuç

Kur'an'ın anlaşılması ameliyesi, birçok etkenin aynı anda farklı etkiler icra etmesinden bağımsız gerçekleşebilecek bir olay değildir. Müfessirin kişiliği, içinde yaşadığı ortamın onun üzerinde bıraktığı etki, Kur'an'ı anlama gayreti içinde bulunan bireyin kaçınması mümkün olmayan bir anlamlandırma sürecini oluşturan amillerdendir. Ne var ki bu etkiler altında yapılan yorumların bir kısmı kalıcı olur, bir kısmı ise zaman içinde kıymetini yitirir ama tarihî veri olarak bir dönem hakkında bilgi vermeye devam eder. Tefsir koleksiyonunda yer alan ve kadın ile erkeğin cinsiyet rol ve tanımlamalarına dair pek çok izah ve yorum, bugün için ancak bir dönemdeki algıyı yansıtma açısından de-

ęer taşımaktadır. Bu izahlar üzerinden Kur'an kastı üzerinden d-
şnme eylemine girişmek mümkün görünmemektedir. (Bu değerlen-
dirmenin kendisinin kalıcı mı, geçici mi olduğu bilinemezken) yapıl-
ması gereken, cinsiyet konusunu merkeze alan algı dünyasını gözden
geçirmek ve konuyu -ilk dönemde pek çok müfessirin bir şekil ve sevi-
yede yaptığı gibi yeniden- insan paydasında değerlendirmeyi denemek
olmalıdır. Kadın ve erkek kimliğinin, mümin-muvahhid insan olmaya,
kulluk bilinci ve sorumluluğuna tabi olacağı bir anlamlandırma düze-
neği inşa etmek, cinsiyet faktörünün insan olmanın önüne geçtiği mev-
cut algının dönüşümü için gereklidir. Bu noktada Nisa suresi 33. yet-
teki Kur'an oğt son derece kıymetlidir: Seçme şansının olmadığı cin-
siyet konusunda herkes kendi haliyle barışık olmalı, diğerinin duru-
muna zenmeden, kendi kimliğine ve bunun getirdiklerine sahip çıka-
rak Allah'tan güzellik ve bereket istemelidir.

Kaynakça

- el- Begavî, Eb Muhammed el-Hüseyin b. Mes'd el-Ferrâ, *Meâlimu't-
Tenzil*, I-VI, Tsh: Abdusselâm Ali şhn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,
Beyrut 1995.
- el-Buki, Burhanuddin Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Durer
fi Tenâsübi'l-yti ve's-Suer*, Thc.: Abdurrezzâk Gâlib el-
Mehdi, I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Bursavî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Daru'l-Fikr, Beyrut, Trz.
- Ebussuûd, *İrşâdu Akli's-Selm il Mezya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-V,
Dâru'l-Fikr, Basım yeri ve tarihi yok.
- el-Cessâs, Eb Bekr Ahmed er-Rzi, *Ahkâmu'l-Kur'n*, I-III, Yay. Haz:
Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, meal – tefsir, I-III, ev.: Cahid Koy-
tak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.
- el-Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağddi, *Tefsiru'l-
Hâzin*, I-VI, Thk: Abdusselâm Muhammed Ali şhn, Dâru'l- K-
tbi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, I-XXX,
Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec, Cemluddin Abdurrahman b. Ali, *Zdu'l-
Mesir fi İlmi't-Tefsir*, I-IX, nşr: Züheyr eş-şviş, el-Mektebu'l-
İslmi, Beyrut 1987.

- İbn Kesîr, İmâduddin Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, Thk.: Sami b. Muhammed Selame, Dâru Tayyibe, Dimeşk 1999.
- Mevdûdî, Ebu'-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VII, Trc: Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatîl b. Süleyman*, I-III, Daru'l-Fikr, Beyrut, 2003.
- Özdeş, Talip, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İslâmiyât*, c. 4, sy. 1, Ocak-Mart, 2001.
- er-Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-X, Yay. Haz: Mektebu Tahkîk Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- es-Suyuti, Abdurrahman Celaleddin, *Lübabü'n-Nukul fi Esbabî'n-Nuzul*, Alemul'-Kütüb, Beyrut 2002.
- Şahin, Leyla, "Râzî Tefsirinde Kadın Konulu Yorumlara Analitik Bir Bakış", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 27, Haziran 2016, s. 366-382. (http://www.asosjournal.com/Makaleler/965910769_1194%20Leyla%20%20%20EAH%20%20BoN.pdf (Erişim tarihi: 30 Ekim 2016.))
- Şenat, Fatma Asiye, *Olgu ile Algı Arasında İtaat*, Çizgi Yayınları, Konya 2016.
- et-Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, XXII, Müessesetu'-A'la, Beyrut 1997.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, I – XXVI, Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Kahire 2001.
- Topaloğlu, Bekir, "Zuhurf Suresi", *DİA*, c. 44, s. 504-505.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan b. Ali, *Tefsîru't-Tıbyân*, I-X, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Trz
- Ünal, İsmail Hakkı, "Bir Tasavvuf Şairi Ahmedî'nin Hadis Kültürü", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 3, Temmuz-Eylül 1999.
- el-Vahidî, Ahmed, *Esbâbu'n-Nuzûl*, Mektebetu Mustafa el-Halebî ve Evlâduh, Mısır 1959.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, Thk:

FATMA ASİYE ŞENAT

Muhammed Abdusselâm Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut
1995.

BAZI TEFSİR METİNLERİNE YANSIYAN BOYUTUYLA CİNSİYET ALGISI
-ZUHRUF SURESİ 18. ÂYET ÖRNEĞİ-

Abdullah Eyyûbî (1252/1856)'nin 'Risale fî Kırâati's-Seb'a ve'l-Aşera ve't-Takrîb' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği/Literasyonu ve Değerlendirilmesi

Yusuf ALEMDAR

Abdullah Eyyûbî (1252/1856)'nin 'Risale fî Kırâati's-Seb'a ve'l-Aşera ve't-Takrîb' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği/Literasyonu ve Değerlendirilmesi

Özet ▶ Abdullah Eyyûbî (1176/1763–1252/1836), zamanın İstanbul Eyüp Sultan Cami-i baş imamlığı ve devrin/devletin Reîsü'l-kurrâ'lîği görevlerini yürütmenin yanı sıra Galatasaray Lisesi'nde de Kur'an dersleri veren bir İslâm âlimi idi. Adı geçen zatın söz konusu okulda hocalık yaptığı dönemde öğrencilerinin, kıraat farklılıkları hakkında kendisine yönelttikleri sorulardan hareketle ve onlara cevap mahiyetinde olmak üzere kaleme aldığı bu risâle, mahtût hâlde ve tek nüshadan ibarettir. Bir tür ders notlarını andıran bu çalışmada başlıca şu mevzular ele alınmıştır: Kur'an'ın indirilmesi, Mushaf hâline getirilmesi ve çoğaltılıp dağıtılması, Yedi Harf ile Yedi, On ve On Dört Kıraat meselesi, Kıraatlerin sıhhat ve kabul şartları, Kıraat İlmi'nin oluşum süreci, birikimi ve kavramlarına dair bazı bilgiler, Kur'an okuma adabı, tilâvet şekilleri ve hatim yapmaya ilişkin birtakım usuller. Bizim bu esere katkımız ise ana hatlarıyla şöyle belirtilebilir: Osmanlıca orijinal metni günümüz Türkçesine aktararak eserin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak, sunuş ve sonuç yazılarıyla muhtevasını zenginleştirmek, gerek metin içi tanımlamalar gerekse dipnot açıklamalarıyla geniş açılımlar sağlamak, işlenen bahisleri bölüm ve kısımlara ayırarak onlara ana ve ara başlıklar koymak; böylece eseri teknik yönden daha sistematik hâle getirmek, bibliyografya eklemek ve nihayet araştırma yöntemlerine göre bir makale formatına sokarak onu okuyucunun istifadesine sunmak.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân-ı Kerîm, Kıraat/Tilâvet/Okuma, Vecih/Vücûh, el-Cezerî – en-Neşr, es-Suyûtî – el-İtkân, Abdullah Eyyûbî – er-Risâle.*

The Edition Critic/Transcription and Evaluation of Abd Allah Ayyubi (1252/1836)'s Work Called 'al-Risalah fî Qiraat al-Sab'ah and al-Asharah and al-Taqrîb' (Study Named Booklet on The Seven and Ten Letters and Couplet Texts Recitations)

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (h.yusuf.alemdar@gmail.com).

Abstract ▶ Abd Allah Ayyuby (1176/1763–1252/1836) was an Islamic scholar in his period of time. He was a chief imam (prayer leader) in the Mosque Ayyub Sultan in Istanbul and also managed duty of Rais (Chief) al-Qurra in the government. Besides it, he taught Qur`an in Galatasaray High School and wrote a work that consists of his answers to his students about questions connected with differences of qiraat. The work that has been mentioned as a manuscript and consists of just one copy. The work including some notes, which resembles a kind of lecture notes, related to lessons deals with the following issues: Revelation of Quran and making it as a Mushaf and its reproduce and delivery; Seven Harf (Letters) with Seven, Ten and Fourteen issues in Qiraat; the acceptance principles and true of Qiraat, the formation process of the discipline Qiraat and accumulation about the discipline and some knowledge related to terms of it; Politeness in reading Quran and sorts of reading and some methods related to khatim. Our contributions to this work that above mentioned can be stated as following: We try to translate the original work that is in Ottoman language to Turkish to help understand the work better; one of the goal in this article is to supply the work to enrich its meaning with our introduction and conclusion related to it. To give the work the wide aspects we have made some definitions and footnote explanations in terms of article. Furthermore, during our study we have classified the topics as chapters and made some basic and subtitle in the work and in this manner we have systematized the work from the technical aspect and then by addition bibliography we have introduced the work as an article to readers.

Key Words: *The Holy Qur'an*, Qiraat/Tilawat/Reading or Recitation, Variant/Version/Variation(s), al-Jazary–al-Nashr, al-Suyuty–al-Itqan, Abd Allah Ayyuby–al-Risalah/Booklet.

I. TAKDİM

Abdullah Eyyûbî¹, Kıraat İlmi'ne dair külliyâtın çok önemli ve vazgeçilmez eserlerinden biri olan *Umdetü'l-Hullân fî İdâh-ı Zübdeti'l-*

¹ Cami hizmetleri vazifesi, Kur'an talimi ve Kıraat tedrisi faaliyetleri ile Reîsü'l-kurrâ'lık makamını deruhte etmekle eşgüdömlü olarak Galatasaray Humayunu'nda muallimlik yaptığı sırada talebeleri için hazırladığı ders notları mahiyetinde ve 20 varak tutarındaki küçük çaplı yazma bir risalesini tahlil etmeye çalıştığımız müellifin, hayatı ve eserlerini ele alacağımız müstakil bir fasıl açmayı tasarlamıştık. Ancak araştırmalarımız neticesinde kaynak eserin yazarı Abdullah Eyyûbî'nin terceme-i hâlini ve tespit edilebilen 30 civarındaki telifatını bizden önce oldukça geniş sayılabilecek bir çerçevede ele alıp inceleyen iki akademisyenin varlığından haberdar olunca bu plânımızdan vaz geçtik. Kaldı ki buna yeniden başvursaydık kendimizi tekrara düşmekten kurtaramazdık. Bu gerekçeye ilaveten makaleyi daha fazla uzatmamak, dolayısıyla

İrfân isimli kitabın müellifi Ebu'l-Âkif Molla Muhammed Emîn Efendi (ö. 1275/1859)²'nin babası ve aynı zamanda kendisine Kıraat İcazetnâmesi veren hocasıdır. Devrin Ebû Eyyûbe'l-Ensârî (Eyüp Sultan) Cami-i('nin) birinci imamı olduğu için kendisi *Eyyûbî* lakabı ile tanınmış ve anılmıştır. Özellikle Kur'an ve Kıraat'e dair pek çok telifatı bulunan yazarın elimizdeki bu risalesi de yine Kur'an ve Kıraat'le alâkalıdır. Bu makalede inceleme (tetkik, tahkik, tahric ve tenkit) mevzuu yaptığımız küçük hacimli söz konusu eseri, el yazması durumunda olup İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü –ki şimdinin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi- Kütüphanesi Yazmalar Bölümü H. Cemâl Öğüt Vakfı Kataloğu, Demirbaş Kayıt no: 67'de muhafaza altında bulunmaktadır³. Aslında bu eser, çeşitli konularda ve yine aynı müellif tarafından kaleme alınan birkaç risalenin yer aldığı ciltlenmiş bir kitabı andıran yazma koleksiyonun bir parçası hüviyetindedir. Bu yüzdendir ki ilgili bölümün, sözü edilen kitabın kaçınıcı bahsi olduğu hakkında ya eseri başışlayan zat veya kütüphane yetkililerince yahut birinci kişiye göre şöyle, ikinci şahıslara göre böyle şeklinde bir tereddüt baş göstermiş olacak ki bu risalenin ilk varakının baş tarafında hem 26, hem de 27

okuyucuyu sıkmamak adına Abdullah Eyyûbî hakkındaki detaylı malumatı ve bu bilgilerin yer aldığı teracim, tabakat ve rical kaynaklarını, ilgili arkadaşların çalışmalarına havâle edip şu kadarını belirtmekle yetinmek istiyoruz: Vefat ettiği 1252/1836 yılı dikkate alınarak yapılan tarihsel saptama doğrultusunda merhum müellifin, 80 yaşlarına değin –hiç ayrılmamacasına- yaşadığı, öldüğü ve nihayet defnedildiği semt olması hasebiyle nispet edildiği (ismiyle özdeşleştiği) İstanbul'un Eyüp semtinde takriben 1176/1763 senesinde doğduğu tahminî olarak söylenebilir. (Mehmet Efendi-oğlu, "Abdullah Eyyubi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI Tebliğler Kitabı*, İstanbul 2003, s. 318-323; Yonis İnanç, "Reisülkurra Abdullah Eyyûbî/Hayati ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 29, Sakarya 2014, s. 108-128.)

Bu iki makale kadar kapsamlı olmasa bile yine bu konuya ait son zamanlarda ama bunlardan önce yapılan ve rahmetli bir hocamızın kaleminden çıkan bir başka çalışmayı daha zikretmek, çok yerinde bir kadirşinaslık olacaktır: Ali Turgut, "Abdullah Eyyûbî", *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 1, İstanbul 1988, s. 102-103.

² Bazı eserlerinde kendisi hakkında bizzat verdiği kısa bilgilerin dışında hayatı hakkında pek fazla malumat bulunmayan Abdullah Efendi-zade'nin mezkûr eserini telif ve tab' ettiği tarih, kendi kaydına göre H. 1287 senesidir. Ancak baba Abdullah Eyyûbî'nin, –kıraat ilmideki yetkinliği sebebiyle *Molla* lakabıyla şöhret bulan- oğlu Muhammed Emin Efendi'ye Kıraat İlmi'nden icâzet verdiği tarih ise yine kendi beyanına göre 1227/1812 yılıdır. (*Umde*, s. 2/Başlangıç kısmı, yer ve tr. yok.)

Ayrıca ilgili şahıs hk. daha fazla bilgi için bkz. Reşat Öngören, "Molla Muhammed Emin Efendi", *DİA*, c. 30, İstanbul 2005, s. 258-259.

³ Alasonyalı Vaiz lakabıyla tanınan merhum Hocaefendi (1887-1966)'nin –vasiyeti üzerine- 6000 ciltten ibaret zengin kütüphanesi, adı geçen eğitim kurumuna vakfen devredilmiştir.

sayısı bulunmaktadır. Biz de bu iki rakamı olduğu gibi kaydettik. Ayrıca bu risalenin hamışine/kenarlarına haşiyeyi/açıklamayı andıran birtakım notlar düşülmüş ki farklı kalem ve değişik yazı siliyle kaydedilen bu notlar, esas itibariyle ana metinde ele alınan temel konunun ara başlıklarını hatırlatmak mahiyetindedir. Kendisi de âlim bir zat olan merhum bağışçının kayıtları olduğunu düşündüğümüz bu notları biz de güncel ifadelerle dönüştürerek çalışmamıza aldık ve kısım başlıkları olarak aynen koruma yoluna gittik. Son olarak makaleyi oluşturma ve olgunlaştırma metodumuza gelince bu hususta şunları söyleyebiliriz:

- a. Eser, eski Türkçe denilen Osmanlıca yazı ve konuşma dili/üslubu ile kaleme alınmıştır. Bunu transkribe/latinize ederken ve yeni lisana aktarırken bugün anlaşılmakta herhangi bir zorluk çekilmeyen lafızlara ve erbabınca rahatlıkla vakıf olunan tabirlere dokunulmadı. Ancak güncel olmaktan çıkmış, aktüalitesini yitirmiş olmakla artık pratikte pek kullanılmayan ve bu nedenle çok kapalı gelen kelime ve kavramlar, ya yerinde günümüz sözcüklerine çevrilerek yahut ilgili bilimsel terimler hakkında dipnotlarda gerekli bilgiler verilerek izah edilmeye çalışılmıştır.
- b. Bu makaleye esin kaynağı teşkil eden ana metin, her ne kadar merhum bir âlimin küçük çaplı bir risalesi olsa da okuyucuyu yormamak ve bunaltmamak için çalışmayı, sanki telif/orijinal bir esermiş gibi sunmaya gayret edilmiştir.
- c. Bu bağlamda örneğin müellif, konunun akışı gereği bir noktayı delillendirmek için referans gösterdiği ayetlerin metinlerini tam olarak yazmadığından bunları tamamlama cihetine gidilmiştir. Ayrıca yine yazarın yer verdiği ancak ait oldukları sureleri ve ayet numaralarını kaydetmediği pasajların bulunduğu sureler ile ayet numaraları gösterilmiştir. Bununla da yetinilmeyerek sözü edilen tüm ayetlerin mealleri tarafımızdan eklenmiştir.
- d. Benzer biçimde müellifin dile getirdiği ancak menşe'lerini (buldukları yerleri) yine bildirmediği hadislerin mahreçlerinin/kaynaklarının belirtilmesinin yanı sıra Türkçe karşılıkları da verilmiştir.
- e. Şahıs isimlerinin künyeleri ve nisbeleriyle birlikte tam adı ve öğrenebildiklerimizin doğum ve ölüm tarihleri, farklı fıkıh ve

kıraat hükümlerine yönelik görüş (vecih/fetva/içtihat) ayrılıklarının sahipleri ve referansları gibi eksik bilgilerin –mümkün mertebe- giderilmesi ve tamamlanması yoluna gidilmiştir.

- f. Yine temel eserde –kendi kuşağınca gayet iyi bilindiği kanaatiyle- yeterince açıklığa kavuşturulmamış ya da temas/değini ile geçirilmiş bazı hususlar için –günümüz neslinin bunları pek bilemeyeceği endişesiyle- gerekli izahlar tarafımızdan yapılmıştır.
- g. Müellif, bazı kelimelerin imlâsını –maalesef- çok garip biçimde yanlış yazmıştır. Böylesi bir ilim adamından beklenmeyeceği için bizi oldukça şaşırtan bu hatalı yazılımlar, acaba bizzat kendisine mi ait yoksa mevcut nüsha asıl değil de başka birinin müstensih metni midir diye doğrusu tereddüt ettik. Buna rağmen bu durumu saptama ve vuzuha kavuşturma imkânımız olmadı. Ama zann-ı galibimiz o dur ki bu risale – kuvvetle muhtemel- müellifin orijinal (ilk el) nüshası değil de onu istinsah/kopya eden (ayrı bir) kişinin (ikinci el) nüshasıdır. Zira öylesine ilginç yazım yanlışları var ki bunları şahsen ismi geçen zata yakıştıramadık. Her neyse, şunun ya da bunun kaleminden çıkmış olsun; bu imlâ hatalarını polemik konusu yapmak ve herhangi bir tartışmaya girmek yerine bunları dile getirmeksizin doğrusunu ve güncelini yazmak, yani tashih etmek/düzeltilmek yeğlenmiştir.
- h. Birçok mevzuya ait risaleleri içeren mahtût eserin bir parçasını oluşturan bu çalışmaya iki varak numarası vermek tercih edilmiştir. Bunlardan biri seri şekilde devam eden kitabın kendi müteselsil numaralandırması, öteki de bu risaleye hâs olmak üzere 1'den başlayarak bu çalışma vesilesiyle tarafımızdan kon-ul-an yeni sıra-lama- rakamlarıdır. Böylece bu çalışmanın özgün varak sayısı/hacmi ortaya çık-arıl-mış olmaktadır.
- i. Eski âlimlerde/müelliflerde referans gösterme diye bir gelenek yoktur veya daha ihtiyatlı bir söylemle ekserisinde bu alışkanlık bulunmamaktadır. Bu gerçekten hareketle –takdir ve tahmin edileceği üzere- bütün dipnotlar ve buralarda yer alan açıklamalara ilişkin gösterilen kaynaklar bize aittir.

II- MÜELLİFİN KUR'AN KIRAATI HAKKINDAKİ RİSALESİ (Abdullah Eyyûbî'nin *Risâle fi Kırââtî's- Seb'a ve'l-Aşere ve't-Takrîb* adlı eseri)

Ek: 26 veya 27, Varak: 152b/1b

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]=[Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...]

İçten gelen samimi/saf hamdler, kâinatı yoktan var eden (eşsiz Sa-
natkâr) ve eşyayı örneksiz yapan (tek Hâlik) o yegâne Yaratıcı'ya ithaf
edilmiş olsun ki O'nun âlî makamı, takdis olmaya şayandır. Şurası bir
hakikattir ki yüce Kelâm'ın talihimize düşen ve dünyamızı aydınlatan
ayetleri, ses, harfler ve mahreçlere istinat ve itimattan uzak iken mana
kalıpları menziline Kur'an harflerinin nazmı, beşer(in) zihinlerine
nakş (edilmek sureti) ile Rabbü'l-âlemîne ait kelâm, mahlûkun lisa-
nında cârî (olmuş) ve (bu özelliği ile insanın) sair cinslerden nutk (ko-
nuşma kabiliyeti) ile mümtaz olduğunu ihtiva eden; [الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ
الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ]⁴ latif sözleri dile getirmektedir.

Bolca salavat ve güzel kokulu tahiyât da o hulâsa-i mevcudat ve
olabileceklerin en iyisi ve temizi özelliğindeki [153a/2a] cenabına (üs-
tün vasıflı şahsına) olsun ki (كُنْ / ol-mak emri veya fiilini oluşturan⁵)
kâf ve nûn harflerinin terkinin; (dolayısıyla) canlı-cansız varlıkların
yeryüzüne çıkma ve yayılmaları ile birlikte yaşamalarının (da) sebebi,
O'nun nurlu, pâk ve kudsî/mübârek vücududur.⁶ O'nun dîn-i mübînî-
nin destekçileri/yardımcıları ve doğru yolunun yolcuları/bağlıları olan
âl (aile efradı) ve ashâb hazretleri(nin üzeri)ne olsun ki âhir zaman pey-
gamberinin dilinden Kur'an(ın) lafızlarını yedi lûgat (farklı lehçe

⁴ Meali: “Rahmân; Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı ve ona beyanı öğretti/belletti (ifade etme ve açıklama yapma kabiliyeti bahşetti).” (55/Rahmân, 1-3.)

⁵ “O, bir şeyin yaratılmasını (meydana gelmesini) dilediğinde ona yalnızca ‘ol’ der, o da hemen olur.” meâlindeki ayetler için bkz. 2/Bakara, 117; 19/Meryem, 35; 36/Yâ-Sîn, 62.

⁶ Bu ifadeler; “Levlâke levlâke lemâ halektü'l-eflâke=(Ey Muhammed,) eğer sen olmasaydın; evet, sen olmasaydın felekleri/âlemleri yaratmazdım” şeklinde ifadesini bulan, halk arasında çok yaygın bir kanaat oluşturan ve Hadîs-i Kudsî diye bilinen habere işaret anlamı taşır ki bu rivayetin sıhhati konusunda ciddi şüpheler vardır. (İs-
mail b. Muhammed b. Abdilhadi el-Aclunî, Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs, c. II, Lüb-
nan 2009, s. 48/Harfü'l-lâm, Hd. no: 2121.)

ve/veya şive) üzere⁷ ahz edip (alıp öğrenip)⁸; “*Belliğî's-şâhidü 'ale'l-ğâibi=(Vahiy esnasında gelenleri) görüp işitenlerin, görmeyip işitmeyenlere iletmesi*” (hadisi⁹ne uyarak) lazım geldiği üzere ümmet-i merhumeye tebliğ ettiler.¹⁰

⁷ Burada, yirmiden fazla nakli ve bunlara bağlı olarak birçok versiyonu bulunan, en kısa ve net biçimiyle; “İnne hâze'l-Kur'âne üzile 'alâ seb'ati ahruhin fekraü mâ-teyessere minhu=Şüphesiz bu Kur'an, yedi harf üzere in-diril-miştir; öyleyse (bunlardan) hangisi kolayınıza geliyorsa (onu) onunla okuyun!” diye şöhret bulan hadise telmih yapılmaktadır ki bunun ayrıntısına ileride girilecektir. (Bkz. 13 no'lu dipnot.)

⁸ Rivayete dayalı nakli ilimleri talim ve tedris yollarının tümü, –şemsiye bir terim olarak- kelime anlamı alma(k), kabul etme(k) olan “ahz” sözcüğü ile dile getirilmektedir. Öteden beri Kıraat İlmi'nin eğitimi ağırlıklı olarak şifahen ve sema'an (ağızdan ağıza, kulaktan kulağa) yapıldığı içindir ki ahz, bu alanda da öğrenme(k) karşılığında kullanılmaktadır. Biz de metnin akışı içinde çokça yer alan bu lafza, yerine göre uygun manalar vermeye çalışacağız.

Bir başka söyleyişe ahz, Kıraat İlmi terminolojisinde çok kullanılan bir deyim olup başlıca, müşafehe ve/veya semâ usûlüyle; yani bir üstadın rahle-i tedrisinde bulunarak bizzat ondan meşk ve takrir (taklit ve tekrar) yoluyla kapma, aracısız elde etme, belleme, kavrama vb. anlamlara gelmektedir. İlgili bilim çevrelerinde oldukça yaygın bir kullanıma sahip (malumu ilam kabilinden) olduğu için bu tabiri, bundan böyle metin içinde ayrıca çevirme ihtiyacı duymadan olduğu gibi de bırakabiliriz.

Söz konusu terimin lügat ve istilâh manaları için bkz. *el-Mu'cemü'l-Vesit*, Komisyon, İstanbul 1410/1989, s. 8.

⁹ Kaynaklarda ağırlıklı olarak Vedâ Haccî (10/632)'nda irad buyurulan Hutbe metninin içinde yer aldığı belirtilen bu hadisin tam ifadesi şöyledir: “*Li-yübelliğî's-şâhidü'l-ğâibe fe-le'alle ba'da men yübelliğühü en yeküne ev'a lehü min-ba'dı mâ-semî'ahû=Sizden burada bulunanlar, duyduklarını burada bulunmayan ve duymayanlara bildirsün. Umulur ki onu dinleyip alan kişi, (muhafaza ve hayata tatbik noktasında) o bilgiyi kendisine aktaran kişiden daha kabiliyetli olur (dolayısıyla ondan daha dikkatli davranır).*” (Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 64. Kitap/77. Bab, Hd. no: 9; ayrıca yine bu eserde hadis metniyle aynı başlığı taşıyan bir başka rivayet için de bkz. 3. Kitap/9. Bab, Hd. no: 1.)

¹⁰ İslâmî ilimler sahasında eser veren velûd âlimler ile diğer bilim dallarında uzman olan ve dinî hassâsiyeti bulunan bilginlerin yazdıkları kitapların girişlerinde mutlaka *Besmele-Hamdele-Salvele* çekme geleneği vardır. Bu üçlü söylem, özetle; her işin başında Allah'ın adını anma ve bütün meşrû işlere O'nun ismiyle başlama ile yine Allah'a hamd ü senâda bulunmayı, yani O'na karşı minnet ve şükran borcu içinde olduğunu itiraf etmeyi göstermenin yanında O'nu övme ve yüceltmeyi de ifade eder. Üçüncü dilimde ise O'nun insanlığa gönderdiği son elçisi Hz. Muhammed (sas) ile ailesi (Âl-i ezvâc-i tâhirât ve Evlâd-ı güzîn), yakın arkadaşları/dostları (Hulefâ-i râşidîn ve diğer Ashab-ı kirâm) ve kıyamete kadar kendisine inanan ve yolunda/izinde gidenlere (tüm etbâ'ı) salât ü selâm getirmeyi, yani onları hoş/güzel bir şekilde yâd etmeyi/hatırlamayı ve hayır duada bulunmayı dile getirmektir. Bu âdet yerine getirildiğinde o işin hayırlı/iyi, eserin de bereketli/verimli olacağına inanılır;

Bundan sonra bu gönlü kırık fakir, Salih('in) oğlu Abdullah'ın içindeki sır, Hz. Hâlid bin Zeyd (ra, ö. 49/669) –ki Allah onun şefaatiyle bizi faydalandırsın- Cami-i'nin birinci imamı Galatasaray Hümâyunu'nda (Padişah'ın kurduğu mektepte, yani GS Lisesi'nde)¹¹ mevcut olan ağalara (okuyan delikanlılara) Kur'an talimi/öğretimi ve Furkan'ın vücûhâtına (Kur'an'ın çeşitli şekillerde okunuşuna yönelik) memuriyet (görev)imiz sebebiyle talebemizden bazı istidat sahibi kimseler, şüphe arzı (merak saiki) yoluyla; “İnsanlar arasında meşhur olan *Seb'a*, *Aşere* ve *Takrîb* unvanıyla (adı altında yapılagelen) hatimler, ne veçhile ahz olunmuştur (alınıp öğrenilmiştir?)” diyerek sorular eylediklerinde (ben); “(Bu konu,) *Ünzile'l-Kur'ânü 'alâ seb'at-i ahrufîn* hadis-i şerifi¹²nde (geçen ve) İmam (Şemsüddîn Muhammed el-) Cezerî (751/1350–833/1429-30)'nin *Neşr-i Kebîr (Kitâbü'n-Neşr fi'l-Kirââtü'l-Aşr)*¹³inde, İmam (Celâlüddîn es-) Suyûtî'nin (ö. 911/1506)

o sebeple bu, asla ihmal edilmez. Nitekim –bilindiği üzere- bu yönde Kur'an ve Sünnet'te zaten birtakım teşvikler mevcuttur. Sözelimi her üç ifadenin faziletine dair haberlerden birkaçı için bkz. *Hadislerle İslâm*, Komisyon, c. I, Ankara 2014, s. 173-181, 183-192 ve 193-202.

¹¹ Mekteb-i Sultanî veya Galatasaray Sultanîsi de denen ve Fransız liseleri model alınarak Rüşdiye/ortaokul ile yükseköğrenim arasında bir statüye sahip olan, dolayısıyla talebeyi üniversiteye hazırladığı için İ'dâdî (ki bugünkü lise) seviyesinde bulunan bu okul, Sultan Abdülaziz (1830-1876) döneminde (ki saltanatı: 1861-1876) 1 Eylül 1868 tarihinde açılmış ve bu sebeple adı, padişaha nispet edilmiştir (Daha geniş bilgi için bkz. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991, s. 133-143).

¹² Birçok hadis mecmuasında çeşitli varyasyonları bulunan söz konusu hadis ile ilgili olarak aynı başlık altında özel bir bab açan önde gelen hadis koleksiyonundaki varyantları için bkz. Buhârî, *Sahîh*, 66. Kitap/5. Bab, tüm hadisler.

Ayrıca Kıraat vecihlerinin oluşumuna ve Kıraat İlmi'nin doğuşuna kaynaklık eden bu hadisin versiyonları (20'yi aşkın değişik metni), sıhhat derecesi (ne denli kuvvetli nass hükmünde olduğu), ravileri (21 kadar sahabe) ve üzerinde yapılan yorumlar (40'a yakın görüş) hk. detaylı bilgi için bkz. Abdussabur Şahin, “Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi” (trc. Tayyar Altıkulaç), *Diyanet Dergisi*, c. XII, Ankara 1973, sy. 1, s. 11-12; sy. 2, s. 67-72; sy. 3, s. 131-135; krş. Abdurrahman Çetin, “Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf”, *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3, Ankara 1987, s. 71-88.

¹³ Kıraat İlmi ile uğraşanların kesinlikle vaz geçemeyecekleri temel eserlerden ve ilk el kaynaklardan biri olan bu kitabın, bizim istifade ettiğimiz ve yazarın gündemine aldığı konuları kontrol ederek takip ettiğimiz nüshası, tashih ve son gözden geçirme işlemini zamanın Mısır şeyhu'l-kurrâsı üstâz Ali Muhammed ed-Dabâ'ın yaptığı iki cilt hâlindeki Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan (tarihsiz) baskısıdır. İncelediğimiz kadarıyla müellifimiz, burada dile getirdiği hususları, zikredilen kitabın yalnızca 1-57. sayfaları arasında yer alan bahislerle sınırlı tutmuştur. Okuyucularımızdan ilgi duyanların bu bilgilere kolayca ulaşabilmeleri için adı geçen referansın yanı sıra sadece bu kısımların tercümesini içeren Türkçe şu çalışmaya da bakabilirler: Abdülmecit Okçu, *İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kıraat*, Erzurum 2001.

(el-) *İtkân (fî Ulûmi'l-Kur'ân)*¹⁴'ında ve sair *Kıraat kitaplarının* bazı-
sında *Seb'a-i Ahruf*tan (*el-Ahrufu's-Seb'a'dan=Yedi Harf*ten) mu-
rad(ın) ne olduğunu beyan için serdettikleri tahkikat(ın) açıklamasına
mevkuftur/dayanır” dediğimde o araştırmaların tercümesine hevesli
olan ihvanın/kardeşlerin mes'ûlüne (sorumlusuna veya bana yukarı-
daki soruyu yöneltenine) [**153b/2b**] yardımcı olmak ve günümüz nes-
line (bir) yadigâr (kalması) için az ya da yetersiz bilgi ile bu risalenin
tertibine girişildi/başlandı. “*Ve minellahi't-tevfîku ve'l-inâyeti fî'l-
bidâyeti ve'n-nihâyeti*”¹⁵.”

A- Kur'ân-ı Azîm Fahr-i Kâinât (sas) Hazretleri'ne ne key- fiyette nâzil olmuştur (nasıl inmiştir)?¹⁶

Evvelâ malum ola ki Kur'ân-ı Kerîm, sair semâvî kitapların birkaç
vecih ile hilafınadır (yani onlara göre birtakım yönlerden bazı farklılık-
lar arz eder ki bunlardan) biri şu(dur): Diğer İlâhî kitaplar levhalara

¹⁴ Kur'an araştırmaları ile meşgul olanların hemen hepsinin müracaat etmekten asla müstağni kalamayacakları ana başvuru kitaplarından ve ilk el kaynaklardan biri olan bu eserin, bizim yararlandığımız ve müellifin ele aldığı konuları gözden geçirdiğimiz nüshası, takdim ve teâyüşünü Mustafa Dîbülboğa'nın yaptığı iki cilt hâlindeki Dâru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut (1422/2002 tarihli) hususî baskısıdır. İncelememiz neticesinde gördük ki yazarımız, ele aldığı mevzuları sözü edilen kitabın yalnızca birinci cildinin ilk yarısında yer alan bahislerden seçmiştir. Bu itibarla okuyucularımızdan burada dile getirilen meselelere alâka duyanlara yönelik olarak söz konusu malumata daha kolay ulaşabilmeleri için ilgili eserin orijinalinin yanında şu Türkçe çevirisine de bakmalarını öneririz: Sâkıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul trz. (Not: Bunun, yine aynı mütercimler tarafından yapılan II. cildinin tercümesi ise İstanbul 1987 tarihini taşımaktadır.)

¹⁵ Bir dua (dilek ve temenni) cümlesi olan bu ibare, Türkçeye şöyle aktarılabilir: “*Başından sonuna kadar destek/başarı ve yardım Allah'tandır.*”

¹⁶ Buradan itibaren artık müellifin ele aldığı asıl konular başlıyor. Bir bütün olarak bu mevzular, müellifin de temel referans kaynakları olan ve henüz yazar isimleri ile eser künyeleri belirtilen iki klâsik kitabın muhteviyatına bağlı kalınarak işlenmektedir. Yukarıda da denildiği gibi bu eserler, Tefsir usûlü ile Kıraat ve Tefsir tarihi başta olmak üzere Kur'an ilimleri sahasına dâhil olan meselelerle ilgilenen her araştırmacı için ana müracaat kaynağı durumundadır. İşte müellifin gündemine aldığı tüm bahisler, bu iki kitabın şu kısımlarında yer almaktadır: Cezerî, *Neşr*, I/1 vd.; *Türkçesi*, 9 vd.; Suyûtî, *İtkân*, I/129 vd.; *Türkçesi*, I/95 vd.

kitâbet olunup hattıyla birlikte nâzil olmuştur (yani yazılı olarak indirilmiştir) ama Kur'ân-ı Kerîm, nazm-ı şerifiyle (salt okunan sözlü metin hâlinde) nâzil olup sonra Rasul (ass'ın) emriyle vahiy kâtipleri olan zevât-ı kirâm (onu) kitabet etmişler (yani indikten sonra onu kayda geçirmişler)dir. (Bir başka ayrılık:) Sair semâvî kitaplar def'aten (bir defaya mahsus tek celsede) nâzil olmuşlardır ama Kur'ân-ı Kerîm münecemen (parça parça), yani hacet oldukça (ihtiyaç duyuldukça) Cibrîl (as) vasıtasıyla –en doğru rivayete göre– lafız ve manalarıyla (birlikte) beş, on (âyet) ve bazen kâmil/tam sure (hâlinde) inmiştir¹⁷. Bu zayıf ümmete istirhâmen (şefkat ve merhamet eseri olarak acındığı içindir) ki ahzi (elde edilip öğrenilmesi) asan/rahat olsun ve ameli (onu uygulamak) eshel/daha kolay olsun (diye). Zira emir ve nehiy, haram ve helâl birden/toptan nazil olsa(ydı) ameli (onların yerine getirilmesi) es'ab/çok zor olur(du). (Son bir ayrıcalık:) Sair semâvî kitaplar, bir kıraat (tek okuyuş biçimi) ve bir lügat/dil ile nazil olmuştur ama Kur'ân-ı Kerîm, (geldiği devir ve bölgede pratikte çok yaygın olarak konuşulan) yedi lügat/lisan ile ve asan-ı eda (telaffuzu kolay bir üslup) ile inmiştir¹⁸. Zira sair enbiya-i **[154a/3a]** 'ızam (diğer büyük peygamberlerin) her biri bir kabileye meb'ûs/gönderilmiş olduklarından o topluluğun lügati ne ise o peygamberin lisanı ve nazil olan kitabı (da) gönderilmiş olduğu kabilenin dili üzere idi. Nitekim Hak Teâlâ; [وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا [بِلسان]¹⁹ diye buyurdu. Lâkin bizim Peygamberimiz (ass), (tüm) âlemler

Not: Bu açıklamanın zorunlu bir sonucu olarak bundan böyle konuların akışı doğrultusunda buralardan aktarılan bilgilerin kaynağı olarak mezkûr kitaplar gösterilmeyecek ancak bunların dışında kalan (örneğin kitap, sünnet, fikhî mesele vb. ait) malumatın mehzaları konumundaki diğer eserler –mümkün mertebeye– refere edilecektir.

¹⁷ Bu hususa doğrudan işaret eden âyetler şunlardır: 15/*İsrâ*, 106; 18/*Furkân*, 32. Bu noktaya dolaylı olarak değinen âyetler ise şunlar olabilir: 20/*Tâ-Hâ*, 114; 75/*Kiyame*, 17-19; 87/*A'lâ*, 6-7.

¹⁸ Kur'an'ın bu niteliği 54/*Kamer*, 17, 22, 32 ve 40. pasajlarda dört kez tekrar edilen şu âyette ifadesini bulmaktadır: [وَلَقَدْ بَعَثْنَا الْفَرَّانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ]=[*Andolsun Biz, Kur'an'ı anlaşılıp öğüt alınması için oldukça kolaylaştırdık. O hâlde düşünüp öğüt alan var mı/yok mu (hani nerede)?*]

¹⁹ Âyetin devamı ve meâli şöyledir: [قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ]=[*Biz her peygamberi ancak kendi kavminin/toplumunun diliyle gönderdik ki – aralarında iletişim problemi olmaksızın- o dini onlara anlatabilsin (dinî hakikatleri muhataplarına rahatça ve güzelce açıklayabilsin). Bundan böyle Allah, artık dile-yeni dalâlete düşürür/saptırır dileyeni de hidâyete erdirir/doğru yola iletir. Zira O, güçlüdür ve hikmet sahibidir.*] (14/*İbrahim*, 4.)

için rahmet²⁰ ve bütün insanlığa gönderilmiş²¹ olduğundan (ve dahi) her kabile(nin) lügati bir türlü/çeşit (yani kendine hâs, dolayısıyla özgün yapıda) olup ötekine muhalif (diğerlerinden farklı) olmakla bizim Peygamberimize nazil olan kitap, bütün dillere (Kur'an'ın indiği dönemde Hicaz Yarımadası'nda Kureys'in dışında kullanılan Arapça'nın diğer lehçe ve şivelerine) muvafık (uygun olarak) indi.²² Lâkin her ne kadar Peygamber (ass), bu (dilleri konuşa)nlara gönderilmiş ise de o lügatten murat, -Türkî/Türkçe ve Fârisî/Farsça gibi- Arap (lisanın)dan (ayrı) olan (başka) diller değildir. Zira Kur'ân-ı Azîm'in manası mu'ciz olduğu (insanları aciz bıraktığı) gibi lafzı da mu'ciz (acze düşürme özelliğinde)dir. (Onun) mucizevî oluşu, fesahati (son derece açık-seçikliği) ve belâğati (edebî-sanatsal üstünlüğü) cihetindedir. Bunların kemâli (en gelişmiş şekli) ise ancak Arap lügatine mahsustur. "Türkiye/Türkçe'ye ve Farisiye/Farsça'ya tercüme ile namazda okumak caizdir" yönünde Ebû Hanîfe (İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe -ki asıl ismi Nu'mân b. Sâbit-, 80/699-150/767)'den gelen rivayet, sakat (yani tercihe şayan bulunmadığı ve itibar edilmediği için tutulmayan, dolayısıyla amel edilmeyen) bir sözdür. Nitekim (bu görüş,) Usûl(-i Fıkıh) kitapları(nın) satırları (arası)nda tafsilatlı olarak yer-ini- almıştır²³. (Bu hususta) belki en sahih kavil (en doğru söz), ancak Rasul (ass)'den tevâtür (kuvvetli bir senet zinciri/nakil) ile rivayet olunan kıraatten başkasıyla okumak caiz değildir²⁴. O tevatür ile sabit olan *Seb'a* (Yedi İmâm'ın kıraati, ikişer ravi ile), *Aşere* (On İmâm'ın kıraati, ikişer ravi ile) ve *Takrîb* denilen (On İmâm'ın kıraati, ikişer ravi ve her ravinin

²⁰ Bu gerçek Kur'an'da şöyle dile getirilmektedir: [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ] = [(Ey Muhammed,) Biz seni ancak âlemlere (bütün varlıklara) rahmet (sevgi ve barış elçisi ve örneği) olarak gönderdik.] (21/Enbiya, 107.)

²¹ Bu hakikat Kur'an'da şöyle belirtilmektedir: [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] = [(Ey Muhammed,) Biz seni topyekûn insanlığa sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik fakat -ne yazık ki- insanların çoğu bunu bilmiyor (dolayısıyla anlamıyor)lar.] (34/Sebe', 28.)

²² Kureys'in haricindeki kabileler ve bunların isimleriyle özdeşleşen meşhur lehçe ve şivelerin neler olduğuna dair -bir başka vesileyle- ileride bilgi verilecektir.

²³ Hanefî mezhebinin kurucu imamının bu meseledeki içtihadı ile buna mukabil Şafîî, Hanbelî ve Mâlikî fıkıh ekolleri önderlerinin serdettikleri fikirler (ki İmâm Mâlik'in, Ebû Hanîfe'ye yakın durduğu; İmâm Şafîî ile Ahmed b. Hanbel'in ise bunlara şiddetle karşı çıktığı) hk. bkz. Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh 'ale'l-Mezâhibi'l-Erbe'a*, c. I, Lübnan-Beyrut 1406/1986, s. 230; krş. Ferhat Koca, "İbadet/İbadet dili", *DİA*, c. 19, İstanbul 1999, s. 245-246.

²⁴ Çünkü Kur'an, kendini Arapça bir kitap olarak tanımlıyor: 12/*Yûsuf*, 2; 20/*Tâ-Hâ*, 113; 26/*Şu'arâ*, 195; 43/*Zuhruf*, 3.

iki tarîki ile) okunan (kıraat tarzları)dır. Zira Kur'an'ın tarifi; Hz. Osman [154b/3b] (ra)'ın, ashabın icmâ'ı (Resûlullah'ın arkadaşlarının ki o an itibariyle sağ olanlarının re'y, fetva ve içtihad ittifakı, yani görüş birliği) ile resm eylediği (kayıt altına aldığı) Mushafların birine muvafık olarak tevatür (kesintisiz bir senetle ve yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir çoğunluk tarafından rivayet edilmesi) ile bize nakl olunan (aktarılarak gelen) vücûhtur (okuyuş biçimleridir)²⁵.

Şayet bir vecih ki nakl olunsun lâkin Mushaflarda bulunmasın; o vecih, Kur'an değildir. Meselâ; [فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ] ayet-i kerimesinde²⁶; “*Îlâ-mâ esâbehüm=Başlarına gelen şeylere*” rivayeti gibi. Nisâ Suresi'nde (geçen); [وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً] ayet-i kerimesinde²⁷; “*Ve lehû ehun ev uhtün min ümmin=Ve onun aynı anneden bir erkek ve bir de kız kardeşi bulunursa*” kıraati gibi. Bu ve benzerleri, her ne kadar yaygın rivayet olup Fıkıh meselelerine ve saire(ye) delil oldu ise de Osman Mushaflarında olmadığı için kıraati/okunması caiz değildir. Bunlara *Meşhur Kıraat* derler, *Mütevâtir* demezler²⁸.

(Öte yandan) eğer bir vecih ki Mushaflara ve kıyasa uygun olsun lâkin tevatür ile nakl olmasın, o vecih de kıraat olmaz. Meselâ, [فِي أَيَّامٍ]

²⁵ Herhangi bir kıraatin kabul ve red şartları, mukayeseli olarak ve örnekler ışığında burada sıralanmakla birlikte –toplamda üç adet olan- bu kriterler aşağıda tekrar sayılacaktır.

²⁶ Ayetin tamamı ve tercümesi şöyledir: [وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رِثْوُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ]=*Nice peygamber vardı ki beraberinde birçok muharip/er bulunduğu hâlde savaşmaktan geri durmadılar. Allah yolunda başlarına gelen musibetlerden dolayı onlar, zayıflık/gevşeklik göstermediler ve yulgın/bıkkın gibi davranmadılar. Çünkü (onlar biliyordu ki) Allah, sabredenleri sever.*] (3/Âl-i İmrân, 146.)

²⁷ Bu ayetin metni biraz uzun olduğu için yalnızca ilgili kısmı ve Türkçe karşılığı şöyledir: [...Eğer bir erkek veya kadının, ana-babası ve çocukları bulunmadığı için –kelâle şeklinde- mah mirasçılara kalırsa ve onun bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa her birine (terekeden) altıda bir (miras payı) düşer...] (4/Nisâ, 12.)

²⁸ Gelenekteki yaygın kabule göre ancak Şazz kıraatlerin okunması caiz değildir. Ancak burada yazar, kanaatimizce bir zuhûl eseri olarak Meşhur kıraatleri de okunması caiz olmayanlar kategorisine sokuyor ki bu, hatalı bir yaklaşım olsa gerek. Nitekim yazar, aşağıda bu yanlışlığının farkına varmış olacak ki bunun doğrusunu söyleyerek kendi kendini düzeltmektedir.

[نَجِسَات] ayet-i kerimesinde²⁹ “*Nahisâtin*” kelimesinde olan *imâle*³⁰ gibi ki me'hûz (rağbet görerek alınmaya değer bulunmuş) değildir. Zira Kıraat, Hadis İlmi gibi değildir ki... Hadis İlmi'nde Hadis, Meşhur, Garip, Aziz Hadis ve sair Âhad Haber ile menkul olanlar (nakil edilenler) makbuldür³¹. Ama Kıraatte ancak mütevatir olan makbuldür, diğer kısımlarına itibar yoktur/edilmez³². Yine malum ola/olsun ki [155a/4a] Mütevatir Kıraat, ancak [Ebu'l-Kâsım Muhammed Feyyûre eş-Şâtıbî (h. 538–590)'ye ait, kısaca eş-] Şâtıbiyye (veya *Kasîde-i Lâmiyye* diye bilinen ve ed-Dânî'nin *et-Teysîr*'inin 1173 beyitle manzûm hâle getirilmiş şekli olan *Hırzu'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî*'si) ve [Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî (h. 371–444)'ye ait *Kitâbü't-] Teysîr (fîl-Kirâati's-Seb'a*'sin)de olan/yer alan kıraatler(dir) ki Kurrâ (Kıraat imamları ve/veya uzmanları olan kârîler) arasında on(lar)a (*Kirâât-i Seb'a* derler. (Mütevatir, dolayısıyla sahih ve makbul karaatler) bunlara münhasır (bunlardan ibaret veya bunlarla sınırlı) değildir. Belki *altmış dört kitab*³³ın içinde zikrolunan kıraatlerin cümlesi/tamamı

²⁹ Ayetin tümü ve çevirisi şöyledir: [فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَجَسَاتٍ لِنَذِيقَهُمْ عَذَابَ الْجَزْيِ فِي الْحَيَاةِ] = [İnkârları yüzünden onlara zillet/alçaklık azabını tattırmak için mutsuz/uğursuz oldukları o kara/bahtsız günlerinde üzerlerine soğuk bir rüzgâr gönderdik. Ahiret azabı ise elbette daha fazla rezil-rüsvey edici (bir şey)dir. Üstelik onlara yardım da edilmez.] (41/Fussilet, 16.)

³⁰ İmâle'nin tarifi ve çeşitleri hk. bkz. Nihat Temel, *Kirâat ve Tecvîd Istılahları*, İstanbul 1997, s. 73-74.

³¹ Hadis İlmi'ndeki bu tabirlerin tarifleri ve hükümleri için bkz. Kâmil Miras, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, c. I, Ankara 1989, s. 5-498; Subhî es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları* (mütercimi: M. Yaşar Kandemir), Ankara 1988, 116-224.

³² Yukarıda da işaret edildiği gibi şimdye kadar öğrendiklerimiz çerçevesinde biz, sırf Şâz kıraatlere itibar olunmadığını biliyorduk. O nedenle müellifin bu ifadesinde ya yanlış eseri –kavram kargaşasını andıran- bir hata olduğunu veya kendilerinin bu cümleyi şuna binaen sarfetmiş olabileceğini düşünüyoruz: Bir rivayet ilmi metodolojisi olan Hadis Usulü'ne göre *Meşhur haber*lerin hükmünün ne olduğu hakkında “zannî bilgi ifade eder” diyenler olduğu gibi “yakînî bilgi ifade eder” diyenler de vardır. Son tahlilde *Meşhur haber*, “kuvvet derecesi, haber-i vahidin fevkünde ve haber-i mütevatirin de dununda olmak üzere sahih sınıfında addedilmekte”dir. (Bkz. Miras, *age*, s. 106-107; krş. Sahih hadis kapsamında Mütevatir, Meşhur ve Hasen'i zikreden Salih, *age*, 118-136.) Buna dayanarak yazar, böylesi bir yaklaşımda bulunmuş olabilir ki zaten hemen aşağıda kendisi de bunu telafi ve teyit etmekte yahut bundan ne kasettiğini vuzuha kavuşturarak netleştirmektedir.

³³ Kıraat tarihi boyunca bu ilmin erbabınca muteber sayılan ve “*Kıraat Külliyyatı*” denilen 64 *kitaptan* İbnü'l-Cezerî'ye varıncaya dek telif edilenlerin neler olduğu, kimler tarafından yazıldığı ve muhteviyatı hk. bilgi için bkz. Cezerî, *Neşr*, I/58-98. Geri ka-

mütevatirdir. Gerek Kurrâ-i Seb'a(-i) Meşhure (Yedi Ünlü/Yaygın Kıraat'ın önderleri/kurucuları) olan Eimme-i Kiram (Büyük İmamlar)'dan³⁴ rivayet olsun, gerek Ebû Ca'fer ve Ya'kûb –ki bunların kıraatine *Aşere* tabir olunur³⁵- bunlardan rivayet olsun; cümlesi/hepsi mütevatirdir³⁶. Zira *Şâtıbiyye* ve *Teysîr* kitapları bu altmış dört kitaptan biridir.

B- Kıraat'ın rüknü (ana kaynağı)

Hulâsa, Kıraatin rüknü (temel dayanağı) üçtür: Birincisi sahih (bir) senet ile rivayet, ikinci(si) Arab'ın en fasih lügatlerinden/lehçelerinden ve (gramer) kaidelerinden birine muvafakat, üçüncü(sü ise) Osman(ın) Mushaflarından birine uygunluktur. Lâkin (bu) üç (ölçüt)ten en büyük rükün (bu üç şartın en başta veya önde geleni), sağlam senettir. (Çünkü) kuvvetli (bir) rivayet zinciri bulunduktan sonra (diğer iki kritere) uygunluk araştırılır; (incelemeye değer veya almaya elverişli) olmadığı anlaşıldıktan sonra (da) muvafakata itibar edilmez. Şimdi (gerçekte) bunun aslı/esası şudur ki –aşağıda beyan olunduğu-

lan kitaplardan bir kısmı ise bu sahanın piri sayılan İbnü'l-Cezerî'ye aittir ki kendisinin hayatı ve –bu 64'e dâhil olan ve olmayan- bütün eserlerinin isimlerini öğrenmek için bkz. *ay.e.*, ۳۷ ve *Türkçesi*, 1-7. Ayrıca bu literatürün ne vakit ve nasıl oluştuğu ile neleri kapsadığı hk. bilgi edinmek için de son zamanlarda yapılan şu çalışmaya bkz. Mehmet Adıgüzel, “Kıraat İlminde Tarık-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Te'lif Edilen Eserler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, Erzurum 2001, s. 233-257.

³⁴ İlk kez Ebûbekr İbn Mücahid (ö. 324/936)'in *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kırâât* adlı eseriyle Kıraat terminolojisine giren ve mütevatir diye nitelenen Yedi Kıraat imamının kimler olduğu hk. ileride bilgi verilecektir.

³⁵ İlk defa *en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-Aşr* isimli kitabıyla İbnü'l-Cezerî tarafından Kırâât-i Seb'a'ya ilave edilerek gündeme getirilen ve meşhur diye anılan On Kıraat imamından –yedinin dışında kalan ve yukarıda adı geçen ikisiyle birlikte- üç tanesinin hangileri olduğu hk. ileride bilgi verilecektir.

³⁶ Buradan anlaşılıyor ki müellif, yedi ve on ayırmaksızın *Kırâât-i Aşere*'nin tümüne birden Mütevatir yakıştırmasını yapıyor (ki –yukarıda belirtildiği üzere- muhtemelen Hadis Usûlü'nde Mütevatir tabirinin, Sahîh teriminin şümülüne girmesi sebebiyle bu hükmü vermiş olabilir). Oysa ilk yediye mütevatir, sonraki üçe ise meşhur denilmektedir ki bunların bir tarihî arka planı vardır. Nitekim bunlardan birincisi (7'si) –söylendiği gibi- İbn Mücahid'in kitabıyla, ikincisi (diğer 3'ü) ise Cezerî'nin eseriyle kavram dünyamıza girmiştir.

vech/tarz üzere Peygamberimiz (ass), (farklı dilleri konuşan) her kesime gönderilmiş bulunduğu bir ayet-i kerime nazil olduğunda meselâ; (o) mecliste bulunan ashâb-ı kiramdan [مُوسَى] ve [عِيسَى] kelimesini *feth(a)* ile okunan lügat sahibine *feth(a)* ile talim edip böyle (yani üstün harekeli olarak ve yukarıya doğru çekerek) okuyun (diye) emir buyurdular. *Beyne beyne*³⁷ lügati olana (lehçesi ile okuyana da) **[155b/4b]** beyne beyne ile öğrettiler. Lügati *imâle*³⁸ olana (şivesi ile okuyana ise) imâle ile bellettiler. Benzer şekilde bazı lügat (sahipleri, yani o dilleri konuşanlar), hemzeleri *tahkîk*³⁹ (ile telaffuz) edemeyip *teshîl*⁴⁰ tabir edilen eda ile okudular. Onlara o lügat (okuyuş sitali) ile talim buyurdular. Meselâ; [عَلَّمَهُمْ] gibi cem(i)' mîm'leri, lügati *sıla*⁴¹ olana sıla ile ve *iskân*⁴² olana (da) iskân ile talim buyurdular. (Cenâb-ı Hak Sübhânehû ve Teâlâ'nın izni ile Ashâb-ı Kirâm'ın her biri böylece lisanen/şifahen ahz ettiler. Herkes aldığı/kaptığı gibi tilavete meşgul oldu (yoğunlaştı)lar. (Böylece) ahz ettiklerini, (buldukları) levhalara, hurma yapraklarına ve derilere yazdılar. Ama Rasul (ass), ayet nazil oldukça vahiy kâtibi olan değerli zatlara Cibrîl (as)'in Levh-i Mahfûz'dan ahz ettiği (alıp kendisine getirerek öğrettiği) res(i)m (hat) ile resmettirirler/yazdırırlar idi. Sair Ashâb-ı Kirâm'ın levha(ya, yani çeşitli yazı malzemelerine) yazdıklarının kimisi (o hattın) lügati üzere (olduğu için) o resme muvafık, kimisi (de başka lehçeye göre yazdığı için) muhalif (birbirini tutmuyor) idi. Fakat her sene Ramazân-ı Şerîf'te, bir Ramazan'dan öbür Ramazan'a gelinceye dek nazil olan ayet-i kerimeyi Rasûl (ass), Cibrîl (as)'e arz ederdi⁴³. Eğer nesh olmuş (lafzı veya hükmü yürürlükten kaldırılarak iptal edilmiş olan ayet-ler-

³⁷ Beyne'nin tarifi ve uygulama şeklinin açıklaması için bkz. Temel, *age*, s. 41.

³⁸ *İmâle* için bkz. *ay.e.*, s. 73-74.

³⁹ *Tahkîk* için bkz. *ay.e.*, s. 126-127.

⁴⁰ *Teshîl* için bkz. *ay.e.*, s. 133-134.

⁴¹ *Sıla* için bkz. *ay.e.*, s. 121.

⁴² *İskân* için bkz. *ay.e.*, s. 76.

⁴³ Kur'an Tarihi'nde veya Kur'an'ın nüzul sürecinde çok önemli bir yer tutan *Arz etmek* –günümüz Türkçesi'nde de kullanıldığı üzere- takdim etmek, sunmak, okumak, dinletmek, önüne koymak, ortaya dökmek, değerlendirmek gibi manaları içermektedir. Burada tarihsel olarak kast edilen şey ise –erbabı tarafından gayet iyi bilinen- *Arza* veya *Mukâbele* hadisesi denen uygulamadır ki Resulüallah'la Cebrail'in, Kur'an vahiyini Ramazan aylarında karşılıklı olarak birbirlerine okuması ve dinleşmesinden ibarettir. Bu vak'anın serencamı hk. nakledilen bir kısım rivayetler için bkz. Buhârî, *Sahîh*, 66. Kitap/7. Bab, buradaki bütün hadisler.

)⁴⁴ var ise (onlar) nesh olur/silindir idi. Ancak evvel talim eden (onu daha önce öğrenmiş olan) ashapta (söz konusu ayet-ler- öylece) kalırdı. (Dolayısıyla) o ashap, o nesihten (yok edi-li-şten) heberdar olmazdı. (Allah Rasûlü) Ahirete teşrif **[156a/5a]** buyuracakları sene (11/632)nin Ramazanında (Cebrail'e Kur'an'ı) iki kere arz ettiler ki buna *Arza-i ahîre* (*Son sunum*) derler. (Neredeyse) tüm ashap bu arzaya (birbirine okuma ve dinleme oturumuna ilgi göstererek) iştirak ettiler. Evvel olan talimde (bundan önce gerçekleşen öğretimde) şüphe bulunduğundan (onlara, yani eskiden kaydedilenlere) itibar etmediler. O Ramazan'dan Rebû'l-evvel'e varıncaya dek nice sahabe dahi (Kur'an metninin bu son şeklini) ahz ettiler. (Onlardan) kimisi mecliste (vahyin geldiği ortamda) çok bulunur, kimisi (de) az bulunurdu. (Daha) evvel vahiy kâtiplerine resmettirdikleri (yazdırdıkları) Mushaf'ta, son arzadan önce (var) olan kayıtlar baki (aynen yerinde) kaldı. Gerçi Ashâb-ı Kirâm'ın ekseri(si) Kur'an'a hafızlar (Kur'an'ı ezberlemişler) idi. Lâkin ahz (bizzat ilk elden almak, yani ilk ağızdan öğrenmek sureti) ile hafız olanlar (oldukça) az idi ki onlar Hz. Osman (ö. 35/655), Ali (ö. 40/660), İbn-i Mes'ûd (ö. 32/652), Übeyy bin Ka'b (ö. 19/640) ve Zeyd bin Sâbit (ö. 45/665) (ra) gibilerdir. Bunlar Kur'an'ı bütün vecihleriyle (ve) ekserisini müşâfaheten ahz etmiş (çoğunu bizzat ağızdan ağıza alıp öğrenmiş)lerdi. Bâkileri (geri kalanları ise) birbir(ler)inden ahz/elde ettiler. (Nitekim bir) Hadis'te (şöyle) vaki olmuştur/geçmiştir: “*İstek-rau'l-Kur'âne min erbeatin min Abdillahi'bn-i Mes'ûdin ve Sâlimin mevlâ Ebî Huzeyfete ve Übeyyi'bn-i Ka'bin ve Muâzi'bn-i Cebelin.*” Yani; “*Kur'ân-ı Azîm'i* (Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim, Übeyy b. Ka'b ve Muaz b. Cebel'den ibaret) *bu dört zevattan/şahıstan talim eyleyin/öğrenin*” şeklinde emir buyurdular⁴⁵.

C- Ebûbekir devrinde Kur'an'ın cem'i

Sonra Ebû Bekr es-Siddîk(ın) (ra) hilâfeti (dönemi)nde (11-13/632-634) Yemâme'de peygamberlik davasını (güden, iddia) eden Müseylimetü'l-kezzâb (ki asıl ismi Mesleme b. Hâbil, ö. 12/633) tuğyan/isyân edip ve ashapın kurrâsını (sahabenin Kur'an hafızı olanlarını

⁴⁴ *Kur'ân-ı Kerîm'in 2/Bakara, 106; 16/Nahl, 101 ve 87/A'lâ, 6-7.* ayetlerinde doğrudan veya dolaylı olarak işaret edilen Nesh olgusunun mahiyeti, bunu kabul edip etmeyenler ve her iki tarafın gerekçeleri hk. geniş bilgi için bkz. Talip Özdeş, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Ankara 2005.

⁴⁵ Buhârî, *Sahîh*, 62. Kitap/26-27. Bab, İlk hadisler.

veya güzel Kur'an okuyanlarını) şehit **[156b/5b]** ettiğinden Hz. Ömer, Hz. (Ebû Bekr es-)Sıddîk'a gelip; “*Ey Ebûbekr, ashaptan çok kimse şehit oldu. Bu levhalarda vahiy kâtiplerinin Allah Rasulü'nün emri ile yazdıkları Kur'an metinlerini bir yere cem edelim (bir yerde toplayalım). Zira korkarım ki bu kayıtlar zayi/kayıp olur*” dediğinde Hz. (Ebû Bekr es-)Sıddîk buyurdular ki; “*Ben Rasul-i Ekrem'in (tevessül) etmediği (başvurmadığı bir) işi işlemem/yapmam.*” Sonra Hz. Ömer'in gördüğünü kendileri de görüp bu emre/işe razı oldular ve vahiy kâtiplerinden Zeyd bin Sâbit (ra)'e bu emri/vazifeyi havale edip o levhalarda/varaklarda ve vahiy kâtiplerinin yazdıklarında/nüshalarında (var) olan(lar)ı bir yere cem' edip/toplayıp bir Mushaf tertip ettiler/oluşturdular. Lâkin bu Mushaf'ta Son Arza'dan evvel olan ve sonra olan(lar tamamen) cem' olmuş/toplanmış idi. Şimdi zihne (insanın aklına şöyle) bir vehim (şüphe/sual) gelmesin: Olabilir ki yukarıda zikredilen (ve) şehit olan ashâb-ı kiramin sadırlarında/akıllarında, hayatta bulunan ashabin sadrında/hafızasında olmayan bazı ayetler kalmış ve onlar ile (yitip) gitmiş olsun⁴⁶. Bu vehmi (kuşkuyu/soruyu) şu cevap ile def ederiz (ortadan kaldırırız): Kur'ân-ı Azîm'in bir harfi zayi/yok ve tebdil ve tağyir olmamıştır (değiş-tiril-memiştir). Zira Hakk Sübhânehû ve Teâlâ [*إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ*] buyurdu. Yani; “*Bu Kur'an'ı şânu yüce olan Biz tenzil **[157a/6a]** eyledik/indirdik ve (yine) şânu yüce olan Biz bunu hıfz ederiz/koruruz.*”⁴⁷ Bir başka rivayette⁴⁸ [*لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ*] buyurdu. Yani, “*Habîbim sen Kur'ân-ı Kerîm'i Cebrail'den ahz eder/alırken hıfz edemem (ezberleyemem ve aklımda tutamam) diyerek korku(ya kapılı)p (sakın) acele etme (hızlı/çabuk okumaya çalışma)! Zira bu Kur'an'ın cem'i (senin hafızanda/zihninde toplanması) Bizim üzerimize (düşen bir görev)dir (yani o iş Bize aittir).*”⁴⁹ Zira sair semavî kitapları Hak Teâlâ,

⁴⁶ Zira şurası muhakkak ki ölen kişi, âlim bir zatsa bilgisiyle göçüp gidiyor; kimsenin, ilmini bir başkasına miras bıraktığı vaki olmadığı gibi bu, insan tabiatına uygun bir durum da değildir. Bu yüzdendir ki çok haklı olarak; “*Mevtû'l-âlimi kemevti'l-âlemi=Âlimin ölümü âlemin ölümü gibidir*” denilmiştir.

⁴⁷ 15/Hıcr, 9.

⁴⁸ Yazar burada garip biçimde çok yanlış bir ifade kullanmış. Çünkü şimdi gündeme getireceği pasaj, hadis veya haber değil ayettir.

⁴⁹ Müellif 75/Kiyame, 17. ayetin metnini yazmış ama hemen devamında tercümesini verdiği yerler, aslında 16. ayeti de kapsamaktadır. Bundan dolayı biz onu da kaydettik. Bir sonraki (18.) ayet ise konuyu tamamladığı için onu da buraya almak isabetli olur diye düşündük: [*فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْتَعِزْ بِلِلَّهِ*]=[*Biz onu sana okuduğumuzda sen (sadece) onun okunuşuna uy (gerisini asla merak etme, o tarafını Biz'e bırak)!]*

hafızları ve ulemâsı (âlimleri)⁵⁰ eline toplu hâlde (hazır yazılı vaziyette) vermiştir⁵¹. O cihetten/bakımdan onlar tahrif (bozma), tağyir (değiş-tirme), zam (ekleme) ve ihraç (çıkarma işlemine teşebbüs) ettiler. Lâkin (Allah Teâlâ;) “*Kur’ân-ı Azîm’i bizatihi kendi(m) hâfızım (koruyucusuyum)*”⁵² diye buyurup –haşa ki- bir harfî bir kimsenin re’yi (kendi başına buyruk görüşü) ile (değiş-tiril-miş) yahut yok olmuş olsun. Eğer (şöyle) dersin/sorarsan ki çünkü (gerçek zaten) öyledir: “Niçin Hz. Ömer, Hz. (Ebûbekr es-)Sıddîk’a; ‘*Ben, bu Kur’an’ın zayi olmasından korkarım*’ dedi?” (Buna verilecek) cevap şudur: “*Onun endişe ettiği (şey), resminin (yazılı suretinin) yitip gitmesi idi, yoksa sudurlarda/hafızalarda mahfuz olanın (koruma altında bulunanın) kaybolması değildi.*” Zira tilâveti (okunması) saâdet vaktinde (Hz. Peygamber zamanında) meşhur, mütevatir ve namazda okunur (idi). (Ayrıca) ashâb-ı kirâmın ciddî gayretleri ve bu işe aşırı derecede ihtimam/özen göstermeleri ile benzer şekilde tâbiîn (onları takip eden nesil) ve tebe-i tâbiîn (daha sonraki kuşak) da bu asra gelinceye dek ve böylece kıyamet gününe kadar Kur’an’ın tamamını ezberleyen kuvvetli, yani işin ehli hafızlar –Yüce Allah onları yardımsız bırakmasın ve daima başarıya ulaştırsın- eksik olmazlar. Şimdi Ebû Bekr es-Sıddîk (ra) ahirete teşrif buyurduğunda (ö. 13/634) o cem’ ettikleri (tüm parçalarını bir araya getirip derledikleri ve iki kapak arasında topladıkları söz konusu) *Mushaf*, Ömer (ra)’e intikal edip o da vefat ettiklerinde (ö. 23/644) **[157b/6b]** ezvâc-ı mutahharâtan (Peygamberimizin pâk/temiz eşlerinden olan) kerîmeleri (kıymetli kızları) Hafsa (ra, ö. 41/661) o *Mushaf*’ı muhafaza edip halifelik işi (devlet başkanlığı görevi) bir kişiye karar edinceye/kılıncaya dek (onu hiç) kimseye vermedi.

⁵⁰ Bu ifade de hatalı. Çünkü Allah vahyi, –ister toplu hâlde isterse parça parça olsun- insanlar içinden seçtiği peygamberlerine bildirir. Bunların dışındaki insanlara ise vahiy, o peygamberler vasıtasıyla iletilir. O nedenle burada “Rasûllerine...” veya “Nebîleri aracılığıyla...” denilseydi daha doğru olurdu.

⁵¹ Meselâ; Kur’an’da temas edilen kıssalardan biri Hz. Musa’ya aittir ki ondan bahsederken Tevrat levhalarını almak için Rabbi ile Tûr-i Sinâ’da buluşmaya gitti ve önce 30 gün olarak tasarlanan randevu, 10 gün daha artırılarak 40 güne çıkarılmıştır. İşte bu vuslat ve mülakat neticesinde Tevrat tomar tomar levhalar hâlinde ve toptan ilgili peygambere takdim edilmiş o da bu mukaddes emanetle kavmine dönmüştür. (7/*A’râf*, 142-147; benzer iki pasaj için de bkz. 2/*Bakara*, 47-61 ve 28/*Kasas*, 29-42.)

⁵² Burada, yukarıda geçen ve orijinal Arapça metni ile Türkçe meali verilen 15/*Hıcr*, 9. ayetine telmih vardır.

D- Osman devrinde Kur'an'ın cem'i

Sonra Hz. Osman (ra) ('ın halifeliği) döneminde (23-35/644-656) herkes kendi kıraati (okuyuş tarzı) ile tilâvet edip, “Benim kıraatim senin kıraatinden ahsen (daha güzel)dir” diyerek birbirlerine nizâ'a (birbirleriyle tartışmaya hatta bazen çatışmaya) başladıklarında⁵³ Huzeyfe (bin el-Yemân, ra, ö. 36/656), Hz. Osman'a gelip; “*Yâ Osman, bu Kur'an'ı bir yere cem' eyle (topla). (Yoksa kimileri) Yahudiler ve Hristiyanların ihtilafı (görüş ayrılığı) gibi (Müslüman) insanlar (arasında) ihtilaf (anlaşmazlık) zuhur ediyor (çıkarıyor)lar, ilk mukabelelerde şüpheli olan vecihleri tilâvet ediyorlar. Bunlara (derli toplu) Mushaf'lar tertip edip (düzenleyip) bir yere cem' eyle (istif et) ki o Mushaf'lardan başka olan (yani onların dışında kalan)lar(ın) tilâveti men olunsun (yasaklansın/engellensin)*” dediğinde bütün ashâb-ı kirâm bu re'yi/fikri ahsen (çok hoş) görüp –(ki) o vakitte/zaman elli bin nefer (er kişi) ashop mevcut idi- cümlesi/hepsi bu re'yi/düşünceyi müstehsen (doğru ve yerinde) bulup kimse muhalefet etmedi. Çünkü bu emre mübaşeret buyurdıklarında (eşlik ederek yakınlık duyup katıldıklarında) Hz. Hafsa (ra)'ya haber gönderip Sıddîk-i Ekber (doğruların ve Hz. Muhammed'e bağlıların pîri anlamında en büyük dürüst insan ve önde gelen samimi adam sayılan Hz. Ebû Bekr)'in cem' ettiği (derlediği) Mushaf'ı getirdiler ve yalnız Kureyş lügatini iç(ler)inden (diğer lehçeler arasından) ihtiyar edip (seçip benimseyerek) öteki şîveleri ihraç edip (çıkararıp atarak) ve Zeyd bin Sâbit, Kureyş'ten Abdullah bin ez-Zübeyr (bin el-Avvâm, ö. 73/692), Saîd bin el-Âs (ö. 59/679), Abdurrahman bin el-Hâris bin el-Hişâm (ö. 43/663-664) ve Übeyy bin Ka'b (ra) Hazretlerini bir yere cem' edip (bir araya getirip) onlara emr ettiğim (söylediğim, yani şunu dedim:) “Kur'an-ı Kerîm'i, **[158a/7a]** birkaç değişik Mushaf'ta cem' edeler (toplasınlar/birleştirsinler).” Kureyş nefesine (kabilesine mensup olan kişiye, yani Abdullah b. Zübeyr'e de) emir buyurdular ki: “*Eğer siz, Zeyd bin Sâbit ile bir resimde/implâda ihtilaf ederseniz (fikir ayrılığına düşerseniz) Kureyş'e muvafık kitabet edin (lehçesine uygun olanı yazın) ve onların beyanına itibar edin. Zira çok*

⁵³ İslâm Tarihi kaynaklarından edindiğimiz bilgiye göre bu olay, 30/650 tarihinde vuku bulan Azerbaycan-Ermenistan fetihleri sırasında Iraklı ve Şamlı Müslüman askerler arasında cereyan etmiştir.

kere (ağırıklı olarak) Kur'ân-ı Azîm onların lügati üzere nazil olmuştur.” Hatta [تَابُوت] kelimesi⁵⁴nin lağvi (okunuşuna ilişkin tereddüt başgösterdiği)nde (orada var) olan *tâ'*(nın yazılışın)da anlaşmazlığa düştüler. Zeyd bin Sâbit dedi ki; “*Tâ-i merbuta (kapalı tâ) ile resm olunur.*” Diğerleri dedi ki: “*Tâ-i tavîl (uzun tâ) ile yazılır.*” Hz. Osman'a müracaat ettiklerinde; “*Tâ-i tavîl (açık tâ) ile kaydedin. Zira Kur'ân-ı Kerîm evvela Kureyş (ağzı) ile nazil oldu (ilkönce Kureyş diliyle inmeye başladı ama daha) sonra başka lügat (lehçe ve şîveler) ile kıraate ruhsat verildi. Kureyş lüğatinde ise Tâbût kelimesi tâ-i tavîle (uzun ve açık tâ ile)dir*” diye (emir) buyurdular. (Bu arada, yani çalışma sırasında) üç kelimedede şüphe ettiler: Biri [لَمْ يَتَسَنَّهٗ]⁵⁵ sonunda *hâ'* ile mi resmolunur yoksa *hâ'*sız mı? (yazılır diye). Bir (diğer)i [لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ]⁵⁶ şeklinde iki *lâm* ile midir yoksa bir *lâm* ile midir? (Her iki hâlde de mana değişmiyor.) (Son) bir (tanesi)i de [فَامَّهْلِ الْكَافِرِينَ]⁵⁷ *Fâ*, *mîm*'e muttasıl/yapışık mıdır, yoksa *fâ* ile *mîm* arasında(ki) *elif* (daha doğrusu *hemze*) ile [فَامَّهْلِ الْكَافِرِينَ] midir? Bu üç kelimeyi Übeyy bin Ka'b'a havale ettiler. O da; “*Lem yetesenneh*” kelimesine *hâ* yazıp, “*Li'l-halkillâhi*” kelimesinin *lâm*'ını ve “*Fe-emhili'l-kâfirîne*” kelimesinin (de) *elif*'ini/*hemze*'sini silip atarak geri gönderdiler. (Bu durumda onlar,) ona itibar [158b/7b] ettiler. Bir ayet-i kerime resmedecek olduklarında meselâ ashaptan biri; “Ben (bu) ayeti şu şekilde ahz ettim” dediğinde ona (şöyle) sual ederlerdi ki: “Sen bu alım işini arza-i ahîre (son mukabele)den sonra mı (elde) ettin, evvel mi (elde) ettin?” Şayet; “Önce temin ettim” derse (ve bu da) sonra öğrenenlerin okuyuşuna muvafık ise onu resmederlerdi ve eğer aykırı ise onu kaydetmezlerdi ki bazı Şâz kıraatler ile Meşhûre (kıraat)ler bunlar (kapsamında)dır. Eğer son arzadan/sunumdan sonra aldıysa (ve) eğer o ashabın elde ettiğine uygun iki kimsenin ahzini bulurlarsa onu yazarlardı, bulamazlar ise onu yazmazlardı. Hatta *Tevbe Sûresi*'nin sonu⁵⁸, aralarında tilâveti meşhur iken (bunu) öğreneni bul(a)madılar; ancak bir adamda buldular ki o şahsın ismi Huzeyme (bin Sabit, ö. 37/657) idi. Bir meselede Rasulüllah (ass) o zatı iki adil şahit makamına/yerine koyduğundan o

⁵⁴ Ayet-i Kerîme'de bu lafız, *Elif-Lâm* ekiyle marife [التَّابُوتُ] olarak geçmektedir: 2/Bakara, 248.

⁵⁵ 2/Bakara, 259.

⁵⁶ 30/Rûm, 30.

⁵⁷ 86/Târık, 17.

⁵⁸ Elimizde mevcut Mushafların tertibine göre 9. surenin 128-129. ayetleri.

kişiden (ayrıca bir) tanık istemeyip o ayet-i kerimeyi *Tevbe Sûresi*'nin âhirine kitabet etti (yerleştirdi)ler.⁵⁹ Şayet bir şerefli kelimedede ihtilaf olsa (ve) eğer zihni karıştıran bir şeyin (veya akla gelen o alternatifin) telifi mümkün ise iki kıraate uygun (biçimde) kaydettiler. Meselâ, [أَفَّ]⁶⁰ kelimesi gibi ki kimisi cer/esre ve tenvîn (çift hareke) ile [أَفَّ] (şeklinde) almış ve kimisi (de) feth(a)/üstün ile [أَفَّ] (olarak) elde [159a/8a] etmiş ve kimisi (ise) yalnız kesre (tek esre hareke) ile [أَفَّ] (biçiminde) öğrenmiş. Bu ahzleri/talimleri birleştirip harekesiz üç kıraate muvafık resmettiler. (Bir başka örnek,) [كَلِمَاتٌ] yüce lafzına (yöneliktir ki)⁶¹ bazısı (bunu elifsiz şekilde) [كَلِمَةٌ] diye müfred/tekil (olarak) ahz etmiş, bazısı (da) [كَلِمَاتٌ] (biçiminde) cemi' sığasıyla (çoğul kalıbıyla) almış. (Ancak son tahlilde) iki kıraate ihtimalli (olanak tanıyan) res(i)m (hat ki) elifsiz tâ-i tavîl (uzun ve açık tâ) ile kaydettiler [كَلِمَتٌ]. (Öte yandan) eğer *sîn* ile *sâd* arasında muhtelif (bir karışıklık var) ise meselâ; [صِرَاطٌ]⁶², [سِرَاطٌ] ve [مُصَيِّرُونَ]⁶³ gibi. Onları *sâd* ile resmettiler. Zira (bu hususta) Arap (lügati) kaidesi şudur: *Sâd* ile

⁵⁹ Kur'an'ın Hz. Peygamber'den sonraki toplanması ve çoğaltılması konularını bir bütünlük içerisinde ve "*Bâbu Cem'i'l-Kur'an*" başlığı altında uzunca bir rivayetle nakleden Buhârî'de verilen bilgiye göre başkalarında bulunmayan ancak sadece –yukarıda zikri geçen- bir sahabide bulunan pasaj, *Tevbe Suresi*'nde değil 33/*Ahzâb Suresi*'nde yer alan ve [مِنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...] diye başlayan 23. ayettir. (Buhârî, *Sahih*, 66. Kitap/3. Bab, buradaki tek hadis.) Fakat bunu izleyen "*Kâtibü'n-Nebiyi (sas)*" babında ise bu sefer hemen hemen aynı hikâye bağlamında ve yalnızca mezkur kişide bulunan pasajın, yukarıda sözü edilen iki ayet olduğu belirtilmektedir. (Buhârî, *Sahih*, 66. Kitap/4. Bab, Hd. no: 1.) *Not*: Tek bir konuda böylesi iki farklı rivayetin nasıl olabileceği hususunu okuyucularımızın yüksek iz'an ve irfanına havale ediyorum.

⁶⁰ 17/*İsrâ*, 23, 21/*Enbiyâ*, 67 ve 46/*Ahkâf*, 17'de geçmektedir ki anlamı bıkkınlık ifadesi olan "öf"tür.

⁶¹ "Kelime" sözcüğünün çoğulu olan bu lafzın Kur'an'da birkaç örneği vardır. Bunlar için bkz. 2/*Bakara*, 37; 18/*Kehf*, 109; 31/*Lokman*, 27.

⁶² *Yol/güzergâh* anlamında kullanılan bu tabir, Kur'an'da oldukça fazla sayıda bulunmaktadır. Örneğin, 1/*Fâtiha*, 6-7; 4/*Nisâ*, 175; 5/*Mâide*, 16; 23/*Mü'minûn*, 73; 42/*Şûrâ*, 52-53.

⁶³ *Hâkim*, *baskın ve etkin olanlar* manasında ve *elif-lâm*'lı olarak [الْمُصَيِّرُونَ] 52/*Tûr*, 37'de; ayrıca bunun "egemen ve zorba" anlamındaki tekil kipi ise 88/*Gâşiye*, 22'de yer almaktadır.

kitâbet olunan (kelime) *sîn* ile okunur, lâkin *sîn* ile kitâbet olunan (lafız) *sâd* ile okunmaz⁶⁴. Eğer (bir ifadenin) yazıda birleştirilmesi mümkün olmaz ise meselâ; [قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ]⁶⁵ ile [وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ]⁶⁶ gibi ki (bunu) bazı(1) *vav* ile ahz etmişler, bazı(1) da *vav*'sız öğrenmişler(dir). Bir Mushaf'ta telifi mümkün olmadığına bazı Mushaf'a *vav* ile bazı Mushaf'a (ise) *vav*'sız kaydettiler. (Bu örneklerden başka bir de) *Kunut Duası* (var) ki *Hafz Suresi* diye (bilirler ve) okurlar idi⁶⁷. Lâkin (bunu) arza-i ahîre (son celse)den sonra ahz etmiş (olan kimse) bulunmayıp (bulunmadığı için ve) yalnız bir sahabe (buna) sahip olduğundan (dolay) o sureyi yazmadılar. Ve (nihayet son olarak) *Berâe Sûresi*'nde⁶⁸ *Besmele-i Şerîfe* (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ibaresini)⁶⁹ kaydetmeyip yerini boş (bıraktılar, yani *Besmele*'siz) resmettiler. Her sure nazil olduğunda Rasul-i Ekrem (ass) vahiy kâtibi [**159b/8b**] olan (zat)lara *Besmele-i Şerîfe*(yi) kitâbet ettirirler idi. (Bu sure) hayatının sonların(a rastlayan bir zaman)da nazil olup (dolayısıyla son inen surelerden biri olmanın yanı sıra) *Besmele*'yi yazdırmaya (dair) emir buyurdıkları malum olmayıp ve (herhangi bir) kimse(nin de bunu) aldığı bilinmediğinden *Besmele*'yi yazmayıp ihtiyaten (tedbirli davranarak) mahallini hâlî ko(y)dular (yerini boş bıraktılar). (Kaldı ki) bunun emsali cümlesi (benzerlerinin hepsi) Allah'ın muradına muvafıktır. (Buna dair) delilimiz icmâ'dır⁷⁰. (Cenâb-ı) Hak Sübhânehû ve Teâlâ (noksansız) sâdâlardan

⁶⁴ Bu doğrultudaki Arapça gramer kuralı için bkz. Ebû Mansûr el-Ezherî Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Me'ânî'l-Kirâât* (tahkik ve dirase: 'İzz Mustafa Derviş-'Avz b. Ahmed el-Kavzî), Beyrut 2010, s. 111. Ayrıca hem bununla karşılaştırmak hem de söz konusu dilbilgisi yapısına göre *sîn harfinin* Kur'ân-ı Kerim'de dört yerde/kelimede *sâd* olarak yazıldığına ve bunların nereler/neler olduğuna dair bilgi için de bkz. <https://vb.tafsir.net/tafsir12332/#.WMLCK9KLS1s>

⁶⁵ *Allah edindi dediler* karşılığında; 10/*Yûnus*, 68.

⁶⁶ *Ve ilâvesi/farkı ile aynı meâlde*; 2/*Bakara*, 116.

⁶⁷ Bizler tarafından *Kunut Duası* diye bilinen iki adet dua vardır ve bunlar, Hanefî mezhebi mensuplarınca Yatsı namazından sonra kılınan Vitir vacip namazının üçüncü rekatında okunmaktadır. Her iki duanın orijinal metinleri, bazı Hadis mecmualarının Vitr bölümlerinde hem *Kunut* hem de *Hafz* isimleriyle yer almaktadır.

⁶⁸ Elimizdeki Mushaf'ların tertibine göre 9. sırada bulunan ve daha çok bilinen ismiyle *Tevbe Suresi*'nin başında.

⁶⁹ Her surenin başında ve 27/*Neml*, 30'da yer alan ve "*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla*" anlamına gelen *Besmele* metni.

⁷⁰ İslâm Hukuk(u) Metodolojisi'nde İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği tesis etmeleri ve meydana gelen bu müşterek kanaat neticesinde bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer'î bir delil (hüküm istinbat yollarından biri) olması hasebiyle İslâm Fıkhi'nin Kur'an ve

münezzeh/uzak olan yüce Allah) Ashâb-ı Kirâm'ın ittifakları ner(e)de (ne yönde) ise muradı odur⁷¹. Zira: [وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ] ayet-i kerimesi⁷²; “*Lâ tectemi’u ümmetî ‘ale’d-dalâleti*”⁷³; “*Eshâbî ke’n-nücûmi (fe-bi-eyyihimu’ktedeytüm ihtedeytüm)*”⁷⁴; “*Aleyküm bi-sünnetî ve sünnetî’l-hulefâi’r-râşidîne*”⁷⁵ ve; “*Rufî’a ‘an ümmetî el-hatâü (veya el-hataü) ve’n-nisyânü*”⁷⁶ hadis-i şerifleri buna delildir. Onlara muhalefet (etmek, karşı çıkmak) bir türlü (–hangi gerekçeyle olursa olsun- hiçbir şekilde) caiz değildir. Onların yolundan başka yollar (tutmak) batıldır/geçersizdir. Gerek itikat ve gerek(se) amel (açısından) her ne kadar bazı madde/mesele(ler) aklımıza ters gelip yatmıyor ise ve dahi (olabilir ama dile getirilen bu nasslar ve daha başkaları) bu manayı teyit eder (niteliktedir). İmam (Ebû Abdillâh Mu-

Sünnet’ten sonra üçüncü kaynağı konumundaki *İcmâ*’ın nasıllığı ve niceliği hk. bilgi edinmek için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, c. 21, İstanbul 2000, s. 417-451.

⁷¹ Kanatımızca bu söz, inanç bakımından tehlike arz eden bir ifadedir. Nitekim hemen aşağıda yazarın bizzat kendisi de bunu fark etmiş olmalı ki bu noktaya tekrar parmak basmak zorunda kalmıştır.

⁷² Ayetin devamı ve meâli şöyledir: [رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا] = [*Mekke’den hicret/göç eden muhacirler ile onlara yardımcı ve destek-çi- olan Medine’nin yerlisi ensârdan İslâm’ı ilk kabul edenler ve onların peşinden gelen ve onlara iyilik ve güzellikle tabi olup uyanlar var ya işte Allah onlardan razı/hosnut olmuştur, onlar da Allah’tan razı/memnun olmuşlardır. Allah onlara içinde ebedî/sürekli kalcakları, altından (yani başından) ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. Büyük kurtuluş da budur zaten.*] (9/Tevbe, 100.)

⁷³ Anlamı: “*Ümmetim sapıklık ve sapkınlık üzerine birleşmez.*” Kaynağı: Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü’t-Tirmizî*, 34. Kitap/7. Bab, Hd. no: 2167; Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn-i Mâce*, 36. Kitap/8. Bab, Hd. no: 3950.

⁷⁴ Anlamı: “*Benim ashabım (kader arkadaşlarım) –gökteki- yıldızlar gibidir, öyleyse hangisini takip ederseniz (hagisine uyarmanız) hidâyete erersiniz (doğru yola ulaşırsınız).*” Kaynağı: Muhammed Yusuf el-Kandehlevî, *Hayâtü’s-Sahâbe*, c. I, Beyrut 1987, s. 29.

⁷⁵ Anlamı: “*Size benim sünnetime ve raşit halifelerimin (bilhassa idarecilikte doğru, dürüst ve âdil davranarak beni izleyeyen, böylelikle bana sadakatle bağlı kalanların) yoluna sınıksız sarılmanızı öneriyorum.*” Kaynağı: İmam Hafız Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, 34. Kitap/6. Bab, Hd. no: 4607.

⁷⁶ Anlamı: “*Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırıldı, yani onların yanılarak ve unutarak yaptıkları günahlar affedildi.*” Kaynağı: Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, c. IV, Haydarabad 1352, s. 139 ve c. VII, Haydarabad 1353, s. 581; el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, c. XI, Karaçi 1991, s. 74.

hammed b. İsmail el-) Buhârî'nin (194/810–256/870) rivayeti ki Abdullah bin Zübeyr (ra, şöyle) buyurdular: “Ben Hz. Osman (ra)’a dedim ki; ‘Yâ Osman, [وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ] diye başlayan ayet-i kerime⁷⁷sini başka (bir) ayet nesh etti (bu durumda o zaten yürürlükten) kaldırılmış olacak; (o nedenle onu) yazmasanız (daha iyi) olur [160a/9a] du.’ Bana cevap ver(erek de)di ki; ‘Ey karındaşımın/kardeşimin oğlu, ben Kur’ân-ı Kerîm’den bir şey(i) kendi re’yim ile değiştiremem.’⁷⁸” Bundan anlaşıldı ki bu kayıtlar ve terk olunan (tercih edilmeyip alınmayan) kıraat(in) cümlesi (okuyuşların hepsi) Rasûl (ass)’den ahz (öğrenilmek sureti) ile ve onun sünneti(nin bir gereği)dir. Onun sünneti ise Allahü Azîmü’ş-Şân’ın maksadıdır⁷⁹. Bu imlâ biçimleri ne keyfiyet ile (hangi şekilde) Levh-i Mahfûz’a (yazılmışsa aynen) böyle kitâbet olunmuştur.⁸⁰ Kur’ân-ı Kerîm’in şerefli manası ukalanın (akıllı –gibi geçinen-kimselerin) aklını i’câz edip (şaşırtarak aciz bırakıp) ve nazmı (yazılı metni) dahi belîğ kimselerin (edebiyat ve sanat erbabının) yazdıklarını i’câz edip (basite indirgeyerek zayıf düşürüp) ve yazı-lı-m şekilleri dahi hattatların (güzel yazı sanatçılarının) hattını i’câz etmiş (sönükleştirmiş)tir⁸¹. Kimi resmin (en eski Kur’an evrakından bazısının) sonradan veçhini/örneğini buldular, kimin(i de, yani bazı kadîm Mushaf vesikalarını da) bul(a)mayıp (insanlar) âciz oldu (çaresiz kaldı)lar. (Pek tabii ki) öyle olacak; bizlere lazım olan (gelen şey, bizim üstümüze düşen vazife), onlara ittibâ’ edip (harfiyen uyup) ancak ashâb-ı kiramın (yapıp) ettikleri (ortaya kodukları) imlâ (sitili) ile yazmak, onların tilavetleri gibi kıraat (okumak) ve onların verdikleri mana gibi anlam veririz/vermektir. Bir harfte (okuyuş tarzı hususunda birbirimize) muhalefet eder

⁷⁷ Başlangıç kısmı; “Sizden/içinizden ölenler var ya...” meâlinde olan, aynı surede iki pasaj vardır ki bunlardan biri 2/Bakara, 234; diğeri ise yine bu surenin 240. ayetidir. (Gösterilen yerlere bkz.)

⁷⁸ Bu olayın, sözü edilen hadis kaynağındaki anlatımı için bkz. Buhârî, *Sahih*, 65. Kitap/41. Bab, Hd. no: 1-2 ve 45. Bab’daki tek hadis.

⁷⁹ Burada; “Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana tabi olun/uyun...” (3/Âl-i İmrân, 31) ve; “Allah Rasûlü size ne veriyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan da sakının...” (59/Haşr, 7) ayet-i kerimelerine gönderme yapılmış gibi gözüküyor.

⁸⁰ Bu konu tartışmalıdır. Her şeyden evvel Kur’ân-ı Kerîm’in Levh-i Mahfûz’da ne hâlde bulunduğu hakkında kesin ve mutlak bilgi sahibi değiliz. Çünkü bu, gaybî ilimler cümlesindedir. Üstelik Kur’an’ın Hz. Muhammed’e nasıl, yani lafzan mı, manen mi ya da her ikisiyle birden mi vahyedilip edilmediği bile münakaşa mevzuudur.

⁸¹ Burada Kur’an’ın –muhtevasının yanı sıra- kendine has özellikleriyle hattının da mu’ciz oluşu, yani eşsizliği vurgulanmaktadır. Nitekim Kur’an, Arapça olmakla beraber onun imlâsı, bazı yönlerden Arap yazısından ayrıldığı içindir ki kendine özgü ve özgündür. Bunun örnekleri çoktur.

(birbirimizle anlaşılamaz) isek kıyamet gününde (buna) cevap (bulmay)a kadir olamayız (bunun hesabını vermeye güç yetiremeyiz). Bu mevzuyu uzatmaktan maksat şudur ki bazı zamane çocukları (yeni nesilden kimileri) Mushaf-ı Şerif kitâbet edip (Kur'an yazıp) Osman'a ait resimleri (Osman hattını)⁸² tahrif edip/bozup kendi kısa/yetersiz akıldan kaynaklanan cehâleti yüzünden; "*Mushaflar ancak okunduğu gibi yazılmalıdır*" [**160b/9b**] diye ilân ederek (bir iddia ileri sürerek) halkı yanıltıyor ve Sahâbe-i Kirâm izinde (adetâ) yol kesicilik yapıyor (yani geleneği bozuyor)⁸³. Fakat bu durum, bunun aslına (tealluk eden) bilgisizliğinden (liyâkatsizliğinden ileri) gelir. Zira bütün değerli büyük kıraat imamları, Resm-i Osmânî'den (Hz. Osman'ın telif ve teksir ettirdiği Mushafların hattından) başka (bir) kitâbete izin vermediler. Lâkin Nokta⁸⁴, Hareke⁸⁵, Aşr⁸⁶, Cüz⁸⁷ ve Hizb⁸⁸ yazmanın (sembollerini koymanın) cevazında ihtilaf ettiler. Maslahat icabı (yani pratikte birtakım kolaylıklar sağlamak için) bazıları (bunlara) ruhsat tanıdı. (Ancak) İmam Mâlik (bin Enes, 93/712–179/795) müsaade etmedi (ki zaten) böyle (de) olacak (olmalıdır). (Buna) ihtimam (göstermek) lazımdır. (Kaldı ki) her hafız olanlara (Kur'an'ı baştan sona tümünü ezberleyen herkese) İlm-i Resmî('yi) (Kur'an'a özgü imlâ bilgisini, yani hat sanatını) öğrenmek elzemdir (çok gereklidir). Hak Teâlâ cümlemizi ıslah

⁸² "*Hatt-ı veya Resm-i Osmanî*" deyiminin başlıca iki karşılığı vardır: Hz. Osman'ın direktifiyle çoğaltılan Kur'an'ların imlâ şekli ve kompozisyonu ile bu alanda ön plâna çıkan, kendinden sonraki Mushaf yazarlarına ilham kaynağı olan, "Kayışzâde" ve "Küçük" lâkaplarıyla tanınan ve anılan büyük hattat Hafız Osman (ö. 1894)'ın sonraki kuşaklarca örnek alınan Kur'an hattı.

⁸³ Merhum müellif, neredeyse bugünkü bilgisayar çıktıları Mushafları o günden görmüş gibi hayıflanıyor. Acaba bilgisayar teknolojisi marifetiyle üretilen, dahası "tevacuklu Kur'an" diye millete yutturulan uyduruk, piyasa malı ve sanki ticarî bir metâ hâline getirilen günümüz "Mushafımsı" baskıları görseydi, bu söylediklerine ilaveten ne derdi? diye merak etmekten kendimizi alamıyoruz!

⁸⁴ Arap alfabesinde yer alan, dolayısıyla Kur'an metnini oluşturan harfleri birbirinden ayırmak için bazılarının (alt-üst gibi) birtakım yerlerine konulan bir, iki ve üç noktalar.

⁸⁵ Arapça yazısının, dolayısıyla Kur'an metninin özellikle Arapların dışındaki unsurlar tarafından kolaylıkla okunmasını temin etmeye yönelik olarak harflerin üst ve altlarına konulan ve onların seslendirilmesine yarayan tek veya çift bazı işaretler.

⁸⁶ Kur'an surelerini genellikle orta uzunluktaki on ayeti içerecek tarzda pasajlara ayırma sistemi demek olan *Ta'sîr* hk. bkz. Muhammed Eroğlu, "Aşr-ı Şerif", *DİA*, c. 4, İstanbul 1991, s. 24.

⁸⁷ Kur'ân-ı Kerîm'i 20 sayfadan oluşan 30 eşit parçaya bölme sistemi.

⁸⁸ Her cüzü 5 sayfadan ibaret 4'e taksim etme işlemi.

eyleye (hepimizi düzeltsin). (Çünkü) çektiğimiz (bunca) belâlar ve musibetler bunun semeresi olduğunda kuşku yoktur⁸⁹. Evet, (ş)imdi Hz. Osman bu veçhile Mushafları tertip edip her bir beldeye (o zaman için Müslümanlar açısından önemli görülen yerleşim birimlerine) bir(er) Mushaf gönderdi⁹⁰ ve sair levhaları ve resimleri (Kur'an'a ait diğer yazılı malzemeleri, yani geri kalan Kur'an sayfalarını) cem' edip (bir yere toplayıp) ihrâk (yakmak suretiyle imha) ettirdi. Hz. Hafsa'dan alınan Mushaf, yine kendi(si)ne iade edilip (daha) sonra vefatlarında Mervân (bin el-Hakem, 24/623–65/685) Medîne'de vali bulunmakla (42/662–49/669 ve 674–677) Hz. Hafsa terekesinden (geride bıraktığı eşyası arasından) kabz edip (alı koyup) yaktıracağına (dair) yaygın bir kanaat meydana gelmiş olup kıraat olunması için (okunması diye) bu Mushafların adedinde (sayısı hakkında) ihtilaf olundu (fikir ayrılığı baş gösterdi). Ama dördü müttefekun aleyhtir (dört tanesi üzerinde görüş birliği vardır) ki (bunlardan) birisini Kûfe'ye, birisini Şam'a, birisini Basra'ya, [161a/10a] birisini dahi tümüne müracaat kaynağı olsun (ve lüzûmu hâlinde ona başvurulup uyulması) için kendisi Medîne-i Münnevver'e de bıraktı. Bu Mushaf'a "*İmam Mushaf*" (*Ana/Önder Mushaf*) derler. Sonra (*Mushaf-ı İmam* biçimindeki izafet terkibi, yani iki kelimededen ibaret bir ifade olan bu kavramın) mudaf (ı, yani ilk lafzı konumundaki *Mushaf*) hazf olunup (terk edilip kullanılmayarak) Kur'an müstensihleri veya hattatları indinde (sadece ikinci, yani mudafun ileyh durumundaki sözcük olan) *İmam* diye/şeklinde şöhret buldu. Bazılar(ı) derler ki bir Mushaf da Mekke-i Mükerrerme'ye, bir Mushaf Yemen vilayetine ve (son) bir Mushaf (ise) Bahreyn iline göndermiştir. Buna göre Mushaflar(ın sayısı) yedi olur ama Yemen ile Bahreyn'e giden iki Mushaf (yeterince) üne kavuşmamıştır⁹¹; (oysa) diğerleri meşhurdur ve bu yörelerde bulunan Kurrâ-i Kirâm (Kur'an okuma hususunda uzman ve muhtemelen çoğu hafız olan değerli kimseler) o (söz konusu) Mushaf'ta olan res(i)m (imlâ biçimi) üzere Ashâb-ı Kirâm'dan ahz ettiler. Her muhitte evvel(â) kıraat (ilkönce Kur'an'ın okunuş tarzı)

⁸⁹ Başımıza gelen birtakım felaketlerin böylesi bir nedene bağlanması ne derece doğru bir yaklaşımdır? Bu, herhâlde tilâvet ve kitâbeti ile bir bütün olarak Kur'an'a karşı duyulan derin saygı ve gösterilen hassâsiyetin bir eseri olsa gerektir.

⁹⁰ Çoğaltılan Mushafların sayısı ile gönderilen merkezlerin nereler ve bunlarla birlikte görevlendirilen Kur'an muallimleri hk. hemen aşağıda açıklama yapılacaktır.

⁹¹ Buralara da –söylendiği gibi– Mushaf gönderildiği rivayet edilmiştir ancak yine –belirtildiği üzere– bu yöndeki nakiller rağbet ve itibar görmemiş; dolayısıyla şöhret bulmayarak zayıf kalmıştır. Sonuç itibarıyla metnin devamında dile getirilen beş beldeye gönderilen Mushaflar üzerinde neredeyse bir ittifak sağlanmıştır.

yayıldı⁹². Şimdi bu zikrolunan kıraatler, kabul gördükten ve okunmasına izin verildikten sonra Ashâb-ı Kirâm'dan her biri aldıklarını halka öğrettiler. Çoğunlukla bu talim edenler; Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Übeyy bin Ka'b, Zeyd bin Sâbit, (Abdullah) İbn Abbâs (ö. 68/687), Sâlim ki Mevlâ Ebî Huzeyfe (ö. 12/633 ve) bunlar (gibi zatlar)dan ahz ettiler⁹³. Mushafların tertibinden (derlenmesinden ve çoğaltılmasından) önce alınanlar ki çoğu bu Mushafların resmine (yazı sitiline) aykırıdır; onlara *Şâzz Kıraatler* derler. Lâkin bazı tefsir (vecihlerin/alternatiflerin) **[161b/10b]** de yardımı olduğunda(n) onları da ahz ettiler (ve koruma yoluna gittiler)⁹⁴. Ancak rivayetine müsaade edilip insanlar arasında açıkça yüksek sesle üst düzey veya belli seviyedeki ilim-irfan meclislerinde ve namazda tilâvetine ruhsat verilmedi⁹⁵. Ama Mushaflara uygun bulunan Ashâb-ı Kirâm'ın okuyuşuna izin verip hatırı sayılır toplantılarda kıraat ettiklerini alıp öğrendiler. Bu(nları) ahz eden (talebe)ler ki kimisi Medîne'de, kimisi Mekke'de, kimisi Basra'da, (kimisi de) Kûfe'de ve Şam'da, o vilayetlere hicret eden ashaptan yahut kendileri o muhitlere gidip herkes bir ya (da) iki türlü ya(hut daha) fazla vecihleri (bizzat kendi) ağızlarından (müşafehe usulüyle) alıp zapt (yazıyla kayıt ve muhafaza) ettiler. (Ardından) bölgelerinde olan/bulunan Mushafların resmine/hattına tatbik ettiler. Bu (uyarlama) yöntem(i) ile her asırda bir beldede/ülkede bir ya (da) iki imam bulunurdu. O (sebeple) o beldede/merkezde okunan kıraati o imama isnat ettiler. Bu yolla Ashap devrinde (622-702) (şuyû' bulan bazı okuyuşlara), meselâ; "*Hazret-i Ali Kıraati*" ve "*İbn-i Abbas Kıraati*" derlerdi. Sahabeden sonra Medîne'de Ebû Ca'fer (Yezîd b. Ka'kâ' el-Kârî, ö. 130/747-8) imam oldu; "*Ebû Ca'fer Kıraati*" diyerek şöhret buldu. Ondan sonra Ebû Ca'fer'den çok kimse (kıraat) almış olup lâkin içlerinden Nâfi' (b. Abdurrahman el-Leysî, ö. 169/785-6) imam olup "*Nâfi' Kıraati*" diye ünlendi. Ondan (da) **[162a/11a]** çok kimse (kıraat) nakledip içlerinden ilimde ve takvada ona yakınlıkta fâik olanlar (öne geçenler) Verş (ö. 197/812) ve Kâlûn (ö. 220/835) olduğundan (kendisinden sonra)

⁹² Tabiûn neslinden veya tabiûn döneminde nerelerde ve hangi kıraatlerin yaygınlık kazandığı, daha doğrusu yedi ve on kıraatin temellerinin kimler tarafından atıldığı hususu –ki imamlarına nispet edilerek- aşağıda ele alınacak ve üzerinde durulacaktır.

⁹³ Bu zatlara ortak bir isim/sıfat olarak "*Ashab'ın Kurrâsı*" veya "*Kurrâ Sahabîler*" denmektedir. (Buhârî, *Sahîh*, 66. Kitap/8. Bab, buradaki tüm hadisler.)

⁹⁴ *Şâzz* olarak değerlendirilen *dört kıraat*'in neler olduğuna –imamlarına izafe edilerek- ileride değinilecektir.

⁹⁵ *Şâzz kıraatler* hakkındaki genel hüküm böyledir.

onlar imam oldular. Lâkin Nâfi' Hazretleri'ne üstünlük sağlayamadıklarından onlara (Kıraat İmamı anlamında) *Şeyh* denmeyip (Kalfa veya Halife manasında) *Râvî* dediler⁹⁶. Bu usûl üzere (kıraati) râvilerden elde edene (Talebe veya Çömez diye nitelendirilebilecek olanlara da) *Tarîk* dediler⁹⁷. Benzer biçimde (Ebû Ma'bed Abdullah) İbn Kesîr (ö. 120/738) Mekke'de, Ebû Amr (b. Alâ el-Basrî, ö. 154/771) ile Ya'kûb (el-Hadramî, ö. 205/821) Basra'da, (Abdullah) İbn Âmir (el-Yahsubî, ö. 118/736) Şam'da; Âsım (b. Behdele, ö. 127/745), Hamza (b. Habîb ez-Zeyyat, ö. 156/773) ve (Ali b. Hamza el-)Kisâî (ö. 189/805) Kûfe'de her bir(i)leri (kendi) çağlarında şeyh/imam oldular ve bu kıraatler asırdan sonra bunlara nispet olundu (dolayısıyla onların isimleriyle bilindi). Bunlardan sonra kimseye mâl olmayıp onların adı ile anıldı. (Netice itibarıyla) bu mütevatir (yani makbul) kıraatler on dört imamda kaldı (karar kıldı ve onlarla sınırlandırıldı)⁹⁸. Lâkin her bir(i)leri kendi ahz ettiklerini (yani birikimlerini) okuttular, öteki (ler)ini bilseler bile okutmadılar. (Dahası) her bir râviye/öğrenciye aklının aldığı ve iz'anının yettiği kadar vecih (kıraat çeşidi) okuttular. Meselâ, Kâlûn'a sıla ile ve silasız olan vecihleri (varyantları) okuttular ama Verş'e bundan başka olan vecihleri (versiyonları da) okuttular. Onun için Kâlûn rivayeti, Verş'e aykırı (imiş gibi) geldi. (Ancak bunların) hepsi Şeyh Nâfi'in öğrettiği (şeyler)dir.

⁹⁶ Kıraat İlmi geleneğinde her *imamın* önde gelen iki talebesi, onun *râvî*leri olarak kabul edilmiş ve literatüre böyle geçmiştir. Tarihsel süreçte oluşan hiyerarşi çerçevesinde herhangi bir kıraat imamının okuyuşuna *Kıraat*, meşhur öğrencilerinin, yani ravilerinin okuyuşuna ise *Rivayet* adı verilmiştir. Buna göre zamanla oluşan bu ilmin sistemi iç(eris)inde Kırâât-ı Seb'a, Aşera ve Erbe'a Aşera imamlarından her birinin başlıca iki ravisi bulunmaktadır.

⁹⁷ Yukarıdaki ayrımın bir benzeri raviler kategorisinde vâkidir ki her bir ravînin en mümtaz iki talebesi, aynı şekilde onun iki *tarîk*ını meydana getirmiştir. Sözelimi Kalûn'un iki tarîki, *Hulvânî* ve *Ebû Neşîr*'dir. Hatta bununla da kalmayıp bütün tarîkların, bir yörede aşırı ünlenmek ve fazla benimsenmek suretiyle yaygınlık kazanan daha başka akımları oluşmuştur ki biraz daha alt basamakta yer alan bu ekollere *Meslek* denilmektedir. Meselâ, *Mütkin* ve *Şeyh Atâullah* meslekleri/mektepleri gibi. (Bunlar hk. aşağıda yeterli izah bulunmaktadır.)

⁹⁸ Daha önce müellif tarafından söylenenlerle bu ifade, yani "On dört mütevatir kıraat" betimlemesi arasında tezat vardır. Zira On dört kıraatin son dört adedi, şâz kıraatler kapsamındadır ve makbul kıraatlerden sayılmamaktadır. O nedenle burada bir tutarsızlıktan bahsedilebilir.

E- Kıraat'î ahz kaidesi⁹⁹

(Nitekim) ilmi birinden alıp başka birine aktarmanın kuralı şöyle idi ki bir camiye/mescide şeyh (kıraat imamı) oturup bir rivayet (kıraat veçhi) ile bir hat(i)m okur/yapar idi. O mecliste bulunan (da) onu alır idi ve diğer oturumda bulunana (ise) bunun hilafı (bundan farklı) olan veçhi tilâvet ederdi ki **[162b/11b]** (bunların) tümünü birden elde etmek (ve okumak) daha zor olduğundan o mecliste bulunan kişinin onunla (ötekisiyle) uyuşmayanını ahz ederdi. Her birine; “Var sen bu okuyuş biçimini böyle talim eyle” demedikçe (onu başkasına) öğretmezdi, öğretse bile ona itibar etmezlerdi. Bu hâl üzere (Hicrî) üç yüz (300) ve dört yüz (400) senesine gelince İslâm memleketlerinde ağızdan ağıza (müşafehe usûlüyle) büyükten büyüğe icazet izni¹⁰⁰ ile ve ihtimam (büyük bir dikkat ve özen göstermek sureti) ile (bu ilim) nesilden nesile aktarıldı.

F- Kıraat kitaplarının cem'/derlenme sebepleri

Sonra din işlerinde gerileme (seviye düşüklüğü) müşahede olduğundan herkes sahip olduğu bilgileri bir yere toplayıp bir kitap tasnif etti. Böyle böyle 64 (böylece altmış dört) kitap yazılmış oldu. (Bunların) kimisi manzum (nazım, yani ölçülü ve kafiyeli şiir türünde), kimisi (de) mensur (nesir, yani düz yazı formundadır)¹⁰¹. Meselâ, Ebû Amr (Osman b. Saîd ed-) Dâni'nin *Teysîr*'i bu kitaplardan biridir. Yedi Kurrâ'nın ikişer râvîsi ve her râvîden bir tarîkin ahz ettiği vecihleri cem' etmiştir. Meselâ, Nâfi'den Kâlûn ve Verş rivâyeti; Kâlûn'un da iki tarîki

⁹⁹ Bu mevzunun “*Ahz usulleri*” başlığı altında ele alınarak *Semâ, Kıraat, Münâvele, İcâzet, Mükâtebe, Vasîyyet, İ'lâm* ve *Vicâde* gibi tahammül yolları hk. geniş bilgi için ilgili konunun Suyûtî'nin *İtkân*'ında işlendiği bölüme bakılabilir.

¹⁰⁰ İslâmî eğitim ve öğretimde akademik diplomaları, sanat ve zanaatta yeterlilik için gerekli izin ve onayı ifade eden, bu yönüyle bir tür meslek sertifikası yerini tutan; önceleri sözlü, sonraları ise yazılı olarak verilen, iş yapma ve bilgi aktarma/öğretme ruhsatı karşılığında kullanılan bir terim olarak *İcazetnâme*'nin mahiyeti ve geçerlilik koşulları hk. detaylı bilgi için bkz. Cemil Akpınar, “İcâzet”, *DİA*, c. 21, İstanbul 2000, s. 393-400; özellikle Kıraat İlmi'nde İcazetnâme'nin yeri hk. bilgi için de ayrıca bkz. Mehmet Ali Sarı, “İcâzet/Kıraat”, *ay.e.*, s. 400-401.

¹⁰¹ Bu 64 kitabın neler olduğu hk. 34. no'lu dipnota bkz. Ayrıca Kıraat Edebiyatı'na dair daha ayrıntılı (Yedi'li, On'lu sistemler, Şazz kıraatler ve bunların dışında kalanlara ait diğer) eser listeleri için de bkz. ve krş. Abdülhamit Birışık, “Kıraat/Literatür”, *DİA*, c. 25, Ankara 2002, s. 431-433.

vardır, biri Hulvânî ve biri Ebî Neşît'tir. Benzer biçimde Verş'in de iki tarîkı vardır, biri Erzak ve biri Isbahânî'dir. *Teysîr*'de ancak Kâlûn'dan Ebû Neşît'in ve Verş'ten Erzak'ın aldığı kıraat okunur, Hulvânî ile Isbahânî'nin öğrettikleri okunmaz. Buna kıyas (benzetmek sureti) ile her râvîden birer tarîk ahz olunmuştur.

G- Medd-i Muttasil'ın Mertebeleri

1. Merâtib-i Erbe'a

(Örneğin,) *Medd-i Muttasil*'da dört mertebe/derece¹⁰² nakl olunmuştur. **[163a/12a]** Verş ve Hamza için beş elif, Âsım için dört elif, İbn Âmir ve Kisâî için üç elif, bâkîler (geri kalanlar) ki Kâlûn, İbn Kesîr ve Ebû Amr için iki elif. *Medd-i Munfasıl* da böyledir¹⁰³.

¹⁰² Esasında Kıraat İlmi'nde *Merâtib-i Erbe'a*'nın karşılığı şudur: *Kas(ı)r*, *Tevassut* ve *Tûl* ölçülerinin aralarına birer elif miktarı med daha eklenerek *Fevka'l-kasr*, *Fevka't-tevassut* ve *Fevka't-tûl* ıstılahlarıyla ifade edilen dört mertebenin öngörülmesidir. Bunun biraz daha anlaşılır açıklaması ise şöyle yapılabilir: *Tecvîd* bahislerinden biri olan ve med/uzatma konuları içinde yer alan *Medd-i Muttasil* kuralına göre bir med harfi (vav-yâ-elif'ten biri) ile med sebeplerinden olan sükûn veya hemze'nin aynı kelimedede vaki olaması hâlinde bu med türü oluşur ki o zaman ilgili harfin normalde dört elif miktarı çekilmesi gerekir. Ancak bu meddin uzatılması noktasında değil (çünkü bunda zaten ittifak, yani vaciplik var) ama *Medd-i Tabîi* ölçüsü olan kasr'ın, yani doğal çekim miktarı olan ve bu hâliyle med bile sayılmayan bir elifin üzerine ne kadar med ilave edileceği, dolayısıyla bunun çekildiğinde ne kadar uzatılacağı hususunda kıraat imam ve ravileri arasında ihtilaf söz konusu olduğundan ortaya dört değişik (2, 3, 4 ve 5 elif miktarı) med ölçüsü çıkmıştır ki bu durum, *Kıraat* terminolojisinde *Meratib-i Erbe'a* diye tabir edilir.

¹⁰³ Yine *Tecvîd* bahislerinden biri olan ve med/çekme mevzuları kapsamında bulunan *Medd-i Munfasıl* kaidesine göre bir med harfi (vav-yâ-elif'ten biri) ile med sebeplerinden olan sükûn veya hemze'nin bir arada bulunması hâlinde bu med çeşidi meydana gelir ki o takdirde ilgili harfin dört elif miktarı uzatılması icap eder. Ancak bu med türünün hem çekilip çekilmemesi hem de yine *Asli Med* ölçüsü olan kasr'ın, yani tabîi uzatma miktarı olan ve bu hâliyle med bile kabul edilmeyen bir elifin üzerine ne kadar med ekleneceği, dolayısıyla bunun çekildiğinde ne kadar uzatılacağı hususunda kıraat imam ve ravileri arasında anlaşmazlık gündeme geldiğinden *Medd-i Munfasıl*'da *Meratib-i Erbe'a* kapsamında 1, 2, 3, 4 ve 5 elif miktarı med caiz/geçerli olmuştur. Bunların pratikteki uygulamasına gelince; *Medd-i Munfasıl*'daki *Merâtib-i Erbe'a*, Mısır Tarîki'nde 19/*Meryem Suresi*'ne kadar okunur, bundan sonrasında 1, 3 ve 5 elif ölçüsündeki *Mertebeyn* takip edilir. İstanbul Tarîki'nde ise durum şöyledir: 30/*Rûm Suresi*'ne kadar *Meratib-i Erbe'a* üzere okunur, bundan sonra *Mertebeyn*'e geçilir.

2. *Teysîr (İslâmbôl) Tarîki*

Lâkin İbn Kesîr ve Sûsî (ö. 261/874) için yalnız kas(1)r¹⁰⁴, Kâlûn ve Dürrî (ö. 248/862) için bir med¹⁰⁵ ve bir kas(1)r ön görülmüştür. Bu tarza *Erba'ü Merâtib* (Dört mertebe) derler ki (bunun ismi) *Teysîr Tarîki*'dir. Bütün hafızlar (daha doğrusu kurrâ sınıfı) arasında *İslâmbôl Tarîki (İstanbul Tarîki)*¹⁰⁶ dedikleri (yol) budur.

3. *Şâtibî (Mısır) Tarîki*

Sonra İmam (Ebu'l-Kâsım Muhammed bin Firruh eş-)Şâtibî (538/1144–590/1194), Ebû Amr (ed-) Dâni'nin *Teysîr*'inden (*Kitâbü't-Teysîr fî'l-Kırâati's-Seb'a*'sından) ahz ettiği vecihleri ve daha başkalarından aldığı türleri nazm edip (nazma döküp şiirleştirerek) *Hirzü'l-Emâlî (ve Vechü't-Tehânî)* nâmı (adı altı)nda bir kaside inşa eyledi (kaleme aldı). Bunun tarzı (Mertebeyn'de), Medd-i Muttasıl'da iki mer-tebe/derece kabul edilir ki Vers ve Hamza için beş elif, bâkileri/diğer-leri için üç elif (geçerlidir). Medd-i Munfasıl'da da (durum) böyledir. Lâkin Ashâb-ı Kasr (bir elif miktarının üzerindeki meddi tercih etmeyenler, açıkçası salt Medd-i Tabîi mertebesinde kalarak bunun üzerine herhangi bir med ilave etmeksizin öylece okumayı benimseyenler) için kas(1)r (yani bir elif ölçüsünde çekerek) okunur (ki zaten bu, *Aslî Med* olduğundan Kıraat İlmi terminolojisinde buna uzatma bile demezler). Bu tarîka *Mertebeteyn* (iki dereceli med)¹⁰⁷ derler ki *Şâtibî Tarîki*'dir

¹⁰⁴ Sözlük anlamı meddin zıddı, yani çekmemek olan *Kasr*'ın terim anlamı *Medd-i Tabîi*, yani her harfin doğal yapısında bulunan bir elif (*Aslî Med*) miktarı uzatmak olup bu ölçünün üzerine med ilavesi yapmamak demektir.

¹⁰⁵ Lügat manası *Kasr*'ın tersi, yani çekmek olan *Medd*'in ıstılahtaki manası *Medd-i Tabîi*'nin, yani bir elif miktarının üzerine eklemeye bulunmaktır. Bu tariften anlaşılacağı üzere *Aslî Med* hüviyetinde olan *Medd-i Tabîi*'nin dışında kalan ve *Ferî Med* diye tanımlanan bütün medler bu kategoriye dâhildir.

¹⁰⁶ Kıraat İlmi'nde bu akımın son en büyük ve ünlü temsilcisi İstanbul Bayezid Cami-i emekli baş imamı merhum Hendekli Abdurrahman Gürses Hocaefendi (1909-1999)'dir.

¹⁰⁷ Aslında Kıraat İlmi'nde *Mertebeteyn*'in izahı şudur: Kas(1)r ölçüsü demek olan Medd-i Tabîi'nin, yani bir elif miktarı meddin üzerinde yalnızca Tevassut ve Tûl mertebelerini öngören sistemdir. Erbabınca ve mensuplarınca gayet iyi bilindiği üzere hem *Merâtib-i Erbe'a* hem de *Mertebeyn*, her iki tarîkin teâmülünde mevcuttur. Ancak şu kadar farkla ki –104 no'lu dipnotta denildiği gibi- Medd-i Munfasıl'daki *Merâtib-i Erbe'a* (1, 2, 3, 4 ve 5 elif miktarı uzatma) Mısır Tarîki'nda 19/*Meryem Suresi*'ne, İstanbul Tarîki'nda ise 30/*Rûm Suresi*'ne kadar okunur.

(ki bu da) tüm hafızlar (daha doğrusu kârîler) arasında *Mısır Tarîkı*¹⁰⁸ diye meşhurdur. Kimi kurrâ efendiler (kıraat ilmini tahsil eden birtakım kişiler) *Teysîr Tarîkı*'ni ahz etmiştir, kimileri (de) *Şâtıbî Tarîkı*'ni talim etmiştir ve aralarında bazı tertipte (imam ve ravilerin kıraat ve rivayet vecihlerini sıralama düzeninde) ve bazı tercihlerin alım ve öğrenim usulünde farklılık vukû bulmuştur¹⁰⁹. Şimdi bu iki kitabın içindekilerle okunan kıraate *Şâtıbî* derler, yedi kurrânın (Kırâât-ı Seb'a imamlarının) kıraati olduğu için.

4. Cezerî'nin Yaptığı (Şey)

Tayyibe (Takrîb) Tarîkı (Pek Zarîf)

Sonra İmam Cezerî (ra) bu emre (işe) kendini tamamıyla **[163b/12b]** verip/adayıp her beldede bulunan kıraat, rivayet ve tarîkı, (nerede bulunuyor ise) bölgesine varıp/gidip zikredilen altmış dört (64) kitabın muhteviyatı üzere o yörede bulunan şeyhlerden (kıraat âlimlerinden bu) kitapları (bizzat) okuyarak o kıraati ahz edip bu minval üzere her kitabın içeriğini cem' eyledi (öğrendi, kavradı, belledi ve bünyesinde topladı) ve her birine (mahsus) icazet (okuma ve yazma izini ile okutma ve yayma yetkisi) aldı. Bu tarz üzere bin kadar tarîk derleyip *Neşr-i Kebîr (en-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr)*'i telif edip her kitaba ve her tarîka kesintisiz senetler ile doldurmuş oldu. Ondan sonra talebelere (bunları öğrenmek isteyen öğrencilere) âsân olsun için (kolay gelsin diye) *Neşr-i Sağîr (Takrîbü'n-Neşr)*'i kaleme alıp ve bundan sonra *Tayyibe*'yi (*Tayyibetü'n-Neşr*'i) nazm eyledi (şiir şeklinde yazdı). Bu muhteva ile okunan kıraatlere *Tayyibe Tarîkı* ve *Takrîb* derler.

Zikredilen surelerden sonra Kur'ân-ı Kerîm'in geri kalan bölümünde ise Mertebeyn usulü (1, 3 ve 5 elif miktarı çekme) izlenir.

¹⁰⁸ Kıraat İlmi'nde bu ekolün son en büyük ve ünlü temsilcisi Oflu Mehmed Rüşdü Aşikkutlu Hocaefendi (1901-1980)'dir.

¹⁰⁹ Bu ihtilaf noktalarını genel hatlarıyla iki maddede toplamak mümkündür: Bunlar, Kıraat-ı Aşere imamlarının sıralaması ile ana ve yardımcı ders kitaplarının neler olduğu hususunda önceliğin hangilerine tanınacağına saptanmasıdır.

5. *Tahbîru't-Teysîr*

(Gerçekte) bu, İmam Cezerî'nin *Teysîr*'de zikr olunan yedi kurrâ¹¹⁰ üzerine üç kurrâ¹¹¹nin kıraatini katıp *Teysîr*'in kenarına (hâşiye biçiminde not alıp yazarak) ilâve edip (kaydederek) o kitaba *Tahbîr-i Teysîr (Tahbîru't-Teysîr fî'l-Kirâati'l-Aşr)* diye isimlendirdi(ği şeydir). O (söz konusu) kurrâ (imam)lar ki Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halef-i İhtiyar (Halef b. Hişâm el-Bezzâr, ö. 229/844)'dır.

6. *Dürre Tarîkı (Aşere)*

(Daha) sonra yalnız üç kurrânın/imamın kıraatini *Tahbîr*'in içeriği doğrultusunda *Dürrî (ed-Dürretü'l-Mudîe fî'l-Kirâati'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Merduyye)* isimli kitabı nazm eyledi (şiirsel olarak yazdı). Bu kıraate *Dürre Tarîkı* ve *Aşere* derler, on kurrâ olduğu (10 imamı kapsadığı) için.

7. *Erbe'a Aşere*

(Bunlardan başka) dört kurrâ (imam daha vardır) ki onlar (da) Hasen-i Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (123/741), A'meş (148/765) ve (Yahya b. Mübarek el-)Yezîdî (ö. 202/817)'dir. Eğer bunları *Aşere* üzerine zammedersek (böylece toplamda) on dört kurrâ (imam mevcut) olduğu için [**164a/13a**] (buna) *Erbe'a Aşere* derler. Bazı kurrâya (kıraat imamlarına) bunların senedi muttasıl olmuştur (nakli, kesintisiz rivayet zinciriyle ulaşılmıştır) ve ahz etmişlerdir (onlardan birebir, yani aracısız olarak almışlardır). Lâkin *Neşr-i Kebîr*'de bulunmadığı için ve *Tayyibe Tarîkı* (içinde yeri) olmadığı için¹¹² bizim senedimiz de bu kadar (dır, yani burada bitmektedir). Lâkin İmam Cezerî'nin (başka) kitaplarında bu kıraatler dahi mevcuttur.

¹¹⁰ Bunlar İbn Mücahid'le birlikte gündeme gelen *Kirâât-i Seb'a* imamlarıdır ki bunların kimler olduğu geride geçmişti.

¹¹¹ Bunlar ise *Kirâât-ı Aşere* imamlarının yukarıdaki yedi dışında kalan ve İbnü'l-Cezerî tarafından onlara eklenen üç imamdır ki bunlar da –biri hariç- geride geçmişti ama müellif, bunları burada tekrar anmış oldu.

¹¹² “On dört kıraat”ın asıl ele alındığı ve işlendiği eser, bu vadede neredeyse tek müra-caat mercû olarak kabul edilen şu kitaptır. Dolayısıyla bu hususta geniş bilgi için oraya bakılabilir: Ahmed b. Muhammed Abdulgani el-Bennâ ed-Dimyâtî (ö. 1117-8/1705-6), *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kirâati'l-Erbe'a 'Aşer (Münthe'l-Emâni*

H- Kıraatlerin cem' tarihi: Hicrî 500

Şurası da bilinmelidir ki Hicrî tarihin beş yüz (500) senesine gelinceye dek bu kıraatler bir hatimde cem' olmamış (birleştirilerek okunmamış) idi. Belki her kıraati ve her ravî(yi), belki her tarik(i) başka başka/ayrı ayrı hat(i)m ile okuyup öğrenirler idi¹¹³. Ancak (Hicrî) beş yüz (500) yılında (bir hatimde) toplamaya başladılar¹¹⁴. Kimisi üç kıraati, kimisi beş kıraati, kimi daha fazla(sını) ve kimi daha azını tek hatimde birleştirdiler. İmam Cezerî, bu verili durumu müşahede ettiğinde bazı âlimlerden izin almak ve sorup öğrenmek (cevazına yönelik fetva istemek yolu) ile (kıraatleri) telif etmek veya birkaçını bir araya getirmek suretiyle okudular. Nitekim *Neşr-i Kebîr*'de (bu meseleyi) tafsilatlı olarak beyan eder. Bu konuda söz –daha fazla- uzamasın diye onları (oradaki bilgileri buraya aktarmayı) terk eyledik (kesip bıraktık)¹¹⁵.

I- Cezerî'nin Silsilesi¹¹⁶

Bu minval üzere İmam Cezerî'den İmam Nevyerî, İmam Nevyerî'den Şeyhu'l-İslâm Kâdî Zekeriyâ el-Ensârî, ondan Şeyh Nâsiruddîn et-Tablâvî, ondan Şeyh Ahmed Mesyerî (veya Mesîrî ya da Müseyyerî yahut Müseyyirî) Mısırî –ki bin altı (1006) tarihinde vefat edip hâlen Eyyûb Ensârî'de Şehîd (Sokullu) Mehmed Paşa Türbesi'nde defnedilmiştir-, ondan Şeyh Muhammed bin Ca'fer –ki Evliyâ (Mehmed) Efendi demekle meşhurdur-, ondan Yûsuf Efendi, ondan oğlu Şeyh Muhammed [164b/13b] Efendi, ondan Abdullah Efendi –ki Yûsuf Efendi-zâde (ö. 1167/1753) demekle meşhurdur-, ondan Ya'kûb Ağa

ve'l-Meserrât fi Ulûmi'l-Kırâât, I-II c. (tahkik ve takdim: Şaban Muhammed İsmail), Beyrut ve Kahire 1407/1987.

¹¹³ Kıraat literatüründe buna *İnfirâd Tarîkı/Usulü* derler.

¹¹⁴ Kıraat terminolojisinde buna *İndirâc Tarîkı/Usulü* derler.

¹¹⁵ Konunun detayını merak eden okuyucularımız, sözü edilen kaynağın ilgili bölümüne bakabilir.

¹¹⁶ Ana metnin kenarına her ne kadar böyle bir not konulmuşsa da bunun altındaki satırlardan anlaşıldığına göre bundan kasıt, bu risaleyi kaleme alan Abdullah Eyyûbî Efendi'nin, yani müellifin bizzat kendisinin Kıraat İlmî İcazetnamesi'nde kayıtlı olan ve Cezerî kanalından gelen rivayet zinciridir.

Cami-i İmamı Şeyhu'l-Kurrâ el-Hâc Sâlih Efendi, Eyyûb Ensârî Türbedârı Na'lî-zâde el-Hâc İbrahim Efendi (kıraat) tahsil etmişlerdir. (Nihayet) Abd-i Fakîr (sıradan ve yoksul bir kul olan ben âciziniz, yani bu risalenin yazarı Abdullah Eyyûbî Efendi) dahi *Teyşir Tarîkı*'ni, *Dürre Tarîkı*'ni ve *Takrîb*'den *Câsiye Suresi*'ne varınca (ya kadar olan yerleri) merhûm Na'lî-zâde'den talim edip *Câsiye Suresi*'nden Kur'an'ın sonuna kadar (olan bölümü ise) mezkûr el-Hâc Salih Efendi'den (okuyup) *Tayyibe Tarîkı*'nin bitirilmesi mukadder/nasip olmuştur. Bunun için Allah'a hamd ediyor ve O'na karşı kendimi minnet borcu içinde hissediyorum. Şimdi imkân nispetinde mübtedî (durumda) olan (bu ilim yolunda henüz başlangıç aşamasında bulunan) din kardeşlerime (Kıraat konusunun) bu kadarlık anlatılmış olması kâfi gelir (diye düşünüyorum).

J- Muhtelif Kıraatleri Okuma İzni

1. Şurası da bilinmelidir ki bu ümmete farklı kıraat (vecihleri) ile kıraate (Kur'an okumaya) ruhsat verildiğine delil olan *Hadîs-i Şerîf* ki (Ebû Muhammed b. Darîr) Hâris İbn-i Ebî Üsâme (ö. 282/896) *Müsned(ü'l-Meşâyih 'an Rasûlillâh)*'inde Ashâb-ı Kirâm'dan Übeyy bin Ka'b (ra)'dan rivayet eder ki "Bir gün namaz (kılmak) için Mescid'e girdim. Bir adam gelip *Nahl Suresi*'ni tilâvete başlayıp benim öğrendiğimin tersi (bir okuyuş) ile tilâvet eyledi. Kıraati tamamlayıp bitirdiğinde o adama sordum (ve dedim) ki 'Ey adam sana böyle (okumayı) kim öğretti?' O adam (da cevaben şöyle) dedi: 'Bana böyle (okumayı) Resûlülâh (sas) öğretti.' Ondan (sonra) bir başka adam (daha) gelip namaza başla **[165a/14a]** yıp evvelki adam gibi *Nahl Suresi*'ni tilâvete başlayıp benim ve o (yani daha) önce gelen adamın aldığı (ve okuduğu kıraate) aykırı tilâvet eylediğinde ona da sual ettim (ve dedim) ki 'Ey adam sana böyle (okumayı) kim (talim) eyledi?' (Bu sefer de) o adam cevap verip 'Resûl (ass) talim etti' dediğinde kalbime câhiliyyette (İslâm öncesi dönemde var) olan yalanlama/inkâr ve şüpheden daha şiddetli (bir) kuşku girdi/düştü. (Bunun üzerine daha fazla dayanamadım ve) o iki adamı ellerinden tutup Rasûl (ass)'ün Meclis-i Saâdetlerine (buldukları mekâna) getirip/götürüp dedim ki 'Yâ Rasûlellah, bu iki kimseye *Nahl Suresi*'ni okut!' (Onlardan) birisi (kıraate) başlayıp camide okuduğu gibi tilâvet ettiğinde ona 'Güzel tilâvet ettin' diye buyurdıklarında (iltifatta bulduklarında) gönlüme pek ziyade şek düşürdü. Ondan (sonra) öbür kimseye (öteki kişiye geçince o) dahi mes-

cidde(ki) tilaveti gibi okuyup/okuyunca ona da ‘Güzel okudun’ dediklerinde içimde yine vehim uyandı (ve) ondan/kendilerinden mübarek el-ler-iyle göğsüme vurmasını istedim. (O da hem bunu yaptı hem de;) ‘Yâ Übeyy, senin (içine) düştüğün şüpheden seni Allah’a sığındırırım’ diye buyurdular (yönünde dua ettiler). (Ardından devamla;) ‘Ey Übeyy, hakikat şu ki bana Cibrîl (as) gelip ‘Yâ Muhammed, sana Rabbin selâm eder ve ümmetine bu Kur’an’ı bir harf (kıraat vechi/okuma biçimi) üzerine tilavetle emreder.’ Ben Hak Sübhanehû ve Teâlâ’ya (Noksan sıfatlardan münezze/uzak olan yüce Allah’a) niyaz edip/yalvarıp ‘Yâ Rabbi, ümmetimin içinde ümmîler (okuma-yazma bilmeyen câhiller) vardır ve şeyh-i fanîler (yaşlı adamlar) ve acûze (ihtiyar ve çaresiz) hatunlar/kadınlar [165b/14b] ve küçük (oğlan ve kız) çocuklar vardır. Her birinin lisanı (konuştuğu dilin özelliği gereği) bir türlü lügat (tek lehçe) ile tilavet edebilirler. Onlara çeşitli lügat/şive ve vec(i)h (okuyuş tarzı) ile tilavete izn-i kerem eyle (rahmetin vesilesiyle müsaade buyur)’ dediğimde Cibrîl (as) gelip ‘İki harf/kıraat ile tilavet eyle (diye) emrolunduk (yükümlü ve sorumlu tutulduk)’ dediğinde dahi (demiş olsa bile) niyaz/talep ettiğimde (bununla yetinmeyip isteğime devam ettiğimde) Cibrîl (as) gelip ‘Yâ Muhammed, Hak Sübhânehû ve Teâlâ ümmetine merhamet edip/acıyıp yedi harf/kıraat ile tilavete/okumaya ruhsat verdi’ diye buyurdu.¹¹⁷ Öyle ki bu anlamda hadis-i şerifin ravileri (nakledenleri) çoktur. Hatta İmam Cezerî yirmi kadar ravi (yi) tebbu’ (sureti) ile (araştırarak) bulmuştur.

2. (Sözgelimi, bunların) kaynak-lar-ından (biri olan Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ) Ebû Ya’lâ el-Mevsilî (ö. 307/919) *Müsned-i Kebîr*’inde (*Müsnedü Ebû Ya’lâ el-Mevsilî*’de) nakleder ki; “Hz. Osman (ra) bir gün minbere çıkıp insanlara/halka hitap etti (ve dedi) ki ‘Resûlullah (ass)’dan *İnne’l-Kur’âne ünzile ‘alâ seb’ati ehrufin küllühâ şâfin kâfin* hadisi¹¹⁸ni dinlemiş (işitmiş/duymuş) bir kimse içinizde var mıdır?’ dediğinde (diye sorduğunda) onlardan sayısı bilinmeyecek kadar (kalabalık) bir cemaat/topluluk ayağa kalkıp şehadet (ve itiraf) ettiler ki

¹¹⁷ Zikredilen hadisi, müellifin alıntılıdığı kaynaktan –ki buna ulaşma imkânı bulamadığımız için maalesef- gösteremiyoruz. O yüzden onun yerine şuralara bakılabilir: Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, 6. Kitap/48. Bab, Hd. no: 273/820 ve 274/821; aradaki farklılık için bkz. ve krş. Tirmizî, *Sünen*, 47. Kitap/11. Bab, Hd. no: 3944.

¹¹⁸ Anlamı: “Şüphesiz (bu) Kur’an yedi harf üzere in-diril-miştir ki bunların hepsi şâfi (şifa verir veya yerine geçer) ve kâfi (size veya sizin için yeterli)dir.”

'(Evet,) Rasûl (ass) bu (böyle bir) hadisi buyurdu. (Nitekim) Osman (ra) bile 'Ben dahi böyle tanıklık eder (ve bilir)im' diye buyurdular.'¹¹⁹

K- Seb'atü Ehruf'tan (Yedi Harf'ten) Murat

1. Ebû Ubeyd'in Görüşü

Kaldı ki bu hadisin manası (hakkı)nda söylenecek çok söz vardır ki *Seb'atü Ehruf'tan (Yedi Harf'ten)* maksat nedir?¹²⁰ Ulemâdan bazıları, yedi (farklı) lügat demektir dediler ve o lügatlerin tayininde [166a/15a] ihtilaf ettiler. Ebû Ubeyd (Kasım b. Sellâm, ö. 224/838-9) der ki o lügatler ki hadiste zikrolundu.¹²¹ Onlar Kureyş, Hüzeyl, Sekîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen lügati (yani bu halkların konuştuıkları diller)dir. Ebû Ubeyd'den başkaları dedi ki o lügatlerin beş (tenes)i Hevâzin lügati (yani bu kabilenin konuştuğu lisanın bünyesinde yer alan lehçe ve/veya şiveler)dir ki onlar (bu kabilenin kolları olan) Sa'd, Sekîf, Hüzeyl, Kinâne ve Kureyş lügati (yani bunların günlük konuşma dilleri)dir. (Geri kalan) ikisi (ise) diğer Arap lisanlarıdır. Bu söz/yaklaşım, zayıf ve kusurlu görülmüş (olup eleştiriye maruz kalmıştır). Bazıları dediler ki *Seb'a-i Ehruf'tan (Yedi Harf'ten)* murat, –Kur'an'da bulunan- hükümlerin anlamlarıdır. O ahkâmıdan maksat, bazıları(ı) katında helâl/meşrû' ve haram (gayr-i meşrû'), muhkem/kesin ve müteşâbih (tartışmaya açık/şüpheli), inşâ (nesir, yani düz yazı ile anlatma sanatı) ve ihbâr/haberler ile emsâl/örneklerdir. Bazıları(ı) indinde nâsih/kaldıran ve mensûh/kaldırılan, hâs/özel ve âmm/genel, mücmel/kapalı ve mübeyyin (beyan eden) yahut mübeyyen (beyan edilen) ile müfessir/açıklayan veya mübeyyen/açıklanandır. Bazıları(ı) nazarında em(i)r/buyruk ve neh(i)y/yasak, talep/istek ve duâ/dilek, haber ve istihbâr (bilgi ve gizli bilgi edinme ya da soruşturma) ile zec(i)r/zorlamadır. Bazıları(ına) göre ise va'd/ödül ve va'îd/ceza, mutlak/kesin ve

¹¹⁹ Ne yazık ki bu haberi de yazarın naklettiği kaynaktan değil de –mücbir sebeplerden ötürü- başka referanslardan iktibas etmek mecburiyetinde kaldık. Bu konuya toplu bakış için 8 ve bilhassa 13 no'lu dipnota müracaat ediniz.

¹²⁰ Tefsir ve Kıraat İlmi'nin hâlen tartışılacağı önemli soru ve sorunlarından biri olan *Yedi Harf'in* ne demek olduğuna ilişkin oldukça fazla sayıda görüş ileri sürülmüştür. Ama bunlardan hiç biri söz konusu problemin haline yetmemiştir. Tarih boyunca *Ahrufu's-Seb'a'nın* mahiyetine yönelik serdedilen yorumlardan birkaçını metnin hemen aşağısında müellif dile getirmektedir.

¹²¹ Bu vb. rivayetler için yine 8 ve 13 no'lu dipnotlara bkz.

mukayyed (kayda bağlı), tefsir/açıklama ve te'vîl/yorum ile i'râb (kelime sonlarını hareke-leme- işlemi)dir.

2. Cezerî'nin Görüşü

Lâkin İmam Cezerî buyurdular ki bu söylenenlerin hepsi isabetli değildir. Zira bu manada olan hadis-i şerîflerin irad edilme sebeplerinden kastın bu olduğundan (yani kesin olarak şu veya budur demekten) çekinir (bu tür iddialı konuşmalara sıcak bakmaz ve uzak durur). Nitekim naklolunan hadis zâhirdir (-gayet- açıktır). Ama doğru değerlendirme, İmam Cezerî'nin yazdığı üzere bu/şudur ki kıraatlerin sahihi, şâzzı, zayıfı ve münkeri (ciddi biçimde) araştırılır-sa ihtilaf yediye çıkar. (Sonuçta) bu yediden hâriç olmaz (yedi farkın dışında ortada görüş ayrılığı diye bir şey kalmaz).

3. Örnekler

a) Birincisi (şudur) ki bir kelime-i şerife [166b/15b] nin harekesinde tereddüt meydana gelir fakat manası ve sureti değişmez. Meselâ, [بخل] kelimesi¹²² ki *bâ*'nın dammesi/ötre ve *hâ*'nın sükûnu/cezmi ile [بخل] (şeklinde) ve *bâ*'nın ve *hâ*'nın fethasıyla/üstünüyle [بخل] (gibi) rivayet olundu; anlamları ve resimleri aynı olarak.

b) İkincisi bu/şu ki hareke(de) anlaşmazlık olduğu gibi manada da anlaşmazlık oldu ancak imlâsı değişmedi. Meselâ, [فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ...] ayet-i kerimesi¹²³nde olduğu gibi. Zira bazıları(1) “*Âdem*” kelime-i şerifesini ref/ötre ile [آدَمُ] ve “*Kelîmât*” kelimesini nasb/üstün (bu lafzın, cemi' sığasının/çoğul kalıbının nasb hâli kesre ve tenvin/iki esre ile olduğu için) [كَلِمَاتٍ] ile okudular. Buna göre *Âdemü*, fâil/özne olur ve *Kelîmâtin*, mef'ûl/nesne olur. Bazıları(1) *Âdem* kelimesini nasb/üstün [آدَمَ] ile ve *Kelîmât* kelimesini ref/ötre (zamme ve tenvin/iki ötre) [كَلِمَاتٌ] ile okudu. Buna göre *Âdeme* mef'ûl/nesne olur ve *Kelîmâtün* fâil/özne olur. (Bu) ikinci kıraat (vechin)in (okuyuş şeklinin) anlamı,

¹²² Bu lafız, şu ayetlerde geçmektedir: 4/*Nisa*, 37; 57/*Hadîd*, 24. Ayrıca muzari'-cemi' sığasıyla 3/*Âl-i İmrân*, 180'de yer almaktadır.

¹²³ Ayetin devamı ve meali şöyledir: [فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ النَّوَّابُ الرَّحِيمُ.] “*Âdem* –vahiy eseri olarak- Rabbinden birtakım kelimeler/ilhamlar aldı (bigiler öğrendi) ve derhal tevbe edip (hatasından vaz geçip) O'na yöneldi. Çünkü O, tevbeleri çokça kabul eden ve merhameti bol olandır.” (2/*Bakara*, 37.)

öncekine muhaliftir lâkin (harekesiz olarak düşünüldüğünde) yazılışları birdir.

c) Üçüncü (sü de) bu/şu (dur) ki bir kelime-i şerifenin harflerinde ihtilaf olur, manası (da) teğayyür eder (ama) şekli teğayyür etmez. Meselâ, [هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ...] ayet-i kerimesi¹²⁴nde olan (bulunan/geçen) “*Tetlû*” kelime-i şerifesini [بِلُو]-[بِلُو]’den *tâ* ve *bâ* ile [تَبْلُو] (şeklinde) okudular. Bazılar(ı) [تَلِي]-[يَتَلُو]’den iki *tâ* ile [تَتْلُو] (biçiminde) okudular. Görünümleri bir fakat manaları (birbirine) aykırıdır.

d) Dördüncü(sü ise) iki kıraatin lafızları farklı, manaları aynı olur. Meselâ, [بَسْطَةَ]¹²⁵ ve [صِرَاطَ]¹²⁶ kelime-i şerifeleri gibi ki bazılar(ı) sâd ile ve bazılar(ı) sîn [167a/16a] ile ahz ettiler. Ancak iki kıraate göre de anlamları birdir.

e) Beşinci(si) hem sureti ve hem (de) manası terstir. Meselâ, *Ğâfir Suresi*’nde; [أَشَدَّ مِنْهُمْ] ayet-i kerimesi¹²⁷ ayet-i kerimesi gibi ki bazılar(ı) bunu cem’-i müzekker-i ğâib zamiriyle [أَشَدَّ مِنْهُمْ] (diye) aldı, bazıları (da) muhatap zamiriyle [مِنْكُمْ] (diye) aldı. Şimdi bu iki elde ediş tarzı, hem manada ve hem (de) surette mugayirdir (hem anlam, hem de yazılış itibariyle birbirini tutmaz).

f) Altıncı(sı) takdim ve tehirde (öncelik ve sonralık sırasındaki) uyumsuzluktur. Meselâ, [فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ] ayet-i kerimesi¹²⁸ gibi. Bazılar(ı)

¹²⁴ Ayetin devamı ve anlamı şöyledir: [مَا أَسْلَفَتْ وَرَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ وَصَلَّىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْعَرُونَ.] “*Orada (Ahirette) herkes (daha önce dünyada iken) yaptığı her ne varsa onların hepsini görüp anlar ve böylece kendi akabetini/sonunu öğrenmiş olur. Artık onlar, gerçek sahipleri olan Allah’a yöneltilmiş/döndürülmüşlerdir. (Tekfir ederek veya şirk koşarak) iftirayı andırırçasına uydurmuş oldukları batıl tanrıları da onları terk edip ortadan kaybolmuştur.*” (10/Yûnus, 30.)

¹²⁵ 2/Bakara, 247.

¹²⁶ 42/Şûrâ, 52-53; bunun diğer örnekleri geride geçmişti.

¹²⁷ Elimizdeki nushafların tertibine göre 40. sırada bulunan ve bir ismi de *Mü’min* olan bu surenin, yukarıdaki ifadenin geçtiği ve biraz uzunca olan ayet numarası 21 olup ilgili ibarenin biraz önü ve arkasıyla Türkçe karşılığı şöyledir: [... كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَتَارًا...]=[... (Onlar, kuvvet/güç ile yeryüzünde yaptıkları ve bıraktıkları eserler bakımından) onlardan/kendilerinden daha şiddetli/üstün (idiler)...]

¹²⁸ Ayetin ilgili kısmı ve anlamı şöyledir: [... يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...]=[...Onlar Allah yolunda savaşır ve bu çarpışmalar sırasında) hem başkalarını öldürürler, hem de düşmanları tarafından kendileri öldürülür...] (9/Tevbe, 111.)

malum sığasını/kalıbını önce, meçhul sığasını/kalıbını (ise) sonra alıp (öyle) okudu; bazılar(ı da) meçhulü takdim (öne almak) ve malumu tehir (sona kaydırmak sureti) ile öğrendi.

g) Yedinci(si,) ziyade/ekleme ve noksan/eksiltme (yolu) ile ihtilaf-tır. Meselâ, [وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ] ayet-i kerimesi¹²⁹nde olduğu gibi ki bazılar(ı) [وَوَصَّىٰ] kıraatini öğrendi, bazılar(ı) evveline (baş tarafına) elif/hemze ila-vesiyle [أَوْصَىٰ] kıraatini öğrendiler.

Şimdi bu yedi vecih (okuyuş stili) ki bütün kıraatlerin (birbirin-den) farkı bu yediden ayrı/uzak ol(a)maz (yani mutlaka bunlardan bi-rine girer). (Dolayısıyla) hadis-i şerifte seb'a-i ehruftan (yedi harf'ten) murat, bu yedi ihtilaf-tır (örnekler ışığında sayılan bu yedi ayrılık nok-tasından, yani teknik tabirle “*ferş-i hurûf*”tan başka bir şey değildir). Bu yorum (ve yaklaşım tarzı) ahsen (en güzel değerlendirme -biçimi-)dir ve İmam Cezerî'nin *Neşr-i Kebîr*'inde ihtiyârı olan (yani seçip be-ğenmiş ve benimsemiş olduğu da) bu görüş-tür (eğilim ve yöneliştir).

4. Usul İhtilafı

Ama usul tabir olunan ihtilaf (eda veya telaffuz şekline ilişkin ayrı-lıklar) ki Izhâr, İdğâm, Ravm, İsmâm, Tefhîm, Terkîk, Med, Kas(ı)r, İmâle, Feth, Tahkîk, [167b/16b] Teshîl, İbdâl ve Nak(i)¹³⁰; bunlar Kur'ân-ı Kerîm'in edası (na, yani seslendirilmesine yönelik bazı teknik ve estetik hususlar)dır. (Tilâvet icrasına dair telaffuz tavırlarını ifade eden bu uygulamalar,) seb'a-i ehrufta (yedi harf kapsamına) girmez. Eğer dâhil edilmesi farz olursa/var sayılsa (bile yukarıda belirtilen) bi-rinci şıkka sokulurlar.

¹²⁹ [وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ نَبِيِّهِ وَيَعْقُوبُ...]=[Bunu/Onu İbrahim ve Yakup, kendi oğullarına tav-siye/vasiyet etti...] (2/Bakara, 132.)

¹³⁰ Tecvîd ve Kıraat'ın, ilk etapta öğrenilmesi gereken basit ama mühim kavramların-dan olan bu tabirler, ilgili herkes tarafından pekâlâ bilineceğinden hareketle bun-ların karşılıklarını –malumu ilam kabilinden- vermeye lüzum görülmemiştir.

L- Kur'an'ın Hareklenmesi

Ve (öte yandan şurası) dahi bilinmelidir ki Hz. Osman'ın yazdırmış oldukları Mushaflar hareke, nokta, hizb, aş(ı)r/ta'şîr ve daha başka şeylerden mahrum/yoksun idi. Sonra harfler(e) nokta konu-lu-p birbirinde(n) ayırt ettiler. Daha sonra ayet sonlarına üçer nokta koyma yoluna gidip bundan sonra (da) aş(ı)r (ta'şîr işareti) ve hizb yazdılar (cüz bölümlerini belirttiler). Bundan sonra (ise) hareke koydular¹³¹. Bunun cevazı (uygun olup olmadığı) hakkında bazı mütekaddimîn ulemâsı (önceki eski âlimler) kerahetine (mekruh, yani kötü olduğuna) kanaat getirdiler. Zira (Abdullah) İbn Mes'ûd (ra)'dan; “*Cerridû mesâhifeküm*” (doğrultusunda bir haber)¹³² rivayet olunmuştur. Bazılar(ı); “*Lâ be'se bihî=Bunda, bunu yapmakta herhangi bir mahzur/sakınca yoktur*” dediler. Yani caizdir lâkin terki evlâdır (orijinaline sadık kalınarak öylece bırakılıp ilave yapılmaması daha iyidir). Bazılar(ı da bunun) güzel olduğuna karar verdiler. İbn Mes'ûd'un sözünü te'vîl edip/yorumlayıp; “*Tecrîd'den murat, sair kütüb-i semâviyye'yi Kur'an'a tahlîl etmek* (yani, soyutlama ve ayıklamadan maksat, diğer İlâhî-semavî kitapları veya onlarda olan birtakım şeyleri Kur'an'a karıştırmak) *demektir*” dediler. İmam (Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-)Beyhakî (384/994–458/1066); “*Bu söz gayet açık* (çok net ve tercihe şayandır) demiştir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'i yanlış okumaktan ve hatadan korumaya, hareke ve noktanın yardımı (olumlu katkısı) vardır (ve bu, inkâr edilemez bir gerçektir).

1. Kur'an'a İlâve Yapılmaz

Ancak mushafların etrafına/kenarlarına kıraatler, tefsir, nâsih-mensûh ve ayetlerin adedini kaydetmenin uygun olduğuna inanmış (kimse) yoktur. Hatta [**168a/17a**] Aliyyü'l-Kârî (Ebu'l-Hasen Nured-din Ali b. Muhammed b. Sultan, ö. 1014/1605-6) *Râiyye Şerhi*'nde (*Şerhu Mukaddimeti'l-Cezeriyye*'de) Ebû Amr (Osman b. Saîd ed-) Dâni'den caiz olmadığına (dair) fetva/görüş nakletmiştir. Zira bunlar (Kur'an'ın) ayrılmaz parçalarından (olmazsa olmazlarından) değildir. Bunların ilmini (ne olup olmadığını) bilenler, bunlara muhtaç değildir

¹³¹ Bu terimler daha önce –bir vesileyle- geçtiği ve tarafımızdan açıklandığı için burada tekrar izah edilmeye gerek duyulmamıştır.

¹³² Bu sahabe kavlinin anlamı: “Mushaflarınızı her türlü arızî (sonradan ortaya çıkan) şey-ler-den arındırınız (onlara kendinden olmayan başka bir şey bulaştırıp yazmayınız).”

(ihtiyaç duymazlar), bilmeyenler (de haberdar olmadıkları için bunlardan yeterince) istifade edemezler. (Nitekim) öyle olacak (ki zaten öyledir). (Yoksa bu,) boşu boşuna işgüzarlık yapmak (gereksiz uğraş içine girmek) olur.

2. Kur'an'a İlk Hareke (Konulması)

Nitekim ilk defa hareke koyan Ebu'l-Esved (ed-Düelî, ö. 69/688) Nahiv âlimi (Arapça dilbilimcisi)dir. O hâdisenin gelişimi bize şu şekilde ulaşmıştır: Ziyâd (b. Ebihî, ö. 53/673), Ebu'l-Esved'e emretti ki; “*Nâs Kur'an-ı Kerîm'de hata ediyorlar. Bunları hatadan hıfz için hareke vad' etsek (İnsanlar Kur'an okurken yanlış yapıyorlar. Bunları o yanlışlardan korumak için harflere hareke koysak) (nasıl olur?)*” dediğinde (diye teklifte bulunduğu) Ebu'l-Esved (bu öneriye ilkönce karşı çıktı ve (yapmamak için) diretti. Sonra Ziyâd bir kârî'e emretti (Kur'an okuyan birine dedi) ki; “*Ebu'l-Esved'in tarîkünde oturup hatâ-i fahş ile bir ayet tilavet eyle ki hatta Ebu'l-Esved bu emre razı ola! (Onun yolunda otur ve öylesine büyük/affedilmez yanlışla bir ayet oku ki o bu işi yapmaya gönlü yatsın).*” (Bunun üzerine) kârî' (okuyucu, uygun bir yere) oturup Ebu'l-Esved geçerken [... *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ... وَرَسُولُهُ*] (ayeti¹³³nde geçen) [*وَرَسُولُهُ*] kelime-i şerifesini cer/esre ile [*وَرَسُولِهِ*] (biçiminde) okuduğunda Ebu'l-Esved (bunu) inkâr edip (reddedip karşı çıkarak) “*Hâşâ ki Allahü Teâlâ, Rasûlü'nden berî ola! (uzak ola, öyle mi?)*” deyip/diyerek Ziyâd'a (koşup) gelerek vâk'ayı nakledip (olayı anlattı) ve (Kur'an'a) hareke koymaya razı oldu.

3. Hareke Hey'eti

Ziyâd, Ebu'l-Esved('in) (yardımında bulunmak üzere) maiyetine/yanına otuz adet kimse tayin edip fetha/üstün, kesre/esre, zamme/ötre ve tenvîne/çift hareketlere şekil verdiler (bunları birtakım rumuzlarla belirttiler). Şimdi bu risalede bu kadarlık (bilgi) **[168b/17b]** yeterlidir; (bunlar hakkında) daha fazla malumat isteyenler *Neşr-i Kebîr'e*, Suyûtî'nin *İtkânı*'na ve diğer (kaynaklardaki) açıklamalara baksın(lar).

¹³³ “...Şüphesiz Allah müşriklerden (kendisine ortak koşanlardan) uzaktır, O'nun Rasûlü/Elçisi olan Peygamber de aynı şekilde...” (9/Tevbe, 3.)

M- Farz olan kıraat¹³⁴

(Şurası) dahi malum olmalıdır (ki) Kur'ân-ı Kerîm'i namaz(ın kendisiyle kılınması) caiz/sahih olacak kadar, yani bir ayet veyahut üç ayet ezberlemek farz-ı ay(1)ndır (tek tek herkes için şarttır). (Dahası) Fâtiha-i Şerîfe ile bir sure hıfz etmek vaciptir (her birey için gereklidir). Bundan daha fazlasını ezberlemek ise farz-ı kifâye (toplumun tüm kesimlerini bağlamamak kaydıyla farz) ve sünnet-i ay(1)ndır (her kişi üzerine ayrı ayrı sünnettir). Gece (Teheccüd) namazından, diğer nafîle (sünnet ve müstehap türü mecbur olmayan ibadet)lerden ve dualara dalmaktan (dualarla yoğun olarak meşguliyetten) daha faziletlidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in başka kelâmlar/sözler üzerine fazileti, Hak Teâlâ'nın mahlûkâtı/yaratıkları üzerine üstünlüğü gibidir¹³⁵.

1. Hadîs-1

Hadîs-i Kudsi'de (şöyle) vârid oldu (bize ulaştı) ki; “Bir kimseyi Kur'ân-ı Kerîm, Bana dua ve Benden sualinden meşgul etse Ben Azîmü's-Şân âna cemî-'i vech-i ardda ve semada dua edenlere i'tâ ettiğimden efdal şey i'tâ ederim (Bir kişiyi Kur'ân-ı Kerîm Allah'a yakarmaktan ve O'ndan bir şey-ler- talep etmekten/istemekten alıkoysa yüce Allah ona tüm yeryüzünde ve gökte kendisine yalvarıp duranlara verdiğiinden daha kıymetli/değerli olan nimetler verir).”¹³⁶

2. Hadîs-2

İmam Ahmed İbn Hanbel (164/780–241/855)'den rivayet edilmiştir ki; “Ben Rabbü'l-İzzet'i menamda müşahede eyledim. Sual ettim ki ‘Yâ Rab(bi) sana tekarrub edenler ne ile tekarrub ettiler?’ Bana hitap geldi ki ‘Kelâmım ile tekarrub ederler.’ Ben dedim ki ‘Yâ Rab(bi) manasını fehm ederek kıraat edenler mi tekarrub ederler?’ Bana hitap geldi ki ‘Yâ Ahmed, gerek fehm etsin ve gerek fehm etmesin’ (Sonsuz

¹³⁴ Buradan itibaren yazar tarafından dile getirilen konular, umumiyetle müellifin şahsî mülahazaları olduğu için bunlar hakkındaki kısa değerlendirme, toptancı bir bakış açısıyla *Hâtîme* faslında takdirlerinize arz edilecektir.

¹³⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 32. Kitap/6. Bab, Hd. no: 1-2.

¹³⁶ Mansur Ali Nasîf, *et-Tâc el-Câmi' li'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, Kitâbü Fedâilil-Kur'ân/1. Bâb, c. IV, s. 6.

şeref sahibi Yüce Rabbimi uykuda/rüyada iken gördüm. O'na; 'Ey Rabbim, sana yaklaşanlar nasıl yakın oldular?' diye sordum. Bana cevap verildi ve den-il-di ki; 'Sözlerim, yani Kitab'ım ile yaklaşırlar.' Bu sefer ben de; 'Anlayarak okuyanlar mı (sana) yakın olurlar?' dedim. Bu defa; 'Ey Ahmet, ister anlasın isterse anlamasın; fark etmez' karşılığı verildi.¹³⁷ **[169a/18a]** Şimdi her mü'min (inanan erkek) ve mü'mine (inanan kadın) olana Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenip tevatür (kuvvetli bir senet) ile sabit olan vecihlerin (kıraat türlerinin) biriyle olsun; meselâ, bu umdelerde (esaslarda/standartlarda) Hafs rivayeti¹³⁸ üzere bir hâzik (uzman/yetkin) hocadan talim ve terbiye görüp Kur'an'a Tecvîd (kaideleri) üzere meşgul olmak lâîk ve devâdır (yani tilâvet işine eğilmek çok uygun ve yegâne çaredir). Eğer bütün kıraatleri, caiz olan vecihleri öğrenirse bu ahsen (daha güzel) olur (ki böylece o kişi), Kur'ân-ı Kerîm'de (Kıraat sahasında) mahir/becerikli olur. Kur'an'ın kıraati alanın)da mahir/yetenekli olanlar (ise) sefere-i kirâmin berara-h-¹³⁹ ile beraberdir diye (bir) eser/haber vârid olmuştur (naklen bize gelmiştir).¹⁴⁰

3. Mühim not

(Kur'an'ın) tefsir-i şerifine müteallik (yüce açıklamasına ilişkin) olan ilimleri öğrenmeye sa'y edip (emek verip) manasına vâkıf olmaya çalışmak, anlamına nufûz edenler de (onun) ilmine (Kur'an'la ilgili diğer bilgileri öğrenmek için) sa'ye (çaba göstermeye), (onun) bilgisini elde etmede başarılı olanlar (ise) ihlasına (onun içselleştirilmesine)

¹³⁷ Nasîf, *Tâc*, Kitâbü Fedâil'l-Kur'ân/1. Bâb, c. IV, s. 7 (*Mürtehal'in hâli* hadisinin şerhi sadedinde 1 no'lu dipnotta).

¹³⁸ Yedi mütevatir, dolayısıyla sahih kıraaten biri olan İmam Asım b. Behdele'nin iki ravisinden biri ve en meşhuru olan Hafs b. Süleyman (h. 90-180) rivayeti, bugün yeryüzünde en fazla rağbet gören ve takip edilen tilâvet veçhi (okuyuş çeşidi)dir. Asım'dan Hafs kanalıyla aktarılan Kıraat/Rivayet'in özellikleri hk. ayrıntılı bilgi için bu konuya tahsis edilmiş son zamanlarda yapılan şu müstakil çalışmaya bakılabilir: Fatih Çollak, *Hafs Rivâyetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hüccetleriyle Âsum Kıraati*, İstanbul 1997.

¹³⁹ Burada ifade edilen ve "Seçkin ve erdemli elçiler" anlamına gelen deyim *80/Abese*, 15-16. ayetlerde geçmektedir. Başlıca; "Allah'tan aldığı vahiyleri peygamberlere ileten, kulların işlediği amelleri/fiilleri kaydeden, İlâhî kitapları okuyan, onları Levh-i Mahfûz'da koruyan melekler ve Kur'an'ı yazan sahabiler, yani vahiy kâtipleri" gibi manalara gelen ya da hakkında bu şekilde yorumlar yapılan söz konusu kavramın eş anlamlısı sayılabilecek bir benzeri de "İnsanları gözetleyen muhâfızlar ve değerli yazıcılar" biçiminde *82/İnfitâr*, 10-11'de yer almaktadır.

¹⁴⁰ Müslim, *Sahih*, 6. Kitap/38. Bab, Hd. no: 244 (798).

sa'y/gayret etmek lazımdır. Özetle ömür sermayesini ona sarf etmek/harcamak, ukelâ (akıllı veya aklını yerli yerince kullanan insanların) işidir.¹⁴¹

4. İki yol

Şimdi (bu durumda) Kur'ân-ı Kerîm'de oldukça maharet peyda eden (ustalık kazanan) kimseye iki yol vardır/görünmektedir: Biri neşrine/yayılmına çalışır, biri (de) yalnız tilavetiyle meşgul olur (sırf okunmasıyla uğraşır). İlki *Âlim Nâşir Tarîkı*'dir (*Tebliğci veya Yayıncı Bilgin Yolu*'dur), ikinci(si) *Âbid Tarîkı*'dir (*Kul olma veya Kulluk yapma Yolu*'dur). Âlim nâşir (bildiklerini öğretme ve yayma konumundaki bilim insanı), âbid sâlihten (sadece onu yaşamakla yetinen kimse-den, yani salt iyi kul pozisyonunda olan kişiden) efdaldır (daha değerli ve üstündür). Zira; “*Sizin hayırlınız, Kur'an'ı öğrenip ve nâsa ta'lîm edendir (onu insanlara öğretendir)*” meâlinde (bir) hadis¹⁴² vârid olmuş/buyurulmuştur. (Buna dayanarak Abdullah) İbn Mes'ûd Hazretleri, nafiye (farz olanın dışındaki) orucu terk **[169b/18b]** edip (bırakıp tutmayarak) Kur'an talim ederler/çalışırlar idi. Eğer âlim, nâşir (bilgin, aynı zamanda bildiğini başkalarına aktaran ve yayan) olur ve tedris (eğitim-öğretim) sebebiyle çok tilavet edemez/okuyamaz ise ona (İbn Mes'ûd'a) göre senede iki hat(i)m etse/yapsa Kur'an'ın hakkını eda etmiş (yerine getirmiş) olur. Ama eğer âbid (sıradan bir insan/kul) ise en azından bir haftada, bunu edemez/yapamaz ise on beş günde, yine de/bu da olmaz ise bir ayda yahut kırk günde tilavet etmeli (okuyup bitirmelidir).

¹⁴¹ Kur'an'a uyarlanan bu zincirleme ifade, klâsik Arapça öğreniminde alet ilimlerinden *Sarf* bilgisinden sonra okunan *Nahiv* kitaplarından İmam Bigivî'ye izafe edilen *Avâmil*'de Harf-i cerler anlatılırken onlara örnek verme bağlamında kurulan cümleleri anımsatmaktadır. [*Nahiv Cümlesi (Kâfiye, Izhâr ve Avâmil)*, İstanbul tr. yok., s. 180.]

¹⁴² Buhârî, *Sahîh*, 66. Kitap/21. Bab, Hd. no: 1.

N- Tilâvet âdâbı

Kur'an kıraat edecek olduğunda abdest ile okumak müstehaptır. (Gerçi) abdestsiz de caizdir ancak sevabı az olur. Ama Mushaf'a dokunmak istediğinde kılıfsız tutmak haramdır.¹⁴³ Mushaf'tan (yüzüne bakarak) okumak daha faziletlidir. Kibleye yönelmek de müstehaptır. (Okuyacak kişi onu) temiz (bir) yerde okusun. (Burası) mescid olur ise daha güzeldir. (Tilâvete başlamadan önce) misvak kullansın (dişlerini ve ağızını temizlesin). Etiyle (bedeniyle) ve (vücudunun) diğer uzuvları/organlarıyla oynamasın. (Bulduğu ortamda başka şeylerle) meşgul olanlar ve uyuyanlar var ise yüksek ses ile okumasın, (aksine başkalarını rahatsız etmemek için) alçak ses (ile okumak) daha hoş olur. Eğer kendisine bıkmaya-usanma (bıkkınlık ve üşengeçlik) gelmemek için kendi isteğiyle kulak verip dinleyen var ise açıktan (okumak) daha iyidir. Namazda ayakta tilavet, namazda oturarak tilavetten; namazda oturarak tilavet, namazsız (namazın dışında) tilavetten daha faziletlidir. Sokakta gider (dışarıda yürür, gezer) iken tilavet caizdir. Lâkin sesli okumaktan kaçınınsın. Pis (kötü ve uygunsuz) olan mekâna geldiğinde tilavetten elini-eteğini çeksın (okumayı kesip bıraksın). Hamamda eğer avret mahalli açık (ayıp yerleri meydanda) olan var ise **[170a/19a]** tilavet caiz değildir. İkindiden sonra tesbih zikriyle meşgul olmak, Kur'an tilâvetinden daha faziletlidir.¹⁴⁴ Tilâvetin başlangıcında istiâzede bulunmak (*E'ûzübillâhimineşşeytanirracîm* demek), en doğru olan (görüşe göre) sünnet-i ay(ı)ndır (müekked sünnettir).¹⁴⁵ (Gerek) sure başı olsun, gerek(se) olmasın eğer (araya) dünya kelâmı karışır (ve girer) ise (E'ûzü'yü) tekrar etsin (yeniden söylesin). Eğer derse müteallik (eğitim-öğretimle ilgili) yahut tefsire müteallik (manasını anlamaya yönelik) konuşma olursa (E'ûzü'yü) tekrar (etmek) lazım değildir (yi-

¹⁴³ Bu vb. hükümde bulunanlar her ne kadar "*Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir.*" (56/Vâkıa, 79) ayetini dayanak olarak gösterebilirler de bunun böyle yorumlanacağı hususunda bir ittifak söz konusu değildir. Buna yönelik en büyük delil de bu ayetin hemen önünde yer alan bir önceki "*(O Kur'an'ın ash) korunmuş (ve hâlen muhafaza altındaki) bir Kitap'tadır.*" (56/Vâkıa, 78) ayetidir ki burada gayet açık olarak betimlenen, Kur'an-ı Kerîm değil o da dâhil olmak üzere bütün İlahî kitapları içinde barındıran ve Levh-i Mahfûz denen esas katalogdur, ana arşivdir.

¹⁴⁴ Bu, herhâlde anılan zaman diliminin namaz açısından kerâhet vakti olması hasebiyle onunla mukayese edilerek söylenmiş olabilir.

¹⁴⁵ Böylesi zorlama bir tevile gerek yok. Zaten Kur'an'da emir, yani farz veya vacip hükmünde olmasa bile tavsiye niteliğinde böyle bir buyruk yer almaktadır: "*Kur'an okuduğun ya da okuyacağın zaman kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığın, yani E'ûzü çek!*" (16/Nahl, 98.)

nelemek icap etmez). E'ûzü çekmeyi sesli olarak (açıktan) yapsın, muhtar olan da (tercih ve tavsiye edilen görüş de) budur. Sure başlarında *Besmele* (‘yi) söylesin (*Bismillâhirrahmânirrahîm* diyerek Allah'ın adını ansın). Eğer sure arasında olur (surenin herhangi bir yerinde bulunuyor) ise muhayyerdır/serbesttir. Ama *Berâe-h-* (9/*Tevbe*) *Suresi*'nin evvelinde *Besmele* yoktur. Gerek okumaya buradan başlasın ve gerek(se bundan önceki 8. sure olan) *Enfâl Suresi*'ne vasletsin (birleştirerek devam etsin, fark etmez). Ama *Berâe-h-/Tevbe Suresi*'nin aralarında (herhangi bir yerinde) *Besmele*'nin cevazına (çekilebileceğine) ve adem-i cevazına (söylenmesinin caiz olmadığına) karşı çıkmadılar. Fakat İmam (Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-) Sehâvî (558-9/1163–643/1245) cevazını tasrih etmiştir (caiz olduğuna hükmetmiş ve bunu açıkça belirtmiştir). (Her) ne kadar İmam (Ebû İshak İbrahim b. Ömer b. Halil el-) Ca'berî (640/1242–732/1332) (bunu) reddetti (kabul etmedi) ise de.¹⁴⁶

1. Tilâvet şekilleri

(Öte yandan) Kur'ân-ı Kerîm üç türlü tilâvet olunur. Biri(ncisi), *Tertîl* (ağır ağır)¹⁴⁷ ile ki bu (okuyuş) efdaldır (en iyi ve üstün olandır). Hamza, Verş, Asım ve A'meş kıraati gibi. Bir (diğer)i *Tevsîl* (orta – hâlli- okuyuş olan *Tedvîr*)'dir ki bu da caizdir. İbn Âmir ve Kisâî kıraati gibi. (Son) bir (tanesi)i *Hader* (hızlı okuyuş olan *Hadr*)'dir ki bu (ise) süratle tilâvettir. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kâlûn kıraati gibi. Kıraat esnasında rahmet/şefkat ayetleri geldiğinde dua (etsin, yalvarıp yakarsın) ve gazap (öfke ve azap) ayetleri geldiğinde (ise) isti'âzede bulunsun (Allah'a sığınsın).

2. Kıraat esnasında niçin ağlanır veya neden ağlanmalıdır?

Tilâvet ederken hüz(ü)n edip (üzüntüye kapılıp) ağlasın. Eğer ağlayamaz ise ağlamaya çalışsın, (asla) gülme [**170b/19b**] sin. Eğer hüz(ü)n ve ağlama gelmez ise bunların gelmediğine üzölsün ki bu da

¹⁴⁶ Kıraat ve Tecvîd kitaplarında hatta bazı Tefsir Usûlü eserleirnde İsti'âze ve *Besmele* bahsi uzun yer tutmaktadır ve bu ifadeleri Kur'an okuma sırasında zikr veya terk etmenin usûl ve hükümleri ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Söz konusu açıklamalar için onlardan herhangi birine bakılabilir.

¹⁴⁷ Olabildiğince yavaş tempoda seyreden bir okuyuş türü olan bu sitilin, manayı tefekkür ederek yapılanına *Tahkîk* denir.

bir musibet/afettir ve kötülük alâmetidir¹⁴⁸. Zira eğer (Kur'an'ın) lafızlarına hafız değil (metnini ezberlememiş) ise hafız olmadığına (bunu ezberleme şerefine nail olmadığı için) ağlasın, eğer hafız ise manasını fehm etmediğine/anlamadığına, eğer manasını fehm eder/anlar ise amel etmediğine (emir ve nehiyelerini içeren hükümlerinin gereğini yapmadığı için), eğer amel eder (buyruk ve yasaklarını yerine getirir) ise ihlası olmadığına (içten ve içsel davranmadığı için), eğer ihlası/samimiyeti var ise bu hâlin değişmesinden korksun (ve bundan dolayı) ağlasın. Özetle (insan, beşerdir şaşar misali) kusurdan hâlî olmaz (eksiklikten kurtul-a-maz) (; çünkü –Kur'an'ın tanımıyla- âciz ve zayıftır¹⁴⁹). Bir sureye başladığında onu (bitirmeden) terk edip başka bir sureye geçmeye(sin). Zira Bilâl-i Habeşî (Ebû Amr Bilal b. Rebah, ö. 20/641)'yi, Rasûl (ass'ın) (bu davranışı sergilemekten) neh(i)y buyurdıkları vâridir (alılıkoyduklarına dair haber gelmiştir, bilgi vardır). Eğer bir sure(yi okumayı) bırakıp diğer sureyi tilavet (etmeyi) arzu etse (önce) *İhlâs-ı Şerîfi* (112/*İhlas Suresi*'ni) okuyup ondan sonra (başka sureye) geçsin ve (böylece) Kur'an'ı birbirine karıştırmassın (sure ve ayet düzenini bozmassın). Yani bir kıraat (vechin)i iltizam ettiğinde (sürdürmeye niyet edip başladığında) tâ vakf edeceği (onu bitireceği) yere vasil olmadıkça/varmadıkça öteki kıraat (çeşidin)i okumasın. Meselâ, Hafs rivayeti üzere tilavet etse sair (başka bir) kıraat (türünü buna) karıştırmassın (araya başka bir kıraat sokmassın). Ama Hafs'ın rivayetlerinden olan vecihlerin tarik ve mesleklerinden (birini) okursa caizdir. Örneğin, Medd-i Muttasil'da ve Munfasıl'da Hafs için Teysîr Tarîkı'nden dört [171a/20a] elif ve Şâtıbî Tarîkı'nden üç elif vardır. İki elif ve beş elif rivayeti yoktur. (Üstelik) Medd-i Muttasil'da Tayyibe Tarîkı'nden Kas(ı)r da vardır. Şimdi (o nedenle) Hafs Kıraati okuyanlar medleri beş elif ve iki elif çekmesin(ler). İki vec(i)h caiz olan yerlerde,

¹⁴⁸ Kur'an okumanın duygusal boyutunun altını çizen Peygamber Efendimiz'in; ashaptan Sa'd b. Ebî Vakkâs naklinde "*Kur'an okurken ağlayın veya ağlar gibi yapın/görünün*", Ebû Hureyre ve İbn Mes'ud rivayetlerinde ise "*Kur'an'ı hüzünlü okuyun*" öğütlerinde bulunduğu bildirilmiştir. [Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Râmûz el-Ehâdîs/Hadisler Deryası* (mütercimi: Abdülaziz Bekkine), c. I., s. 78, Hd. no: 13 ve 16; s. 253, Hd. no: 11.]

¹⁴⁹ 17/*İsrâ*, 11; 33/*Ahzâb*, 72; 70/*Me'âric*, 19-21.

meselâ [...فُلِّ الدَّكْرَيْنِ...] ¹⁵⁰ gibi ki bir med ve teshîl de caizdir ¹⁵¹. Eğer talim (öğrenmek) ve teallüm (öğretmek) için tilavet eder ise icra eylesin (bunu tatbik edip uygulasin). (Fakat) eğer yalnız tilavet eder (salt okumak için bunu yapar) ise muhayyerdır/serbesttir. Eğer namazda okur ise ancak bir vecih/tür okusun. Zira namaz talim (eğitim-öğretim) yeri değildir, (aksi hâlde namaz) fâsit olur/bozuktur.

4. Kur'an'ı Hatim Usûlu

(Kur'an'ı) haftada bir hat(i)m edenler (baştan sona tümünü okuyanlar) ¹⁵², (buna) Cuma günü başlasın ve Perşembe günü hat(i)m etsin (onu bitirsin). (Bunun) yolu-yordamı şudur/şöyledir ki Cuma günü *Bakara Sûresi*'nden başlayıp ¹⁵³ *Mâide Sûresi*'ne varınca, Cumartesi günü *Mâide Sûresi*'nden *Yûnus Sûresi*'ne varınca, Pazar günü *Yûnus Sûresi*'nden *Sübhânellezî'ye* (17/*İsrâ Sûresi*'ne) varınca, Pazartesi günü *Şu'arâ'ya* (26. *Sûre*'ye) varınca, Salı günü *ve's-Sâffât'a* (37. *Sûre*'ye) varınca, Çarşamba günü *Kâf Sûresi*'ne varınca, Perşembe günü (de bundan sonra kalan kısmı okuyarak tamamlar ve böylece) hat(i)m (sona erer, yani Kur'an'ın tamamını okuyup bitirmiş) olur. Bazılar(ı) bunu cem' edip/toplayıp (bir haftalık süre zarfında yapılan hatim sistemini pratik olarak ifade etmek için her güne denk gelen başlangıç ve bitiş yerlerini, sure isimlerinin baş harflerini bir araya getirip birleştirerek bunu kısa ve toplu bir şekilde) [فِي بِشَوُقٍ]=[*Femî Bişevkî*] ile/diye tabir ederler. Açıkçası *Fâ Fâtîha*'ya, *Mîm Mâide*'ye, *Yâ Yûnus*'a, *Bâ Benî İsrâil*'e, *Şîn Şu'arâ*'ya, *Vâv ve's-Sâffât'a*, *Kâf Kâf'a*, *Yâ*

¹⁵⁰ "...De ki iki erkeği mi?..." anlamına gelen bu ifade, birbirinin peşi sıra gelen iki ayette de geçmektedir: 6/*En'âm*, 143-144.

¹⁵¹ Burada, cumhur denen bütün kurrâ için; ikinci hemzenin teshili (yumuşak *hâ*'ya kalbedilerek okunması) ve elife ibdâli (medd-i lâzıma dönmesi) olmak üzere iki vecih vardır.

¹⁵² Abdullah b. Ömer, hatim yapma süresi hakkında Rasûlullah'a; "*Kaç günde Kur'an'ı okuyup bitireyim?*" diye bir soru yöneltir. O da, "*40 günde*" cevabını verir. İbn Ömer, sorularına devam edince Allah Rasûlü bunları; sonra "*Bir ayda*", sonra "*20 günde*", sonra "*15 günde*", sonra "*10 günde*" ve nihayet "*7 günde*" diye yanıtlar ve en sonunda "*bundan daha aşağıya/aza inme*" tenbihinde bulunur. (Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2. Kitap/326. Bab, Hd. no: 1395.)

¹⁵³ Yazar *Fâtîha*'yı atlamış ama hemen aşağıda bunu dikkate almış.

Âhir-i Kur'ân'a (Kur'an'ın sonuna) **[171b/20b]** işarettir. Hat(i)m edeceği gün oruçlu ol(ur)sa ahsen/güzeldir¹⁵⁴. Hatim (bitme)den evvel (ya bir) tasadduk (yardım) ya (da) bir hay(ı)r(lı) amel (yararlı bir iş) yapsın (yahut) hiç olmazsa Müslümanların geçtiği yol-lar-dan zararlı bir şeyi def etsin¹⁵⁵; (dahası) aile bireylerini ile arkadaş ve dostlarını hat(i)m meclisine/merasimine davet etsin. Zira Ashâb-ı Kirâm'dan, bazı ahbablarını/sevdiklerini çağırdıkları nakledilmiştir ki onlar da hem hatim sahibini tebrik etsinler hem de Kur'an'ın feyzinden bereketlensinler ve (hayır duada bulunsunlar veya yapılan duaya iştirak ederek) âmin desinler. Hat(i)m toplantısına katılan-lar-, altmış bin melek hâzır bilip (60.000 meleğin gelip o törende bulunduğuunun bilincinde olup) öyle huşû' eylesin (manevî yönden kendisini huzur ve sükûn içinde hissetsin). Zira Kur'an tilaveti beşere hâstır (insana özgü ve özel bir eylemdir). Onun için melekler tilavet edemediklerinden (Kur'an okuyamadıklarından onu) dinlemeye harîs (aşırı istekli) olurlar. Nitekim İmam Suyûtî *İtkân*'ında böyle rivayet etmiştir. *Duhâ Sûresi*'ne gelindiğinde *Tekbîr* etmek/getirmek¹⁵⁶ sünnettir.¹⁵⁷ İmam Suyûtî *İtkân*'ında Halîmî'den nakleder ki *Duhâ Sûresi*'nden aşağıda/sonra *Tekbîr*'in şekli şu ola (şöyle olmalı) ki Ramazân-ı Şerîf orucunu tekmîl ettiğinde (tamamladığında) *Tekbîr*¹⁵⁸ meşrû' olduğu gibi (bütün) *Kur'an surelerini* de tekmilinde/bitirdiğinde *Tekbîr* (getirmek) meşrû' olmuştur.

¹⁵⁴ Zaten Peygamber Efendimiz, bu günlerde oruç tuttuğu ve bunu sahabesi ile ümmetine tavsiye ettiği içindir ki İslâm geleneğinde haftanın Pazartesi ve Perşembe günlerini tatavvü' /nafile orucuyla geçirmek sünnet-i seniyye olarak yerleşmiştir.

¹⁵⁵ Gerçekte bu davranış, imanın alâmetlerinden/göstergelerinden bir tanesidir. Dolayısıyla Kur'an hatmiyle bağlantısından öte inancın bir gereğidir: "*İman yetmiş küsur veya altmış küsur şubeden ibarettir. Bunların en üstün makamda olanı 'Lâ ilâhe illallah=Yegâne İlah ancak Allah'tır (hakikatini ikrar, kabul ve tasdik etmektir), en aşağı mertebede bulunanı ise yoldan eziyet veren, tehlike saçan şeylerin kaldırılmasıdır. Hayâ (utanma duygusu) da imamdan bir cüz'dür.*" (Müslim, *Sahîh*, 1. Kitap/11. Bab, Hd. no: 58.)

¹⁵⁶ "Allah'ı ululamak, O'nun en büyük olduğunu ikrar etmek" demek olan ve kısaca "*Al-lahu Ekber*" diye terennüm edilen bu ifadenin uzun ve bestelenmiş hâli şöyledir: "*Allahu Ekber, Allahu Ekber lâ-ilâhe illellâhu ve'l-lâhu ekber Allahu Ekber ve-li'llâhi'l-hamd.*"

¹⁵⁷ Burada kast edilen, Ef'âl-i mükellefin'den olan değil gelenek anlamında olan sünnettir ki bunun bu bağlamda kullanıldığını yazar hemen aşağıda "meşrudur" diyerek doğrulamaktadır.

¹⁵⁸ Müellif burada zuhûl eseri bir kafa karışıklığı yaşamış olabilir. Çünkü İslâmî gelenekte "Teşrîk" sıfatıyla anılan tekbirler –bilindiği ve yapılageldiği üzere- Ramazan ayının bitiminde veya sonunda değil Kurban bayramı arifesinde ve günlerinde getirilmektedir.

Nâs Sûresi'ni tilavet (ettik)ten sonra (en başa dönüp) *Fâtiha* (*Sûresi*'ni) ve (ardından) *Bakara Sûresi*'nden *Müflihûn*'a (yani beşinci ayetin sonuna) varınca(ya kadar) okusun. Bu da sünnettir ve buna *Hâl-i mürtehl* (konup göçme durumu)¹⁵⁹ derler (ki bu hareket) Cihad'dan (Allah yolunda ve yine sırf O'nun rızasını kazanmak için mücadele etmekten) sonra en üstün olan amel/işlerdendir. Eğer namazda hat(i)m eder (namazlarını hatimle kılar) ise birinci [172a/21a] rekâta (zamm-ı sure olarak *Fâtiha*'dan sonra) *ve'n-Nâs*(1) (114/*Nâs Suresi*'ni) okuyup ikinci rekâta *Fâtiha* (*Sûresi*) ile *Bakara*'nın başını (ilk beş ayetini) okusun. İbrahim (b. Muhammed el-)Halebî (ö. 956/1549) *Fetâvây-i Velivâliciyye*'den böyle nakleder. Eğer namazda hat(i)m edecek (hatmi bitirecek) ise gündüzün başında (ilk vakitlerinde) ise sabah namazında ve eğer gecenin başında (ilk saatlerinde) ise akşam namazı(nın) sünnetinde etsin (yapıp bitirerek tamamlasın). Günler içinde Arefe günü (Arefe=Bayramdan önceki gün), sonra Cuma gününü, sonra Perşembe gününü ve Pazartesi gününü ihtiyar/tercih etsin. Aylar içinde Ramazân-ı Şerîfi ve Aş(1)rlar (10 günler) içinde Ramazân'ın son on gününü¹⁶⁰ ve Zi'l-hicce'nin ilk on gününü ihtiyar etsin/seçsin¹⁶¹. Dua ettiğinde ellerin(i yukarı/semaya doğru) kaldırıp evvelinde/başında Hak Teâlâ'ya Hamd ü Senâ ve Salât ü Selâm ile başlayıp eser niteliğinde olan (hadis özelliği taşıyan) duaları okusun.¹⁶² (Bu bağlamda;) “*Allâhümme'rhamnî bi'l-Kur'âni'l-Azîm vec'alhü lenâ nûran ve hüden ve rahmeten. Allâhümme zekkirnâ minhü mâ-nesînâ ve 'allimnâ minhü mâ-cehîlnâ ve'rzuknâ tilâvetehü ânâe'l-leyli ve etrâfe'n-nehâri. Vec'alhü lenâ hucceten Yâ Rabbe'l-âlemîn*” duası¹⁶³ni

¹⁵⁹ Buna dair şöyle bir hadis vardır: “Allah'ın en çok sevdiği amel/iş, mürtehlın hâlidir. Müretehl ise Kur'an'ı başından sonuna kadar okuyup bitirdiğinde her defasında – ara vermeden- tekrar başa dönendir.” Nasîf, Tâc, Kitâbü Fedâilî'l-Kur'ân/1. Bab, IV/6-7.

¹⁶⁰ *Kadir Gecesi*'nin büyük olasılıkla Ramazan ayının son on günlük diliminde bulunma ihtimalinin yüksek olması dikkate alınarak.

¹⁶¹ “Belirli aylar” (2/*Bakara*, 197) ve “sayılı günler” (2/*Bakara*, 203) betimlemeleri ile Kur'an'da vurgulanan *Hac Mevsimi*'ne ve *Kurban Bayramı*'na denk gelmesi hasebiyle.

¹⁶² Nitekim niyaza böyle başlamak duanın adabındandır.

¹⁶³ Manası: “Ey Allahım; Yüce Kur'an hürmetine bana şefkat ve merhametinle muamele eyle. Bu kutsal kitabımı bizim için (önümüzü aydınlatan) nûr, (bizi doğru yola ileten) hidayet ve (bizi cehennem azabından kurtarıp esenliğe çıkaran) rahmet kağınağı kıl. Ey Allahım; bize unuttuklarımızı hatırlat, bize bilmediklerimizi öğret, ge-

okusun. Zira eserde/hadiste vardır. Duanın nihâyetinde ise;) [سُُبْحَانَ رَبِّكَ] رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ¹⁶⁵ sonuna kadar okusun.¹⁶⁵

III. HÂTİME

Osmanlı'nın sonlarına yaklaşıldığı bir zaman diliminde ki XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ile XIX. yüzyılın başlarına denk gelen çağda yaşamış ve yetmişmiş bir din bilginin kaleminden çıkan bir risaleyi, ilgi duyan Türk okuyucusuna intikal ettirmenin heyecanı içindeyiz, sevincini yaşıyoruz. Bu aracılık hizmeti, bizim adımıza onur ve mutluluk verici bir çalışma oldu. Zira eserini ele aldığımız Abdullah Eyyûbî Efendi, sıradan bir insan değil İslâmî ilimlerin bihassa Kur'an Kıraati sahasında otorite(r) derecesinde uzmanlığı tescil edilmiş bir zattır. Öyle ki o, bu disiplinin zirve noktası olan Reîsü'l-kurrâ'lîk makamına yükselecek kadar kariyer sahibi olduğu gibi kendisinden feyz alan oğlu Molla Muhammed Emin Efendi dahi bu bilim alanında isminden söz ettirecek yetkinlikte bir şahsiyettir.

Ulûm-i nakliye diye bilinen rivayete dayalı ilim şubelerinin, karakterleri icabı çok sıkı gelenekleri vardır. Başlangıçta Hadis'in içinde yer alan ama daha sonra bağımsız bir bilim dalına dönüşen Kıraat'in de bu vadiye oldukça sağlam dayanakları mevcuttur. Meselâ icazet(nâme), naklî ilimlerin, özellikle Kıraat'in hâlâ olmazsa olmaz şartlarından biridir. Ayrıca tarih boyunca bu ilmi ahz/elde etme usullerinden olan

celer boyunca ve gündüzler süresince bizi Kur'an tilâvetiyle meşgul ederek rızklandır. Ve ey âlemlerin Rabbi, onu bize, her işimizi kendisiyle görüp halledeceğimiz bir delil yap!"

¹⁶⁴ Bilindiği üzere genelde her Kur'an tilâvetinin bitiminde ve yapılan her duanın âhîrinde okunması âdet hâline gelen bu ifadeler, 37/*Sâffât Suresi*'nin son üç ayetini (180-182'yi) oluşturmaktadır. Yukarıdaki metinde verilmeyen geri kalan iki ayet ve bunların topluca meâli şöyledir: [وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ] “*Senin Rabbin, kudret ve şeref sahibi olan Rab, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir. Peygamberlere selâm olsun. Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.*”

¹⁶⁵ Bundan sonra “temmet=tamamlandı” anlamına gelen kısaltma işareti/simgesi olan “م / mim” rumuzu kullanılmış/konulmuş. Böylece risale burada bitmiş oluyor. Ancak bunun arka tarafında, yani 172/21. varakın “b” yüzünde *Hatm-i Şerîf Duası* bulunmaktadır. Bugün bile benzerlerine rastladığımız bu dua örneğini buraya almaya gerek duymadık. Bunu takip eden ve karşısında yer alan [173/22 no'lu] varakın “a” yüzü ise tamamen boş vaziyettedir.

semâ, kırâet, kitâbet ve arz, Kıraat'ın vazgeçilmez tahsil (eğitim-öğretim) yöntemlerindedir. O bakımdan bu zincirin halkalarından biri hüviyetinde olmakla bizatihî için içinden gelen biri, bizim için önem arz ettiği içindir ki bu makaleyle ona karşı vefa borcumuzu ödemeye çaba sarfettiğimizi sanıyoruz. (Rabbim, bu gayretin semeresini feyizli, neticesini de bereketli kılsın.)

Uzun sayılabilecek bir süreden beri öğrenciler-imiz-e ve alâkadar halk-ımız-a yönelik muhtasar bir Kıraat Tarihi, Geleneği ve Terimlerini ihtiva eden bir kitapçık hazırlamayı tasavvur ediyorduk. Bunun içeriği, konu dizilimi/plânı ve hacmi hususunda bir hayli tasarımda bulunduk ancak onu olgunlaştırma ve yazma imkânına/şansına sahip olamadan –henüz sona eren- elinizdeki risale ile karşılaşma/buluşma fırsatına nail olduk. Bunu görüp incelediğimizde bize ait orijinal yeni bir ürün ortaya koymaktansa bunu transkribe ve redakte edip okuyucuya sunmanın daha isabetli ve faydalı olacağına karar verdik. İşte bu çalışma, böylesi bir düşüncenin sonucu ve ürünü olarak ortaya çıktı.

Dikkat edileceği üzere metnin akışını bozmamak adına fazla değil neredeyse hiç müdahalede bulunmadık. Ancak bu tasarrufumuz, müellifin dile getirdiği her şeyi tasdik ve kabul ettiğimiz anlamına gelmemelidir. İtiraz ve reddettiğimiz hususların başlıcaları sadedinde (ki bunları eleştiri mevzuu yapmaksızın ve en ufak bir tartışmaya girmeksizin ama bu hakkımızı da saklı tutarak) şu noktaları salt belirtmekle ve sıralamakla yetinmek istiyoruz.

Denildiği gibi Kıraat, ciddî teâmülleri olan Kur'an temelli dinî bir ilimdir. En esaslı ve güçlü kaynağı da Hadis'tir. Bu itibarla zaman içinde oluşan birikimi ve metodolojiyi burada bir kritiğe tabi tutmak, bize düşmediği gibi bu bilime bir katkısı olmayacağı ve mensuplarına da bir yararı bulunmayacağından hareketle bu faslı (yani L maddesi de dâhil olan bölümleri) geçiyoruz. Zira buraya kadar anlatılanlar tarihsel anekdotlar mahiyetinde bu disiplinin arka plânını oluşturmaktadır. Ancak kitapçığı andıran bu eserciğin sonlarına doğru (yani M maddesinden itibaren) gündeme getirilen kısımlara ilişkin bir şeyler söylemeden bu bahsi kapatırsak, okuyucularımızda bazı noktaları ya gözden kaçırmış ya da eksik bırakmış olduğumuz hissi doğabilir.

O da şudur: Dinin aslı-esası, ayan-beyan ortadadır. Yani haram da belli, helâl de bellidir. Durum böylesine çok açık ve net olduğu hâlde, gizli-saklı-kapa(k)lı bir şey olmamasına rağmen hâlâ birtakım insanla-

rın çıkıp bir şeyler uydurma ihtiyacı duymalarını, öteden beri hiç anlayabilmiş değilim. Üstelik bu, kamuoyu nezdinde de iyi pirim yapıyor. Sözelimi bir kimse, bireysel ibadetleri ve duaları için kendine göre birtakım prensipler ihdas edebilir ve bunları, yine kendine göre onlar çerçevesinde icra ve ifa edebilir. Dahası, kimi akım ve oluşumlara mensup kişilere yönelik benzer birtakım ilkeler koyabilir ve onların, bunları günlük dinî hayatlarında uygulamalarını, hatta bunlara sıkı sıkıya bağlı kalmalarını isteyebilirsiniz. Eğer söz konusu zevat, bunları içine sindiriyor ve gönül rahatlığıyla yerine getiriyorsa bizim açımızdan yine bir sorun yok; bunlar ancak onları, yani fert ve/veya grup/ekip olarak kendilerini bağlar. Lâkin bütün bu vs. kuralları önce uydurup sonra da bunları bir fazilet, meziyet, hatta müstehap ve sünnetmiş gibi ileri sürerek genelleştirmek, dinî argümanlardan bunlara kılıf ve gerekçeler bulmak, Müslüman kitleyi de bunlara uymaya teşvikten öte zorlamak, neyin nesi Allah aşkına? Sözelimi, bırakın mü'minler nasıl arzu ediyorlarsa Allah'la öyle irtibat kursunlar, O'na itaat ve kulluk etsinler; bırakın nasıl istiyorlarsa Kur'an'la öyle ünsiyet geliştirinler ve onu okumaya, anlamaya ve yaşamaya çalışsınlar; bırakın içlerinden nasıl geliyorsa Hz. Peygamber'e öyle bağlansın, tazimde bulunsun, onun sünnetine temessük etsin ve izinde yürüyüp gitsinler... Açıkçası dini, gönüllerince yaşasınlar. Bu itibarla velev ki allâme-i cihan diye nitelenen biri(leri) tarafından terğîb/özendirme ve terhîb/sakındırma kabilinden olsun; bir başka ifadeyle bid'a-i hasene nevinden olsun, kimsenin bu ümmet adına en ufak bir şey icat etmesine asla taraftar ve razı değilim. Ama kendi ve –sözüm ona- cemaatinin din ve dünya hayatı için ne tür söylem ve eylemlere tevessül ederse ona da karışmam. Kaldı ki işin o tarafı beni ilgilendirmez. Fakat tekrar etmek lazım gelirse bunların tüm İslâm âlemine teşmil edilmesine ve bunun da “din budur”, “ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolu böyledir” diye lanse edilmesine kesinlikle karşı olduğum gibi bu çeşit girişimleri de şiddetle kınadığımı bilhassa bilmenizi isterim.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

el-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed b. Abdilhadî, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs*, I-II c., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 2009.

ABDULLAH EYYÛBÎ (1252/1856)'NİN 'RİSALE FÎ KİRÂATI'S-SEB'A VE'L-AŞERA VE'T-TAKRÎB' ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ/LİTERASYONU VE DEĞERLENDİRİLMESİ

ADIGÜZEL, Mehmet, "Kıraat İlminde Tarık-Senet Boyutu ve Konu İle İlgili Te'lif Edilen Eserler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, Erzurum 2001, s. 233-257.

AKPINAR, Cemil, "İcâzet", *DİA*, c. 21, İstanbul 2000, s. 393-400.

el-BENNÂ ed-DİMYÂTÎ, Ahmed b. Muhammed Abdulganî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbe'a 'Aşer (Münthehe'l-Emânî ve'l-Meserrât fi Ulûmi'l-Kırâât)*, I-II c. (tahkik ve takdim: Şaban Muhammed İsmail), Âlemü'l-Kütüb (Beyrut) ve Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezhera (Kahire), Birinci Baskı, 1407/1987.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* (tahric: Abdü'l-mu'tî Emin Kal'aci), I-XIV c., Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi 1412/1991.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X c., Dâiretü'l-Ma'rifeti'l-Osmaniye, Haydarabad 1344-1356.

BİRİŞİK, Abdülhamit, "Kıraat/Literatür", *DİA*, c. 25, Ankara 2002, s. 431-433.

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî (Kütüb-i Sitte Külliyyâti içinde)*, I-VIII c., Çağrı Yayınları, İstanbul 1981/1401.

el-CEZERÎ, İmam Hâfız Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* (tashih ve son gözden geçirme: Ali Muhammed ed-Dabâ'), I-II c., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan trz.

el-CEZİRÎ, Abdurrahman, *Kitâbü'l-Fıkh 'ale'l-Mezâhibi'l-Erbe'a*, I-V c., Dâru'l-Fıkr ve Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 1406/1986.

ÇETİN, Abdurrahman, "Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 3, Ankara 1987, s. 71-88.

ÇOLLAK, Fatih, Hafs Rivâyetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hüccetleriyle Âsım Kırâati, Üsküdar Yayınevi, İstanbul 1997.

ed-DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî (Kütüb-i Sitte Külliyyâti içinde)*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981/1401.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *DİA*, c. 21, İstanbul 2000, s. 417-451.

Ebû DÂVÛD, İmam Hafız Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd (Kütüb-i Sitte Külliyyâti içinde)*, I-V c., Çağrı Yayınları, İstanbul 1981/1401.

EFENDİOĞLU, Mehmet, "Abdullah Eyyubi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla EYÛPSULTAN SEMPOZYUMU VI Tebliğler Kitabı*, Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları: 19, İstanbul 2003, s. 318-323.

- EROĞLU, Muhammed, “Aşr-ı Şerif”, *DİA*, c. 4, İstanbul 1991, s. 24.
- EYYÛBÎ, Abdullah Efendi, *Risâle fî Kırâati's-Seb'a ve'l-Aşere ve't-Takrib*, 20 varak tutarında, yer ve tr. yok (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü/Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü H. Cemâl Ögüt Vakfı Kataloğu, Demirbaş Kayıt no: 67'de bulunmaktadır).
- el-EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Me'ânî'l-Kırâât* (tahkik ve dirase: 'İzz Mustafa Derviş-'Avz b. Ahmed el-Kavzî), Beyrut 2010.
- GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyâüddîn, *Râmûz el-Ehâdis/Hadisler Deryası* (mütercimi: Abdülaziz Bekkine), I-II c., Milsan Basın Sanayi, İstanbul 1982.
- HADİSLERLE İSLÂM*, Komisyon, I-VII c., DİB Yayınları, Ankara 2014.
- İbn MÛCÂHİD, Ebû Bekr Ahmed b. Musâ b. el-Abbâs, *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kırâât* (tahkik: Şevkî Dayf), Dâru'l-Meârif, Kahire 1988.
- İbn SEVRE, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî (Kütüb-i Sitte Külliyyâtı içinde)*, I-V c., Çağrı Yayınları, İstanbul 1981/1401.
- İbn YEZÎD, Hafız Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvinî, *Sünenü İbn-i Mâce (Kütüb-i Sitte Külliyyâtı içinde)*, I-II c., Çağrı Yayınları, İstanbul 1981/1401.
- İNANÇ, Yonis, “Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî/Hayatı ve Eserleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, sy. 29, Sakarya 2014, s. 108-128.
- el-KANDEHLEVÎ, Muhammed Yusuf, *Hayâtü's-Sahâbe*, I-V c., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan 1407/1987.
- KOCA, Ferhat, “İbadet/İbadet dili”, *DİA*, c. 19, İstanbul 1999, s. 245-246.
- KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, TTK Yayınları, Ankara 1991.
- MİRAS, Kâmil, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Teremesi ve Şerhi*, c. I, DİB Yayınları, Ankara 1989, s. 5-498.
- MOLLA EMİN EFENDÎ, Abdullah Efendi-zade Ebu'l-Âkif Muhammed, *Umdetü'l-Hullân fî İdâh-ı Zübdeti'l-İrfân*, 1287 Sahhaf Esad Matbaası Yayını'ndan ofset baskı, yer ve tr. yok.
- el-MUCEMÛL-VESÎT*, Komisyon, Çağrı Yayınları, İstanbul 1410/1989.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim (Kütüb-i Sitte Külliyyâtı içinde)*, I-III c., Çağrı Yayınları, İstanbul 1981/1401.
- Nahiv Cümlesi (Kâfiye, İzhâr ve Avâmil)*, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul tr. yok.

ABDULLAH EYYÛBÎ (1252/1856)'NİN 'RİSALE FÎ KİRÂATİ'S-SEB'A VE'L-AŞERA VE'T-TAKRÎB' ADLI ESERİNİN EDİSYON KRİTİĞİ/LİTERASYONU VE DEĞERLENDİRİLMESİ

NASIF, Mansur Ali, *et-Tâc el-Câmi' li'l-Usûl fi Ehâdîsî'r-Rasûl*, I-V c., Mektebetü'l-İslâmiye, yer yok 1381/1961.

OKÇU, Abdülmecit, *İbnü'l-Cezerî Kur'an ve Kıraat*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001.

ÖNGÖREN, Reşat, "Molla Muhammed Emin Efendi", *DİA*, c. 30, İstanbul 2005, s. 258-259.

ÖZDEŞ, Talip, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

es-SÂLÎH, Subhî, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları* (mütercimi: M. Yaşar Kandemir), DİB Yayınları, Ankara 1988.

SARI, Mehmet Ali, "İcâzet/Kıraat", *DİA*, c. 21, İstanbul 2000, s. 400-401.

es-SUYÛTÎ, İmam Hâfız Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (takdim ve teâyüiş: Mustafa Dîbülböğâ), I-II c., Dâru İbn Kesir, Dimeşk-Beyrut 1422/2002.

ŞAHİN, Abdussabur, "Kur'an Tarihinde Yedi Harf Meselesi" (trc. Tayyar Altıkulaç), *Diyanet Dergisi*, c. XII, Ankara 1973, sy. 1, s. 11-12; sy. 2, s. 67-72; sy. 3, s. 131-135.

TEMEL, Nihat, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997.

TURGUT, Ali, "Abdullah Eyyûbî", *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 1, TDV Yayınları, İstanbul 1988, s. 102-103.

YILDIZ, Sâkıp-ÇELİK, Hüseyin Avni, *Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, c. I, Madve Yayınları, İstanbul trz.; c. II, Hikmet Yayınları, İstanbul 1987.

<https://vb.tafsir.net/tafsir12332/#.WMLCK9KLS1s>

YUSUF ALEMDAR

Anadolu'ya Müslüman Türk Mayası: Âhilik Teşkilatı

Erişahin Ahmet AYHÜN

Anadolu'ya Müslüman Türk Mayası: Âhilik Teşkilatı

Özet ▶ Orta Asya'da Batı'ya göç olgusu içinde, ön Asya'dan kitleler halinde müslüman olmaya başlayan Türk kavimleri arasına Anadolu'ya göçler başladı. Başlangıçta İslam karşıtı Moğol zulmünden kurtulmak ve kendileri için daha güvenli olan İslam topraklarına yakınlaşmak için yapılan bu göçler Anadolu'nun İslamlaşması, Türkleşmesi ve nihayet Hz. Peygamber tarafından müjdelenen İstanbul'un fethiyle sonuçlandı. Uzaklardan gelerek İran ve Doğu Roma gibi iki büyük gücün arasına yerleşmek ve hayatta kalmak hiç kolay değildi. Bu Türkler, dünya tarihinde bir benzeri görülmemiş bir şekilde örgütlenecek bu topraklarda tutunmayı başardı. Ardından gelecek askeri zaferlerin önünü açan bu yapılanmasının en önemli unsurlarından biri, Horasan erenleri olarak bilinen Türk mutasavvıfları tarafından kurulan ahilik teşkilatları olarak bilinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahi, Akı, Horasan Erenleri, Türk Mutasavvıfları, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması.

Muslim Turkish Yeast in Anatolia: Ahi Community

Abstract ▶ The migrations among the Turkish tribes that converted to Islam in Central Asia started. Initially, migrations had aim to get rid of anti-Islam Mongol cruelty and get closer to Muslim lands which were safer for themselves. However, they resulted in Islamization and finally Turkization of Anatolia and conquest of Constantinople that were heralded by Prophet Muhammad. It was not easy to settle between two great powers, Iran and East Rome, by coming from afar and to survive. The Turks achieved to survive in these lands by organizing in an unprecedented way in world history. This structure, paved the way for forthcoming military victories, are known as Ahi community which were founded by Turkish sufis called as Khorasan Saints.

Key Words: Ahi, Generous, Khorasan Saints, Turkish Sufis, Islamization and Turkization of Anatolia

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi.

Giriş

Türklerin anlı şanlı tarihi iftihar abidesi gibidir. Kahraman ecdad her alanda ve her konuda vazifelerini en güzel şekilde yapmak sûretiyle dünya tarihinde derin izler bıraktılar. Öyle büyük işler başarıp, öyle kalıcı değerler ürettilerdir ki, üzerinden asırlar geçse de geçerliliğini yitirmedi. Bu değerler o günden bugüne değin insanoğluna hizmet vermeye devam etmektedir.

Bizler bir çok alanda öncülük eden, devrimleri gerçekleştiren ecdadın evlatlarıyız. Harezmi "sıfır" rakamını bulmak suretiyle matematik alanında devrim yaptı. Matematiğin bir anda hayatımızdan çıktığını düşünün. Ondalık sayı sistemi olmasa milenyum teknolojisi olabilir miydi, bilgisayarlar çalışabilir miydi? Ya da bilgisayarın kendisi olur muydu? İbn-i Sina Tıp ilminin kanununu yazdı amansız hastalıklar şifa buldu. Yazdığı kitaplar bugün bile Avrupa üniversiteleri tıp fakültelelerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Fatih "İstanbul"u fethetti, çağ açıp çağ kapatan hükümdar olarak tarihe geçti. Bugün ileri seviyede olan milletler ortaçağda en karanlık günlerini yaşarken bizler aydınlık günlerimizi yaşıyorduk. Baba, dede, ata, atababa ve büyük atalarımız bilimde, sanatta, siyasette, askerlikte ve bir çok alanda inanılmazları gerçekleştirdiler.

Genetik olarak bakacak olursak, onların nesilleri olan bugünün gençleri, sahip oldukları mirası daha ileriye taşımaya yatkındır. Gerçekleşme yüzdesi çok yüksek olan bu olası durum rakip milletlerin uykusunu kaçırmaya yetecektir¹. Fakat sorun şudur ki, uyuyan dev henüz elindeki gücün farkında değildir. Bu konuda aydınlarımıza ve yöneticilerimize kısacası topluma önderlik yapabilme gücüne sahip olanlara çok iş düşmektedir.

Bu konuda metod önerimiz şu olabilir:

1. Özgüven: İyi bir moral desteğiyle "onlar yaptıysa biz de yaparız! Ne dersiniz gençler! Yapabilir miyiz? İstersek, azmedersek, farkında olursak yaparız, çünkü onların sütünü içtik, onların mayasını taşıyoruz, o cevhere sahibiz" diyerek ilgi ve özgüven uyandırılmazdır.

¹ *Ecdâdımızın şâni mâruf-u cihandır,*

Fırat değışir sanma, kan yine o kandır. (Namık Kemal)

2. Farkındalık: Kendimizin farkına varacağız, kim olduğumuzu bileceğiz. Dış güçler, malesef bizi bizden daha iyi tanıyor, bir gün uyanacaklar ilimde, fende ileriye gidecekler, dünyaya hakim olacaklar diye tedirginlik içindeler ve bunun olmaması için türlü oyun ve hilelerle bizim özellikle gençliğimizin dikkatlerini farklı yönere çekmeye çalışıyorlar.
3. İsteklilik: Bilgiye talip olup öğreneceğiz, “beşikten mezara kadar ilim öğrenin” diyen bir peygambere sahibiz. Atalarımızın nasıl yaptığını öğreneceğiz. Onları başarıya götüren metodları, öğreneceğiz. Osmanlı Devlet Arşivlerine gidin gözlemlerinizle görün, dünyanın dört-bir köşesinden gelmiş ecnebler benim atalarımın sırlarını öğrenmeye şifrelerini çözmeye çalışıyor.
4. Çalışkanlık: Çalışacağız, tembellik bize yakışmaz, çalışacağız ki üretelim, üretmezsek tüketici oluruz. Başkalarına muhtaç oluruz.
5. Sorumluluk: Bizi biz yapan değerlerimize sahip çıkacağız. Dilimize, dinimize, tarihimize, kardeşimize, vatanımıza, bayrağımıza; milli-manevi bütün değerlerimize sahip çıkacağız. Çıkmazsak ne olur, parçalanıp yok olup gideriz.

Kahraman ecdadımız bize çok güzel miras bırakmış, bizim vazifemiz bayrağı yere düşürmemek daha ileriye götürmektir.

Nehrin ötesinde büyük bir medeniyet kuran atalarımız Moğol istilalarından kurtulmak, fetihler yapmak ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müjdesine nail olabilmek gibi sebeplerle İslam'ın doğup geliştiği coğrafyaya yaklaşmaya başladılar. Kitleler halinde Anadolu'ya gelip tutunmaya çalışan Türkler burada öyle bir nizam kurdular ki, bu sayede Anadolu'yu kısa sürede Türkleştirdi ve İslamlaştırdılar. Adeta yanlarında getirdikleri Türk-İslam mayasını bu topraklara çaldılar, bu maya tuttu ve bütün Anadolu'yu tüm unsurlarıyla birlikte kendilerine benzettiler. Tıpkı bir tencere sütün bir kaşık yoğurtla mayalanarak tamamının yoğurt olması gibi. Nitekim Nasreddin Hocamız Türklerin Anadolu'yu nasıl mayaladığını sembolik olarak Akşehir gölünde anlatmaya çalışmış olması halk edebiyatımıza mal olmuştur.

Anadolu coğrafyasındaki mevcudiyetimizin esas dayanağının “Anadolu Mayası”² olduğunun bilincinde olmalıyız.

Bu mayanın adı “Ahilik”tir. Anadoluyu Türk ve İslamlaştıran bugün bize “temiz Anadolu insanı”nı ve yaşadığımız bu toprakları miras olarak bırakan bu teşkilatı daha yakından tanıyalım.

1. Ahiliğin Kelime ve Terim Anlamı

Ahi sözcüğü Arapçada kardeşim anlamına gelir. XIII. Yy.da Anadolu’da Türkler tarafından kurulmuş olan ahilik teşkilatı, adını bu sözcüğün Türkçede eli açık, cömert anlamına gelen “akı” sözcüğünün terimleşmesinden almıştır³.

Ahilik, XIII-XIX. Yüzyıllar arasında Anadolu, Balkanlar ve Kırım’da yaşamış olan Türk halkının sanat ve meslek alanında yetişmelerini, ahlâki yönden gelişmelerini sağlayan örgüttür⁴.

Ahilik, Türk-İslam Medeniyetine ait hem dünyevi hem de uhrevi bir sistemdir. Selçuklu ve Osmanlı döneminde sosyo-ekonomik hayatı derinden etkilemiştir.

Ahilik, XIII. yüzyılda Anadolu’da görülmeye başlayan ve bir süre sonra Osmanlı Devleti’nin kurulmasında önemli rol oynayan dinî-içtimâî teşkilâttir.

Temelde Kur’an’a ve Hz. Peygamber’in sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslâmî anlayışa doğrudan bağlı olan Ahiliğin, tasavvufta önemli bir yeri bulunan “uhuvvet”i hatırlatmasından dolayı da kolayca yayılması ve kabul görmesi mümkün olmuştur. Bu teşkilâtın Anadolu’da kurulmasında fütüvvet müessesesinin büyük tesiri vardır. İslâm’ın ilk asrından itibaren görülmeye başlayan fütüvvet teşekkülleri içinde hicrî III. (IX.) yüzyıldan itibaren de esnaf birlikleri ortaya çıkmıştır. Başka bölgelerde mensuplarına civanmerd, ayyâr (ayyârân),

² Yalçın Koç, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara 2011, s.13.

³ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s.III.

⁴ Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.1.

fetâ (fityan) gibi isimler verilen fütüvvet ülküsünün, İslâm'ın yayılmasına paralel olarak Suriye, Irak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüis, Kuzey Afrika ve Mısır'da esnaf ve sanatkârlar arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Türkler, İslâmiyet'i kabul etmeleri ve Anadolu'ya yerleşmelerinden itibaren fütüvvet ülküsünü benimseyip kendilerine has yiğitlik, cömertlik ve kahramanlık vasıflarıyla süslemişlerdir. Bununla birlikte Ahîliğin temel belirleyicisi olan İslâmî-tasavvufî düşünüş ve yaşayış her devirde ve bölgede geçerliliğini korumuştur.⁵

Batılı araştırmacılar fütüvvetçilikle ahiliği bir görmüşlerdir. Aralarındaki fark şudur: Fütüvvetnâmelerdeki kurallar kuru bir teoriden ibarettir. Ahilik ise sanat ve meslek erbabının her türlü çalışmalarını ve ihtiyaçlarını düzenleyen “fonksiyonel, pratik ve toplum içinde yaşayan canlı” bir kurumdur⁶.

1.1. Fütüvvetin Kelime Anlamı

Eliaçıklık, yiğitlik, gözüpeklik, yardımseverlik, olgun kişiliğe sahip olma anlamlarına gelen fütüvvet, Arapça “fetâ / fityân” kelimesinden türetilmiştir.

Devletlerin kuruluş yıllarında, henüz hukuk ve kurum yapılarının yeni şekillenmeye başladığı dönemlerde, din alimleri tarafından toplumun kalitesini ve ahlak seviyesini yükseltmek ve belli bir standarda getirmek amacıyla düzenlenmiş kurallar Fütüvvetnâmelerin ilk şeklini oluşturmuştur. Zamanla devletle birlikte bu kurallar da gelişerek kurumların yapılarına uygun ve özgün fütüvvetnâmeler haline gelmiştir. Bir çok sanat, meslek ve tarikatların hatta bunların kollarının da fütüvvetnâmeleri olmuştur⁷.

Fütüvvetnâmeler konunun daha çok kural ve tüzük yönünü oluşturmaktadır. Ahilik fütüvvetin gelişmiş bir biçimi değildir. Ahi, fütüvvetnâmelerde yazılı olan ahlak ve toplum kurallarını benimseyen sanat

⁵ Ziya Kazıcı, “Ahilik”, *DİA*, c.I, İstanbul 1988, s.540.

⁶ Çağatay, *a.g.e.*, s.1.

⁷ Yeniçeri sakalarına ait fütüvvetnâme için bkz. Çağatay, *a.g.e.*, s.1.

ve meslek erbabıdır, ama sanat ve meslek erbabı olmayıp fütüvvet kurallarının hepsine uysa bile ahi olamaz⁸.

1.2. Fütüvvetin farklı tanımları

Başkasını kendinden üstün tutmaktır. (İmam Kuşeyri)

Feta, düşmanı olmayan kimsedir. (Ebu Bekr Verrak)

Dostların hatalarını görmezden gelmek ve bağışlamaktır. (Seyyid Şerif Cürcânî)

İyi huydur. (Ömer b. Osman el-Mekkî)

Kişideki olgunluk, soyluluk ve yüksek niteliklerdir. (R. Dozy)⁹

2. Anadolu'da Ahiliğin Ortaya Çıkması

Ahilik müessesinin, toplumdaki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel dengenin sağlanabilmesi için olayların getirdiği tarihi bir zorunluluk sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

2.1. Anadolu'da ahiliğin ortaya çıkmasına etki eden unsurlar şunlardır:

1. Siyasi sebepler: Anadolu'nun Türkleşmesi
2. Sosyo – ekonomik sebepler: Yerleşik hayata geçiş
3. Dini sebepler: Fütüvvetnâmeler
4. Ahi Evran ve Türklerin kültürel değerleri¹⁰

⁸ Çağatay, *a.g.e.*, s.24.

⁹ Çağatay, *a.g.e.*, s.2-3.

¹⁰ Kâzım Ceylan, *Ahilik: Türk İslam Medeniyetinde Dünyevi ve Uhrevî Sistem*, Ankara 2013, s.13.

2.2. Ahiliğin Anadolu'da örgütlenmesiyle elde edilen sonuçlar

1. Göçebelikten yerleşik hayata geçiş hızlandı.
2. XIII. Yy.ın ikinci yarısına kadar Türk olmayan yerli halkın tekelinde olan bulunan sanat ve ticaret işlerine Türkler de katılmaya ve canlılık vermeye başladı.
3. Türk esnaf ve sanatkarları aralarında sağladıkları karşılıklı dayanışma sayesinde bölgede ayrıcalıklı duruma geçti ve şehir ekonomisinde söz sahibi olmaya başladılar.¹¹

3. Ahiliğin Kurucusu

Anadolu'da Ahiliğin kurucusu olarak bilinen ve İran'ın Hoy şehrinde doğan Şeyh Nasîrüddin Mahmûd (ö. 1262), sonraları Ahî Evran ismiyle anılmıştır. Asya içlerinden Anadolu'ya gelen mutasavvıflardan biri olan Ahi Evran, Özellikle Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın büyük destek ve yardımıyla, bir taraftan İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zâviyelerde şeyh-mürîd ilişkilerini, diğer taraftan iş yerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenleyen Ahiliğin Anadolu'da kurulup gelişmesine öncülük etmiştir¹².

Ahi Evran, 93 yıl yaşamış, hem Hacı Bektaş-ı Velî hem de Mevlâna Celâleddîn Rûmî'ye çağdaş olmuştur. Ahî Evran'ın debbağlık mesleğini icra ettiğine dair an'ane, onun velî olarak anılmasından sonra debbağ esnafının piri sıfatıyla yüceltilmesine de sebep olmuştur. Bu bakımdan Türk debbağlarının silsile-nameleri kendisine dayandırılmıştır. Osmanlı Devleti döneminde Ahî Evran'ın esnaf zümresi arasında pîr olarak kazandığı itibar bütün Anadolu, Rumeli, Bosna ve hatta Kırım'a kadar yayılmıştır¹³.

¹¹ Çağatay, *a.g.e.*, s.28.

¹² Ziya Kazıcı, *a.g.m.*, I/540.

¹³ İlhan Şahin, "Ahi Evran", c.I, *DİA*, İstanbul 1988, s.529-530.

ERŞAHİN AHMET AYHÜN

Başta debbağlar olmak üzere bütün esnaf Ahi Evran'ı pir kabul etmiştir.



Resim 1: Ahi Evran Külliyesi,

ANADOLU'YA MÜSLÜMAN TÜRK MAYASI: ÂHİLİK TEŞKİLATI



Resim 2: Ahi Evran Türbesi



Resim 3: Ahi Evran'ın Debbâğ Taşı,



Resim 4: Ahi Evran Müzesi

4. Ahiliğe Giriş

Ahiliğe giriş bir takım ritüelleri içermekteydi. Ahiliğe giriş şerbet içmek (şürb), şed veya peştemal kuşanmak, şalvar giymekle gerçekleşmekteydi. Ahilik, bünyesi içindeki esnaf birlikleri ustalar, kalfalar ve çıraklardan oluşuyordu. Çıraklıktan itibaren birlik içinde yükselmek için meslekî ehliyet ve liyakat şarttı. Çıraklar mesleği çok iyi öğrenmedikçe dükkân açamazlardı. Esnaf ve dükkân sayıları, iş aletleri ve tezgâhlar sınırlandırıldığı gibi ihtiyaca göre mal üretimi de esastı¹⁴.

Ahiliğin esasları, ahlâkî ve ticarî kaideleri fütüvvetnâme adı verilen kitaplarda yazılı idi. Teşkilâta girecek kimse ilk önce bu kitaplarda belirtilen dinî ve ahlâkî emirlere uymak zorunda idi. Fütüvvetnâmelere göre, teşkilât mensuplarında bulunması gereken vasıflar vefâ, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etme, affedici olma ve tövbe idi. İçki, zina, yalan, gıybet ve hile gibi davranışlar ise meslekten atılmayı gerektiren sebeplerdi¹⁵.

¹⁴ Kazıcı, *a.g.m.*, I/541.

¹⁵ Kazıcı, *a.g.m.*, I/541.

Her sanatkar ya da meslek sahibi tuttuğu işin pirini ya da ilk başlatan kişinin bir peygamber veya ulu kişi olduğu inancındadır. Bu nedenle dükkan veya atölyenin duvarında şu beyit yazılıdır:

Her seher besmeleyle açılır dükkânımız

Hazreti dir pirimiz.¹⁶

Genellikle her esnafın kendi adıyla anılan bir çarşısı bulunmaktaydı. Arasta, bedesten, uzunçarşı, kapalı çarşı gibi isimlerle anılan bu yerlerde aynı meslek kolunda çalışanlar bir arada bulunurdu.

5. Ahilikte Ünvanlar

Osmanlı döneminde esnaf birliklerinin idare tarzına çok önem verilmişti. Sanat erbabı içinde en dürüst ve en çok saygıya değer olan, muhtemelen yaşça da önde bulunan bir üstat teşkilâtın reisi olup kendisine **ahî** deniyordu. Bunların zenaat mensupları üzerinde bir şeyh gibi nüfuzu vardı. Ayrıca esnaf arasındaki inzibatı temin eden ve **yiğit-başı** yahut **server** denilen bir ikinci **reis** bulunuyordu. Bir şehirde mevcut zenaat şubesi sayısı kadar olan ahîlerden birisi diğerlerine reis oluyor ve buna **ahî baba*** adı veriliyordu. Ahî babalar, genellikle Kırşehir'deki Ahî Evran Tekkesi'ne bağlı olan şeyhler ile bunların çeşitli illerdeki vekilleri idi. Büyük âlim ve mutasavvıf Şeyh Edebâli de ahî şeyhlerinden olup Osman Gazi ile sıkı ilişkiler kurmuş ve kızını onunla evlendirmişti. Orhan Gazi ise Ahîliğe ait "ihtiyârü'd-dîn" unvanını almıştı¹⁷.

Teşkilâta ilk defa girenlere yiğit veya çırak adı verilir, ahîlik daha sonra kazanılırdı. Esnaf birliklerinin başında şeyh, halife veya nakibler, bütün esnafın en üst makamında ise şeyhü'l-meşâyih bulunuyordu.

¹⁶ Çağatay, *a.g.e.*, s.65.

¹⁷ Kazıcı, *a.g.m.*, I/541.

5.1. Ahilik Yemini

Ahilik yemini de ahiliğin önemli ritüellerinden biridir. Bir ibadet havası içinde gerçekleşen yemine Allah'ın (cc) adıyla başlanır:

'Bismillahirrahmanirrahim.

Ahi Evran yurdunda mesleğini icra eden biz zanaatkar ve ticaret erbabı olarak,

Çalışmayı ibadet sayan bir anlayışla,

Hakkın rızasını gözeterek halka hizmet edeceğime,

Ahiliğin temel değerleri olarak: cömertlik, doğruluk, dürüstlük, hoşgörü, güven, sevgi, sabır, dostluk, fedakarlık, adalet, kanaatkarlık ilkelerine ve komşuluk hukukuna uyacağıma,

Elime, belime, dilime, gözüme sahip çıkıp, günahlardan sakınacağıma,

Ölçü ve tartıda doğruluktan sapmayacağıma,

'Müşteri velinimetimdir' düşüncesiyle onlara güler yüzlü davranacağıma,

Kaliteli mal üretip, hileli ve çürük mal satmayacağıma,

Yalan söylemeyeceğime, insanları kandırmayacağıma,

Hayatımın her döneminde kul hakkını gözetip, kimseye haksızlık yapmayacağıma,

Meslek eğitimi ve kurallarına bağlı kalacağıma,

Helalinden kazanıp, haram lokma yemeyeceğime ve ahi esnafında olması gerekli ahlaki değerlere bağlı kalacağıma,

Namusum, şerefim ve bütün mukaddesatım üzerine ant içerim.^{18'}

¹⁸ Ceylan, *a.g.e.*, s.84.

6. Ahilik Eğitimi

Bir ahi bu yemini etmekle kalmaz yeminin eğitimini de alır. O yeminde bahsi geçen her bir kelime her bir cümle kahraman ahimize çok büyük sorumluluk yüklemektedir. O yeminin şartlarını yerine getirmek herkesin harcı değildir, babayiğitlik ister yani ahi olmak o kadar kolay değildir. Ahilik yeminine baktığımız zaman burada verilen sözlerin kaynaklarının Kur'an ve Sünnete dayandığını, her birinin İslam ahlak esaslarının ana başlıkları olduğunu görebiliriz.

Örneğin, “eline, diline, beline hakim olmak” prensibini incelediğimizde ayet ve hadis kaynaklı olduğunu görmekteyiz:

1. Eline hakim olmak: Eline sahip olmaktan maksat, elimizden çıkacak bütün işlerde ölçülü olmak, Allah (cc)'ın ve kullarının razı olacağı amelleri işlemektir. Nitekim İslam Dini harama el uzatmayı, cana kast etmeyi ve haksız yere sözlü veya fiili saldırılarda bulunmayı yasaklamıştır¹⁹.

Ayet:

“Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir.” (Nisa, 4/29) buyurarak haksız kazanç elde etmemizi yasaklanmıştır.

Hadis:

Sevgili Peygamberimizde bir cana kıymayı büyük günahlar arasında zikretmiştir. “(İnsanı) helâk eden şu yedi şeyden kaçın. Onlar nelerdir ya Resulullah dediler. Bunun üzerine: Allah'a şirk koşmak, sihir, Allah'ın haram kıldığı cana kıymak, faiz yemek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, suçsuz ve namuslu mümin kadınlara iftirada bulunmak buyurdu.” (Buhârî, Vasâyâ, 23)

2. Diline Sahip Olmak: Dil görünüşte bir et parçası olsa bile yapmış olduğu icraat bakımından çok önemli organlarımızdan biridir. Nitekim iyi bir şeyin ya da kötü bir şeyin ifade edilmesi dil ile mümkün olur. Sevgi ve nefret sözcükleri hep dilden dökülür.

¹⁹ Nisa, 4/29; Bakara, 2/188; Maide, 5/32; İsrâ, 17/33; Buhari, Vasâyâ, 23; Tirmizî, Birr, 58.

İnsanların gönlünü almanın veya onların gönlünü yıkmamanın en kolay yolu dildir. İslam'da dilden çıkacak her türlü kötü şeylerden uzak durulması ve her zaman iyi şeylerle uğraşılması istemiştir²⁰.

Ayet:

“Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin.” (Ahzab: 33/70)

“Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler. Sonra şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan insanın apaçık düşmanıdır.” (İsra: 17/53)

Hadis:

“Hiç şüphe yok ki, doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında sıdk (doğru sözlü) diye yazılır. Yalancılık kötüye götürür. Kötülükte cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzab (çok yalancı) diye yazılır.” (Buhari, Edeb, 69)

3. Beline Hakim Olmak: Beline sahip olmaktan maksat ise; kişinin gayri meşru isteklerine karşı çıkması, nikâhsız birlikteliğe meyletmemesi ve zina yapmamasıdır. İslam, meşru olan yolları helal kılmış gayri meşru ilişkileri haram kılmıştır²¹.

Ayet:

“(Resulüm!) Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını söyle. Çünkü bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır.” (Nur 30)

Hadis:

²⁰ İbrahim, 14/24-26; İsrâ, 17/53; Fâtır, 35/10; Kasas, 28/55; Ahzab, 33/70; Nisâ, 4/18; Mu'minûn, 23/3; Lokman, 31/19; Buhari, Edeb, 69; Tirmizi, Birr, 62; Tirmizi, Birr, 77.

²¹ Bakara, 2/187; İsrâ, 17/32; Rum, 21; Furkan, 68-69; Nur, 30; Buhari, Tevbe, 7; Riyazu's-Sâlihîn, 1516.

“Kim bana iki çenesi arasındaki (dil) ile iki bacak arasındaki (üreme) organını koruma sözü verirse, bende ona cennet sözü veririm” (Riyazü's-Salihin Hadis No: 1516)

7. Ahiliğin Tasavvufla İlgisi

Toplumda düzenin ve güvenin sağlanmasında en önemli pay kuşkusuz tasavvuf ehlinindir. Mutasavvıflar, Allah'ı akıl yoluyla değil coşku yoluyla bilmeyi benimsemektedir. İslam'ın yayılışından 150 yıl sonra Arabistan, İran ve Horasan'da ortaya çıkan tasavvuf dinin şeriat kurallarına yeni bir yorum ve anlayış olarak gelişti. İlk mutasavvıflar şeriatçı ve ehli sünnet tarafında tepkiyle karşılandı. Mistik yorumların Kur'an ve şeriat kurallarına ters düşmediği ancak 300 yıl sonra anlaşılabilmiştir²².

Ahiliğin tarikatla ilgisi merak konusu olmuştur. Ahiliği araştıranlar onun bir esnaf teşkilatı olduğunu ortaya koymaya çalışsalar da onun aynı zamanda bir tarikat olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Osmanlı Tarihçisi İsmail Hakkı Uzunçarşılı eserinde “Osman Beğ zamanında Anadolu'da Ahilik ve Babailik olarak bilinen iki mühim tarikat vardı” demektedir²³. Eskişehir civarında tekkesi bulunan Şeyh Edebâli'nin Ahi reislerinden olduğunu da ifade etmektedir²⁴.

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar kitabının yazarı Fuad Köprülü, Anadolu'daki ahilerin yalnızca bir esnaf teşkilatı olmadığını ifade etmek suretiyle ahilik- tasavvuf ilişkisine vurgu yapmıştır²⁵.

Anadolu'da köylere kadar yayılan Ahilik pek çok devlet adamını, askerî zümre mensuplarını, kadı ve müderrisleri, tarikat şeyhlerini bünyesinde toplamıştır. İlk Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun ahî teşkilâtına mensup şeyhler olduğu da bilinmektedir²⁶.

²² Çağatay, *a.g.e.*, s.3.

²³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c.I, Ankara 1983, s.105.

²⁴ Ceylan, *a.g.e.*, s.42.

²⁵ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, s.35.

²⁶ Kazıcı, *a.g.m.*, 1/541.

Moğol istilası zamanında Anadolu'ya gelen "Horasan Erenleri"²⁷ olarak bilinen Hoca Ahmed Yesevî'nin talebelerinin Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında ne kadar büyük bir öneme sahip olduklarını biliyoruz. Bu erenlerden biri olan Hacı Bektaş-ı Velî (ö.1271)'ye atfedilen "eline, diline beline sahib ol"²⁸ düsturu aynı zamanda ahilik terbiyesinin ana planı gibiydi. Gündüz çıraklık eğitimi alan gençler akşamları da tekkelerine dönerek ele, dile ve bele sahib olmanın eğitimini alırlardı²⁹.

Bir sivil toplum kuruluşu diyebileceğimiz ahilik teşkilatı, kendine özgü eğitim metoduyla Türk insanının iyi bir Müslüman ve üretici bir Müslüman olmasını sağlamıştır. Mesleğin geleceği açısından çırakların yetiştirilmesine de çok büyük önem verilmiştir. Yalnızca erkeklerin değil kadınların da kadınların da hayata katılmalarında eğitim görmelelerinde öncü olmuşlardır.

8. Ahiliğin Siyasi Etkinliği

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da büyük rol oynayan Ahîler, bağımsız siyasî bir güç olmamakla birlikte, zaman zaman merkezî otoritenin zayıfladığı, anarşi ve kargaşanın ortaya çıktığı dönemlerde siyasî ve askerî güçlerini göstermişler ve önemli fonksiyonlar üstlenmişlerdir. Anadolu'da bilhassa XIII. yüzyılda devlet otoritesinin iyice zayıfladığı bir dönemde şehir hayatında yalnızca iktisadî değil, siyasî yönden de önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır.

Dış ve iç güçlere karşı ülke yönetimine destekçi oldular. Selçuklular döneminde, Köseadağ savaşında Moğollar'a karşı Kayseri'yi başarıyla savundukları bilinmektedir. Osmanlı döneminde Düzmece Mustafa olayında da Bursa'yı ona karşı savunmuşlardır.

Devlet yönetimi ile meslek grupları arasındaki münasebetleri düzenlediler: Büyük şehirlerde çeşitli gruplar halinde teşkilâtlanan ahîlerin her birinin müstakil bir zâviyesi vardı. Küçük şehirlerde ise muhtelif meslek grupları tek bir birlik teşkil edebiliyorlardı.

²⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektaş-ı Velî", *DİA*, c.16, İstanbul 1996, s.455-458.

²⁸ Ocak, *a.g.m.*, V/376.

²⁹ Ziya Kazıcı, *Ders Notları*, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, Akşam 1-C sınıfı, 1981.

Anadolu Selçuklu Devleti zamanında bu birlikler mesleklere ait problemleri halletmekte ve devlet ile olan münasebetleri düzenlemekte idiler. Mal ve kalite kontrolü, fiyat tesbiti, bu birliklerin aslî görevi idi.

Özellikle Fâtih devrinden itibaren Ahîlik siyasî bir güç olmaktan çıkarak esnaf birliklerinin idarî işlerini düzenleyen bir teşkilât halini aldı. XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar teşkilâtın gedik (lonca) adını aldığı söyleniyorsa da 1824 tarihli Selânik ile ilgili bir arşiv belgesinde³⁰ ve Ahî Evran Zâviyesi'nden bahseden bir takirde³¹, ahî baba, ahîlik, yiğitbaşı, üstatlık, kethüdâlık gibi Ahîliğe ait terimlerin kullanılması, bu ismin uzun süre devam ettiğini göstermektedir.

XIV. yüzyıldan sonra ise organize esnaf birlikleri şeklini aldı ve iktisadî faaliyet ön plana çıkmaya başladı.

9. Ahiliğin Anadolu'daki Tesirleri

Ahiler Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında önemli bir yere sahiptir, bu tarihi görevi gönüllü olarak üstlenmiş neferlerdir. Malazgirt zaferiyle Anadolu'nun kapılarını aralayan Türklerin çok kısa bir sürede göçebe hayattan yerleşik hayata geçebilmeleri, köylere kasabalara yerleşip şehirleşmeleri, kamu, hukuk, siyaset ve ekonomi alanında işleyen bir sistem kurabilmeleri akıllara durgunluk verecek boyuttadır. İnsanlık tarihinde başka eşi-benzeri olmayan toplumsal başarıdır. Bu medenileşme sürecinde ahiliğin büyük katkısı olmuştur. "Kalabalık şehir ve kasabalarda üretim yapan önemli sayıdaki esnaf, usta ve çırakların meydana getirdiği "ihvan", fityan" yani "ahilik" ve medrese teşkilatları Türklerin Anadolu'daki kavmî hayattan millet hayatına geçişlerini başarıyla gerçekleştirmişlerdir." Millî, yerleşik ve medenî hayata geçiş ancak bu yolla mümkün olabiliyordu³².

Moğol istilasından sonra Anadolu'da toplum düzeninde dağınıklık olmuş, istikrar bozulmuştu. Bu dönemde ahilik sistemi devletle el ele vererek istikrarın sağlanmasında önemli rol oynamıştır.

³⁰ BOA, Cevdet-Zabtiye, nr. 266.

³¹ BOA, Cevdet-Belediye, nr. 5150.

³² Ceylan, *a.g.e.*, s.49.

Ahilikte, usta çırac arasındaki sevgi, saygı ve itaate dayanan hizmet, liyakat ve icazet esaslı toplumun diğer kesimlerini de etkilemiştir.

Ahiler yerleşik hayata geçmek isteyen her gence sahip çıkarak onlara bir meslek öğretip iş kurlmalarına yardım etmişlerdir. Ahiler Ermeni, Rum ve Yahudi ustaların ellerinde olan meslekleri de hızla öğrenerek kendileri icra etmeye başladılar, böylece bu mesleklerde de söz sahibi olarak Anadolu'nun iktisadi bakımından da Türkleşmesini sağladılar. Bütün şehirlerde ahilik teşkilatı kurularak şehrin sanayi ve ticareti ahilik geleneğine göre şekillendiriliyordu.

Ahi teşkilatları diğer tarikatlarla birlikte hareket ederek cami, han, hamam, tekke-zaviye ve vakıflar kurarak mimari alanda da Türkleşme ve İslamlaşmaya katkı sağlıyorlardı.

Dükkanlara, işyerlerine, köylere, kasabalara, şehirlere, caddelere, sokaklara, dağlara, ovalara, bayırlara, ırmaklara, nehirlere, göllere Türkçe isimler vererek buldukları coğrafyayı da hızla Türk ve İslamlaştırıyorlardı. Beyşehir, Kırşehir, Kızılırmak, Yeşilirmak gibi.

Maddi-manevi yapısıyla gerçek bir Müslüman-Türk unsuru olan ahilik teşkilatlarının mensupları; bilgi, sevgi, karşılıklı dayanışma, sosyal yardımlaşma, yiğitlik, güvenilirlik, kahramanlık gibi birbirinden güzel vasıfları kendilerinde toplamayı başarmış ve Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında başrollerde yer almışlardır³³.

10. Murat Ahi ve Eskişehir Ahileri

Eskişehir'in İnönü ilçesinde Merkez Cami'nin haziresinde Murat Ahi ve arkadaşlarının mezarı bulunmaktadır. Mezar taşında Murat Ahi'nin doğum tarihi belirtilmemekle birlikte ölüm tarihi olarak 1160 yazmaktadır. Bu tarih Anadolu'da ahiliğin kurucu olarak bilinen Ahi Evran'ın vefatından bir asır öncesine aittir. Şayet bu tarihte bir yanlışlık yoksa Ahilik Teşkilatının kurucusu hakkında bugüne kadar bildiğimiz bilgilerin hatalı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ne var ki, Murat Ahi hakkında başka bir kaynağa henüz ulaşamamıştır.

³³ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, İstanbul 1973, s.128.

Yaptıkları hizmet ve faaliyetler açısından bakıldığında Rum topraklarında ahiliğe benzer çalışmalar yürüten ve bugün Eskişehir civarında medfun bulunan isimleri burada anmak uygun olacaktır:

680-740 Seyyid Battal Gazi, Seyitgazi

? - 1160 Murat Ahi, İnönü

1155-1191 Şeyh Şehabeddin Sühreverdi, Eskişehir Odunpazarı

1206-1326 Şeyh Edebâli, Eskişehir Odunpazarı; Bilecik

1208-1284 Nasreddin Hoca, Sivrihisar doğumlu, Akşehir

1238-1320 Yunus Emre, Mihaliççık, Yunusemre Beldesi

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, Moğol zulmünden kaçarak Anadolu'ya gelen "Horasan Erenleri" diye bilinen bu dervişler kendi aralarında örgütlenerek ahilik teşkilatlarını kurdular. Dini-tasavvufi bir çizgide kurulup gelişen bu teşkilatlar Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında önemli görevler üstlenerek, Osmanlı Devletinin kuruluşuna tesir etmiş ve bugünkü temiz Anadolu insanının mayasını oluşturmuşlardır.

İşte bu mayadan ötürü sabah dükkanını açan esnafımız, müşterisine "ben siftah yaptım, karşı komşum henüz siftah yapmadı geriye kalan ihtiyaçlarını da ondan al" diyebilecek özveriye sahip olabilmıştır. Sefere çıkan askerlerimiz, gittikleri ülkelerde sahipsiz asma dallarından kopardıkları salkımların yerine para keselerini asarak gönülleri fethetmişlerdir. Bu iyi mayayı gelecek nesillere çalmak, mayayı tutturmak yüce milletimizin istikbali açısından çok mühimdir.

Ahilik teşkilatları günümüzde ki varlığını ekonomik açıdan Esnaf ve Sanatkarlar Odaları ve Dernekleri, eğitim ve terbiye açısından da vakıflar ile dergah bakıyeleri tasavvufi cemaatler vasıtasıyla devam ettirmektedir.

Kaynakça:

Kur'ân-ı Kerîm

Yazar, Elmalılı Hamdi, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*, İstanbul 2000.

Bayram, Mikail, Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991.

BOA, Cevdet-Zabtiye, nr. 266.

BOA, Cevdet-Belediye, nr. 5150.

Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî (256/870), *Sahih-i Buhari*, I-XIII, İstanbul 1979.

Ceylan, Kâzım, *Ahilik: Türk İslam Medeniyetinde Dünyevi ve Uhrevî Sistem*, Ankara 2013.

Çağatay, Neşet, *Ahilik Nedir*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

-----, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.

Demir, Galip, *Ahilik ve Demokrasi*, Ahi Kültürünü Araştırma Yayınları, İstanbul 2003.

-----, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu ve Ahilik*, Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.

Güllülü, Sebahattin, *Sosyolojik Açıdan Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977.

İmam Nevevi (676/1277), *Riyazu's-Sâlihîn*, (Şerh. M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan, Raşit Küçük, *Riyâzü's-sâlihîn, Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*), I-VIII, İstanbul 1997.

Kazıcı, Ziya, "Ahilik", *DİA*, İstanbul 1988, c. 1, s. 540-542.

-----, *Ders Notları*, İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü, Akşam 1-C sınıfı, 1981.

Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, Cedid Neşriyat, Ankara 2011.

Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Hacı Bektâş-ı Velî", *DİA*, c.16, İstanbul 1996, s.455-458.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Şahin, İlhan, "Ahi Evran", c.I, *DİA*, İstanbul 1988, s.529-530.

Şeker, Mehmet, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, İstanbul 1973.

Şimşek, Muhittin, *Ahilik: TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması*, Hayat Yayıncılık, İstanbul 2002.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve (279/892), *el-Camiu's-Sahih*, I-IV, İstanbul 1981.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, c.I, Ankara 1983.

Kur'ân Bağlamında Kelimelerin Morfolojik Yapılarının Anlama Etkisi

Yusuf KARATAŞ

Kur'ân Bağlamında Kelimelerin Morfolojik Yapılarının Anlama Etkisi

Özet ▶ Bu çalışmada, kelimelerin morfolojik yapılarının metnin anlamına etkisi üzerinde durulmuştur. Günlük kullanımda kelimelerin yapılarından kaynaklanan anlam değerleri ve farklılıkları çok dikkat çekmemekle birlikte Kur'ân-ı Kerim bağlamında bu durumun farklı olduğu görülmektedir. Çalışmada bir metinde bazı çoğul yapılardan, isim-fiil tercihlerinden ve ismu'l-fâilin (ortacın) kullanım biçimlerinden kaynaklanan anlam farklılıkları Kur'ân bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Morfolojik Anlam, Bağlam, İsmu'l-Fâil, Arapça Biçimbilgisi, Anlambilim

The Impact of Morphological Structures Belonging to The Words on The Meaning in Context of The Quran

Abstract ▶ This study focused on the impact of morphological structures belonging to the words on the meaning of the text. In spite of mean values and differences arising from the structure in daily use of the words have been attracted much attention, this situation is different in the context of the Quran. in this study meaning differences arising from plural forms, noun-verb preferences in a text and the use of ismu'l-fâil (participle) was evaluated in context of the Qur'an.

Keywords: Morphological Meaninging, Context, Participle, Arabic Morphology, Semantics

GİRİŞ

Okumak, alıcının metin karşısında yaptığı *düşünsel bir eylemdir*. Dar anlamda metnin şifresini çözme, geniş anlamda ise *metni yorumlama sürecidir*. Kendi bağlamı ve tutarlılığı içinde bir metinde sözcüklerin ya da cümlelerin bir arada bulunuşuyla oluşan anlamı keşfetmek

* Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniv., İlahiyat Fak., Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: ysfkrtas@gmail.com

için yapıların aralarındaki bağıntıyı gözlemlemek ve sözlük anlamların ötesinde bir anlam bulmak ve *anlamlandırmaktır*.¹ Tabii ki bir deyim onu oluşturan sözcüklerin dışında bir anlamı varsa, metinlerin de onu oluşturan sözcüklerin temel anlam değeri dışında anlamı olabilir. Ancak sağlam bir okuma zemini oluşturmak için kelimelerin birincil/temel anlamlarını oluşturan temel olgular üzerinde çalışmaların yapılması yararlı olacaktır. Bunların başında ise kelime türetimi (الاشتقاق) olgusu gelir. Kelimelerin etimolojileri ve morfolojik yapılarının incelenmesi, yapıdan kaynaklanan anlamın belirlenmesine yönelik çalışmalar okuma zeminlerini sağlamlaştıracaktır. Zira anlam farklı olmasaydı yapı farklı olmazdı. Çünkü bir sığadan (yapıdan) başka bir sığaya geçiş, bir anlamdan başka bir anlama geçişin² olduğunu gösterir.

Genel olarak dil çalışmalarında özelde ise anlam odaklı çalışmalarda gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta da kelimenin anlamının, onun geçtiği bağlamda aranması gerektiğidir. Bir kelimenin anlamı onun dildeki kullanımından ve kullanım biçiminden anlaşılır.³ Bu çerçevede dilin kullanımına vurgu yapanların başında Halil b. Ahmed [175h] olduğu da hatırlanmalıdır. *Anlam ancak ve ancak bir bağlamda var olabilir*⁴. Temel anlamın, birincil anlam olarak kabul edilen anlamın, ortaya çıktığı ya da çıkarıldığı bağlama kökbağlam adı verilmektedir.⁵ Temel anlamın bağlamı (kökbağlam) bir insanın yürümesini, nefes almasını vs. fark edememesi gibi çok benimsenmiş olmasından fark edilmiyor olabilir. Ancak her ifadenin (kelimenin, öbeğin, cümleciğin, cümlelerin vb. kelime topluluklarının) ilk olarak kullanıldığı kökbağlam bulunmaktadır.⁶ Kökbağlamdan türetilen, dönüştürülen ve geliştirilen bağlam ise artbağlamdır. Bu bağlamdaki anlam ise artanlamdır.⁷ Zira anlamın bir bağlama dayalı olması kaçınılmazdır.

¹ Günay, V. Doğan, *Metin Bilgisi*, İstanbul: Multilingual, 2003, s. 9.

² es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'âni'l-Ebniyah fi'l-'Arabbiya (Ma'âni'l-Ebniyah)*, 'Ammân: Dâr 'Ammâr, 2006, s. 6,

³ Omer Ahmed Muhtar, *İlmü'd-Delâle*, el-Kâhire, 1998, s. 68

⁴ Çakır, Cemal, *Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim (Kökanlambilim)*, GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 24, S. 3, 2004, s. 248.

⁵ Çakır, *Kökanlambilim*, 248.

⁶ Çakır, *Kökanlambilim*, 248.

⁷ Çakır, *Kökanlambilim*, 248.

Bir metni anlama ve anlamlandırma sürecinde metin-içi bağlam yanısıra başvurulması gereken ikinci bağlam ise durum bağlamıdır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim ile ilgili bir çalışma yapılacağı zaman ayetlerin indirildiği zaman dilimi ve o dönemki sosyo-kültürel ortam ve yaşanan olaylar göz önüne alınmalıdır. Ancak bu çalışmada kelimelerin morfolojik yapılarına ve anlamlarına odaklanılmış olmasından dolayı ağırlıklı olarak metin-içi bağlam göz önünde tutulmuştur.

Çalışmada farklı morfolojik yapılardan hareketle konunun ele alınması tercih edilmiştir.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA MORFOLOJİK YAPILAR VE ANLAM İLİŞKİSİ

Kur'ân Kerim'in dilinin, uslubunun, anlatım yapısının günlük kullanılan dilden farklı olduğu ortadadır. İlim ehli açısından Kur'ân-ı Kerim'in anlatımının eşsiz olduğu konusunda fikir ayrılığı söz konusu değildir. Zira Kur'ân'ın anlatım biçimi Arapları şaşkına çevirmiş defarlarca kendilerine meydan okunduğu halde benzerini getirememişlerdir. Kur'ân önce Araplara sonra tüm insanlığa benzerini yapamayacakları konusunda meydan okumuştur.⁸ Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'in mu'cize ve sözün zirvesi olduğuna inanılır. Bu bağlamda Kur'ân'ın i'câzına yönelik oldukça zengin bir literatür söz oluşmuştur. Ancak hemen belirtmek gerekirse bu çalışmanın konusu ne i'câzdır ne de bu konuda bir iddiası söz konusudur. Bu çalışmanın amacı metin bağlamında kelimelerin morfolojik yapılarıyla metne kazandırdıkları anlam boyutuna dikkat çekmektir.

Luğavî (dilsel) bir yaklaşımla Kur'ân-ı Kerim'in, her kelimesinin, her harfinin hatta her harekesinin hesabı yapılmış olup belli bir gayeye matuf edebî/sanatsal bir anlatıma sahip olduğunu⁹ söylemek rahatlıkla mümkündür. Yine Kur'ân metni, kelimelerin birbiriyle ilişkisi bakımından canlı bir organizmaya benzetilmiştir. Kelimeler ise bir organizmadaki hücrelere benzetilmiş, nasıl ki tekrar eden ve birbirine benze-

⁸ bkz. Hud (11)/13-14; Kehf (17)/88.

⁹ es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, 'Ammân: Dâr 'Ammâr, 2006, s. 6.

yen hücreler arasında işlevleri açısından bir farklılık ve çeşitlik söz konusu ise Kur'ân kelimeleri de bir taraftan tekrar ederken bir taraftan da kullanıldığı her yeni bağlamda, bağlamla örtüşen yeni kullanım ve anlam boyutlarıyla kendini gösterir.¹⁰

BAZI ÇOĞUL YAPILAR VE ANLAM İLİŞKİSİ

Arap dilinde çoğul kelime, az sayıdaki miktarın (3-10) temyizi (sayılan unsur), tekil kelime ise çok sayıdaki miktarın temyizi olarak kullanılmaktadır.¹¹ Örneğin (رَجُلٌ/*adam*), (رِجَالٌ/*adamlar*) kelimesinin kullanımını azlık ifade etmesi için «ثلاثة رجال» *üç adam*, «أربعة رجال» *dört adam* şeklinde; çoğul kelime kullanılırken «عشرون رجلاً» *yirmi adam* ifadesinde olduğu gibi çokluk ifade etmesi için tekil kelime kullanılmaktadır. «أشجار مثمرة» *meyva ağaçları* (10'dan fazla) ve «أشجار مثمرات» *meyva ağaçları* (10'dan az) ifadelerinde görüldüğü üzere sayılarda olduğu gibi tekil kelimeyle niteleme çokluğa, çoğul kelimeyle niteleme azlığa delalet etmektedir. Yine tekil zamir çokluğa çoğul zamir azlığa delalet etmektedir.¹² «الرماح تكسرت» *mızraklar kırıldı* (çokluk), «الرماح تكسرن» *mızraklar kırıldı* (azlık) örneklerinden anlaşıldığı üzere tekil zamir çokluk, çoğul zamir azlık ifade etmektedir.

Bu çerçevede bakıldığında «شهر/ay; أشهر/aylar (10'dan az); شهور/aylar (10'dan çok)» kelimesinin çoğullarıyla birlikte aşağıdaki ayetlerdeki kullanımı dikkat çekicidir.

﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَطْلُمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾

“Şüphesiz Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah katında **ayların** sayısı on ikidir. Bunlardan dördü haram **aylardır**. İşte bu, Allah'ın dosdoğru kanunudur. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin”¹³

Ayette “ayların sayısı” topluca ifade edilirken, “شهور” kullanılırken onikinin temyizi olarak “شهر” kelimesi kullanılmış ve ayların tamamına

¹⁰ Mahmûd, Mustafa, *el-Kur'ânu Kâ'inun Hayyun*, ts., s. 4.

¹¹ es-Sâmerrâî, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, s. 13.

¹² es-Sâmerrâî, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, 13.

¹³ Tevbe (9)/36.

gönderilen zamir “ها” tekil zamiri iken “dört haram ay” “هُنَّ” çoğul zamir tercih edilmiştir.

﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ “Hac (ayları), bilinen aylardır”¹⁴ ve ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ “ve (kurban için) belirlenen günlerde, Allah'ın ismini an-sınlar”¹⁵ ayetlerinde sayılı ay ve günleri niteleyen “مَّعْلُومَاتٌ” kelimesi çoğul gelmiştir.

Ayrıca burada belirtmek gerekirse nahivciler efulun «أَفْعُلُ», ef'âlun «أَفْعَالُ», fi'latun «فِعْلَةٌ», efilatun «أَفْعَلَةٌ» gibi cem-u'l-kille (azlık ifade eden çoğul) yapılarına ek olarak düzenli çoğulun «الجمع السالم» hem müzekker/eril hem de müennes/dişil yapısıyla azlık ifade ettiği görü-şündedir.¹⁶

﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

“Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumunu fidiye verir. Bununla birlikte, gönülden kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”¹⁷

Yukarıdaki ayette geçen “أياماً معدودات/ sayılı günler” ifadesi luğavî açıdan “معدودات/ sayılı” çoğul sıfatıyla birlikte bir aylık bir süreden ziyâde en fazla 10 günlük bir süreyi kapsamaktadır. Bu ifadeyle Ramazan ayı orucunun kastedildiğini düşünen âlimler olduğu gibi aslında bu süreyle Ramazan ayı orucu farz kılınmadan önceki her ay tutulan 3 günlük orucun kastedildiğine işaret edilmiş ve bir ayın “sayılı günler”

¹⁴ Bakara (2)/197.

¹⁵ Hac (22)/28.

¹⁶ es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'ânî'l-Ebniyah fi'l-'Arabiyya*, 'Ammân: Dâr 'Ammâr, 2006, s. 118, (*Ma'ânî'l-Ebniyah*); el-'Ukberî [616h] Ebu'l-Bakâi Abdurrahmân b. el-Huseyn, *el-Lubâb fi 'Îlali'l-Binâi ve'l-Îrâb*, thk. Abdülilâh Nebhân, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1995, c. II, s.179

¹⁷ Bakara (2)/184.

olarak ifade edilmediği vurgulanmıştır.¹⁸ Ancak et-Taberî [310h], tefsirinde bu sürenin Ramazan ayından başka bir süre kastedildiğine dair rivayetlere yer vermekle birlikte bu konuda bir delile dayanan bilgi olmadığından bu süreyle Ramazan ayının kastedildiği düşüncesinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ ez-Zemahşerî [538h], “معدودات” kelimesinin “موقتات بعدد معلوم/belirli sayıda vakitler” ya da “قلائل/az sayıda” anlamında olduğunu belirtmekle yetinmiş Ramazan orucuyla ilişkisini kurmamıştır. Ancak ayetin devamında geçen “يُطيقون/güçü yetiyor” kelimesinden hareketle İslamiyetin ilk dönemlerinde oruca gücü yeten Müslümanların oruç tutmaya alışık olmadıkları için oruç yerine fidye verme ruhsatlarının olduğuna değinmiştir.²⁰ İbn ‘Aşûr ise müfessirlerin çoğunun “أياماً/günler” ifadesinden Ramazan ayını anladığına değinmiş ve “أياماً/günler” cemû'l-kille (azlık ifadeden çoğul) yapısında olduğu halde Ramazan orucunu mükelleflerin gözünde kolay göstermek için azlık ifade eden çoğul yapıdaki “معدودات” sıfatıyla birlikte geldiğine yer vermiştir.²¹ Belirtmek gerekirse İbn ‘Aşûr tefsirinde de et-Taberî’de olduğu gibi “أياماً/günler” kelimesiyle Ramazan ayının kastedilmediğine dair ve Ramazandan önce Müslümanlara orucun farz kılındığı ‘Âşûra ve her ayın üç gününün kastedildiğine dair rivayetlere yer vermiştir.²² Ayetin devamında yer alan “أطاقه\أطاق عليه/güçü yetti, yapabildi” şeklinde kullanılan “أطاق” fiili “طَوَّقَ” gerdanlık, güç yetirme, muktedirlik ve takatin gücün son sınırı (kişinin zorlukla yapabileceğinin sınırı) kökünden²³ geldiği, fiilin başındaki hemzenin “أشكى الرجل/adamın şikayetini giderdim” örneğinde olduğu gibi “السلب/giderme, çekip alma” anlamı kazandırma ihtimali ve yine bahis konusu ayetin (فَمَنْ شَهِدَ

¹⁸ et-Taberî [310h], Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîl Âyi’l-Kur’ân (Câmi’u’l-Beyân)*, Thk. Muhammed Mahmud Şâkir, Mektebu İbn Teymiye, el-Kâhire, ts., c. III, s. 413-417.

¹⁹ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, III, 417.

²⁰ ez-Zemahşerî [538h], Mahmûd İbn ‘Omer, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzîl ve Ayûni’l-Akâvil fi Vucûhi’t-Te’vîl (el-Keşşâf)*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd ve diğ., er-Riyâd, 1998, c.I, s. 379-380.

²¹ İbn ‘Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru’t-Tahrîr vet-Tenvîr (Tefsîru’t-Tahrîr)*, Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr., 1984, c. II, s. 161.

²² İbn ‘Aşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr*, II, 161-162.

²³ İbn Manzûr [711h], *Lisânu’l-‘Arab*, el-Kâhire: Dâru’l-Ma’ârif, ts., c. IV, s. 2724-2725.

﴿مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَأَيُّكُمْ﴾ “Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin” ayetiyle nesh edildiğine yönelik tartışmaların bulunduğu²⁴ dikkate alınarak değerlendirme yapıldığında “أياماً معدودات/sayılı günler” ifadesiyle Ramazan orucundan önceki bir oruca işaret olduğu ya da oruç ibadetinde tadrîcîlik olgusunun bulunduğu akla gelmektedir. Diğer yandan bu günlerden Ramazan orucunun kastedildiği düşünülse bile buradaki azlık çoğul yapısının bulunduğu ifadenin mükelleflerin gözünde orucu kolay gösterme ve oruç ibadetinin onun sevabının ecrinin karşısında hafif kaldığını vurgulama işlevi gördüğü belirtilmelidir.

İSİM VE FİİLİN KULLANIMI VE ANLAMA ETKİSİ

İsim, yinelenmeyi gerektirmeksizin bir şeyde bir niteliğin bulunduğunu ifade ederken fiil ise var olan bir niteliğin azar azar yinelenmesini gerektirir.²⁵ Başka bir deyişle isim subût ve süreklilik ifade eder, fiil ise bir yinelenme ve oluşa delalet eder. Örneğin;

“خالد يجتهد /Halit çalışkandır”, “خالد يجتهد /Halit çalışıyor”

“هو يحفظ /O hafızdır” “هو يحفظ /O ezberliyor”

“هو كريم /O cömerttir” “هو يكرم /O ikram ediyor”

Fiille isim arasındaki farklılığın en belirleyici unsuru, fiilin zamanla sınırlı olmasıdır. Zira mazi fiil geçmiş zamanla, muzari fiil, çoğunlukla şimdiki zaman ve gelecek zamanla mukayyedir. İsim ise bir zamanla mukayyed değil, daha genel, kapsamlı ve sürekli dir.²⁶ Fiildeki

²⁴ el-Alûsî [1270h], Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî, *Ruhu'l-Ma'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-Seb'i'l-Mesânî (Ruhu'l-Ma'ânî)*, thk. Alî Abdu'l-Bârî 'Atiyye, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995, c. I, s. 456; el-Kahtânî, Sa'îd b. Ali b Vehb, *es-Siyâm fi'l-İslâm fi Dav'i'l-Kitâb ve's-Sunneh*, el-Kasab, 2010, s. 52, 369-376.

²⁵ el-Curcânî, Abdu'l-Kâhir, *Delâ'ilu'l-İcâz*, thk. M. Mahmûd Şâkir, el-Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004, s. 174.

²⁶ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'l-Ebniyah*, 9.

yenilenme olgusu onun zamanla mukayyed olmasından kaynaklanmaktadır.²⁷

«زيد منطلق» “Zeyd gitmiştir” denildiğinde, yenilenme ve azar azar olma bildirimini olmadan “gitmişlik” niteliği, öznenin bir eylemi olarak ortaya konmuş olur. Bu cümlelerin anlamı «زيد طويل» “Zeyd uzundur” «عمر و قصير» “Amr kısadır” cümlelerinin anlamı gibidir. Bu cümleler, uzunluk ve kısalığın yenilenmesi ve oluşuyla ilgili bilgi vermeden bu niteliklerin öznedeki bulunuşunu, subûtonu ifade eder.

Fiil ise yenilenme ve oluşu ifade eder. «زيدٌ ها هو ذا ينطلق» “İşte Zeyd gidiyor.” cümlesi ise “gitme” niteliğinin özne tarafından azar azar gerçekleştirildiğini ve yapıldığını ifade eder. Bu farklılık aşağıdaki beyitte daha belirgindir. Örneğin;

«لا يَأْلَفُ الدَّرْهَمُ المَضْرُوبُ خِرْقَتَنَا *** لَكِنْ يَمُرُّ عَلَيْهَا وَهُوَ مَنْطَلِقُ»

“Basılmış sikke, bizim kesemizde durmaz ama geçerken uğrayıverir.”²⁸

(كَلْبُهُمْ بِاسِطٍ ذَرَاغِيهِ بِالْوَصِيدِ) “köpekleri de eşikte ön ayaklarını uzatıp yatmaktaydı”²⁹ ayetinde köpeğin durumu hakkında bilgilendirme işlevi kendini göstermektedir. Ancak «كلبهم يبسط ذراعيه» “köpekleri de ön ayaklarını uzatmış yatıyor” ifadesinin ayetteki verilmek istenen anlamla aynı olmadığı açıktır. Çünkü fiil, bir vasfın zamana bağlı olarak yenilenmesini ve yapılmasını öngörürken isim ise sadece niteliğin varlığını öngörür. «كلبهم واحد» “köpekleri tekler.” cümleleri arasında anlam değeri bakımından bir fark yoktur.³⁰ Zira isim yapısı, buldukları hal üzerindeki kalıcılığa işaret etmektedir.³¹

²⁷ el-Kazvîni [739h], el-Hatîb Celâleddîn Muhammed b. ‘Abdurrahmân, *el-İzâh fi’l-‘Ulûmi’l-Belâğa el-Ma’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedîi (el-İzâh)*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003, s. 79; es-Sâmer-râi, *Ma’ânî’l-Ebniyah*, 9.

²⁸ el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, 175.

²⁹ Kehf (18)/18.

³⁰ el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, 175.

³¹ el-Alûsî, *Ruhu’l-Ma’ânî*, VII, 227.

﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ “Allah'tan başka hiç bir yaratıcı var mıdır ki göklerden ve yerden sizi rızıklandırsın? O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur.”³² «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ رَازِقٍ لَكُمْ» “Allah'tan başka size hiç rızık veren bir yaratıcı var mı?” denilseydi anlam kast edilenden başka bir şey olurdu.³³ Fiil yapısı, fâilin (öznenin) fiille her an ilgili olduğunu gösterir. İsim yapısı ise her an fiille ilgili olduğuna ve yenilenme olgusuna delalet etmez. Rızıkın burada fiil olarak zikredilmesi Allah'ın (cc.) her an, an be an rızıklandığına delalet etmektedir.³⁴

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ﴾ “Üstlerinde kanat çırparak (açıp yumarak) uçan kuşlara bakmazlar mı?”³⁵ ayetinde “يَقْبِضْنَ” fiili “صَافَاتٍ” ismine atfedilmiştir. ez-Zemahşeri, “قابضات” isminin yerine fiil tercih edilmesinin nedenini, yüzmede kol ve bacakları uzatmanın esas olduğu gibi uçmada da aslolanın kanatları açmak olmasına, kanatları yummanın ve kapatmanın ise kanatları açmaya yardımcı olması için geçici bir olgu olmasına bağlamıştır.³⁶ Buradaki yenilenme ve oluş bildiren fiil kullanımındaki incelik, kuşların uçuş doğasının gözetildiğine işaret etmektedir.

﴿وَإِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلُّوا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ “Bir de müminlerle karşılaştıkları zaman: “-Biz de (sizin gibi) iman ettik” derler. Halbuki şeytanlarıyla (kendilerini aldatan dostlarıyla) yalnız başına kaldıkları zaman: “-Biz (dinde) sizinle beraberiz, biz ancak (müminlerle) istihza edicileriz.” derler.”³⁷ Ayette müşriklerin sözlerinin inananlarla konuşurken fiil cümlesiyle, kendi dostlarıyla konuşurken sebâta ve devamlılığa delalet eden tekidli isim cümlesiyle verilmesi, isim ve fiilin metnin anlamının oluşumuna katkısını göstermek bakımından oldukça dikkat çekicidir. Burada bir yandan müşrikler dostlarıyla birlikte iken inananlarla alay ettiklerini vurgulayarak İslamı tanımadıklarını söylemektedirler. Diğer yandan ise inanlara “inan-

³² Âl-i İmran (3)/35.

³³ el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, 177.

³⁴ el-Alûsî, *Ruhu'l-Ma'ânî*, VII, 227.

³⁵ Mülk (67)/19.

³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 175; es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'l-Ebniyah*, 11-12.

³⁷ Bakara (2)/14.

dık” ifadesinden öte bir şey söyleyememeleri gönüllerinin buna elvermediğini ve içlerinde inandıklarını vurgulamak için uyarıcı bir motivasyon unsurunun bulunmadığını göstermektedir.³⁸

﴿لَنْ بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ “*Yemin ederim ki, eğer beni öldürmek için elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana el uzatacak değilim.*”³⁹ ayetinde şart cümlesinde fiil kullanılmış şartın cevabında ise ismu’l-fâil yapısında ve başında olumsuzluğu tekid eden (ب) edatıyla birlikte isim formunda kullanılmıştır. Ayetteki ifade farklılığı muhatabın (Habil’in), kardeşi (Kâbil’in) kendisini öldürmeye girişmesi karşısında böyle çirkin bir eyleme ne olursa olsun karşılık vermeyeceğini vurgulamak için olduğu görülmektedir.⁴⁰ Başka bir ifadeyle muhatab kendisinin bu vasfın ve ahlakın adamı olmadığını teyid etmektedir.⁴¹

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا﴾ (Ey Muhammed!) İbrahim’in seçkin misafirlerinin haberi sana geldi mi?, Hani onlar, İbrahim’in yanına varmışlar ve "Selâm olsun sana!" demişlerdi. O da "Size de selâm olsun." demişti.⁴² ayette geçen “سلاماً” kelimesi “نُسَلِّمُ” /sizi selamlıyoruz” fiil cümlesinin yerine geçen bir mastardır. “سلام” kelimesi ise haberi (yüklemi) eksiltilmiş “سلامٌ عليكم” isim cümlesinin mubtedası konumundadır. Bu farklılığın sebebi ise hem İbrahim (as.)’ın selamındaki sebata delâlet ettiği hem de misafirlerinin selamına daha güzel bir karşılık vermesinin göstergesi olarak görülmüştür.⁴³

İsim ve fiil arasındaki farklılıkların yanısıra bir ismin sözdizimi (nahiv) açısından kullanımına bağlı olarak metne yüklediği anlamlar arasında belirgin farklılıklar söz konusudur.⁴⁴ Bu konuda el-

³⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 184; es-Sâmerrâî, *et-Ta’biru’l-Kur’ânî*, 26.

³⁹ Mâide (5)/28.

⁴⁰ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 225.

⁴¹ es-Sâmerrâî, *Ma’ânî’l-Ebniyah*, 12-13.

⁴² Zariyat (51)/24-25.

⁴³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 615; ed-Dervîş, Muhyiddîn, *’Îrâbu’l-Kur’ânî’l-Kerim ve Beyânuhu (’Îrâbu’l-Kur’ân)*, Daru’l-İbn Kesîr, Dimeşk, 1999, c.7, s. 292-293; el-Kazvîni, *el-’Îzâh*, 87.

⁴⁴ el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-’Îcâz*, 177-178.

Curcânî'nin verdiği örnekleri⁴⁵ inceleyip üzerinde durmak yararlı olacaktır.

“زيد منطلق/Zeyd gitmektedir” ifadesi *gitme* eyleminin ne Zeyd ne de Amr tarafından gerçekleştiğini bilmeyen biriyle konuşurken kullanılabilir.

“زيد المنطلق /Zeyd giden kişidir (başkası değil)” ifadesi muhatap *gitme* eyleminin biri tarafından gerçekleştiğini bilir ancak kimin tarafından gerçekleştirildiğini bilmediğinde ve gidenin Zeyd'den başkası olmadığına bu üslub kullanılır. Dolayısıyla haber (yüklem) “زيد منطلق” ifadesinde olduğu gibi nekra geldiğinde “زيد منطلق وعمرو/Zeyd ve Amr gitmektedir” şeklinde atıf yapabilirken “زيد المنطلق” ifadesinde *gitme* durumu bir kişiye tahsis edildiği için atıf yapılamaz.

“زيد هو المنطلق /Zeyd (işte o) giden kişidir (başkası değil)” ifadesi ise başkasının değil Zeyd'in giden kişi olduğunu vurgulamak için kullanılabilir.

“المنطلق زيد /Giden kişi Zeyd'dir” ifadesinde yüklem Zeyd'dir. Giden bir kişi var ve giden kişinin kim olduğunu uzaktan bilmiyorsun ve yanındaki kişi sana gidenin Zeyd olduğunu haber vermek istediğinde ise bu üslup kullanılabilir.

“منطلق زيد/Gitmiştir Zeyd” ifadesinde ise *gitme* durumunun öznenin önüne geçtiği ve bu duruma önem atfedildiği görülür.⁴⁶

İSMU'L-FÂİL YAPISI VE METNE KAZANDIRDIĞI ANLAMLAR

İsim subûta delâlet etmektedir. Ancak subûta delâlet noktasında isimler arasında dereceler söz konusudur. İsmu'l-fâil, el-mubâlağa ve es-sıfat'ul-muşebbehe yapılarından farklıdır. Başta el-Ferrâ olma

⁴⁵ bkz. el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-İ'câz*, ss. 177-186.

⁴⁶ el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-İ'câz*, 106.

üzere, Kufe ekolu nahivcileri ismu'l-fâili fiil olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁷ Ancak ismu'l-fâil, fiil ile sıfat-ı muşebbehe arasında bir yere sahiptir. İsmu'l-fâil eylemi yapanı nitelemeye ve bir işe, oluşa delalet etmek üzere fiilden türetilmiştir. Fiil, zamanı fark etmeksizin yenilenmeye ve oluşa delâlet ederken ismu'l-fâil yapısı, fiilden daha devamlı ve kalıcı bir delâlete sahiptir. Ama sıfat-ı muşebbehenin subûtuna ulaşamaz.⁴⁸ Bir anlamda ismu'l-fâil, fiile kıyasla subûta delâlet ettiği sıfat-ı muşebbehe ile kıyaslandığında ise bir oluşa delâlet ettiği söylenebilir.

İsmu'l-fâil, yalın bir işe, oluşa ve o işi gerçekleştirene delâlet eden türemiş isimdir.⁴⁹ Oluş anlamıyla birlikte fiili yapana delâlet etmesi için fiilden türetilmiş isim şeklinde de tanımlanmıştır.⁵⁰

(فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ) “*Belki sana vahyolunanlardan bir kısmını göz ardı edeceksin ve o yüzden göğsün daralacak.*”⁵¹ ayetinde geçen (ضَائِقٌ) yerine (ضَيِّقٌ) kelimesinin kullanılmamasının gerekçesi olarak bahsi geçen darlığın/sıkıntının geçici bir durum olması söylenebilir. Zira Resulullâh (sav) gönlü en ferah olan kişidir.⁵²

(مَيْتٌ) ve (مَائِتٌ) kelimeleri arasındaki farklılık da subût ve oluşla ilgilidir. “مَيْتٌ” kelimesi “مَيِّدٌ” gibi kalıcı bir niteliğe işaret ederken “مَائِتٌ” kelimesi ise “زيد مائت غداً/*Zeyd yarın ölecek*” cümlesinde olduğu gibi bir oluş vasfına delâlet etmektedir.⁵³ Zira Arapların ölmemiş birine « إنك «*az sonra ölmüş olacaksın, ölüyorsun*” derken ölmüş birine « هذا مائت «*bu ölüyor*” demediği bilinmektedir.⁵⁴

⁴⁷ el-Ferrâ [207h], Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Beyrut: 'Âlamu'l-Kutub, 1983 c. II; s. 43, 79, 222; es-Sâmerrâî, *Ma'âni'l-Ebniyah*, 41.

⁴⁸ es-Sâmerrâî, *Ma'âni'l-Ebniyah*, 41.

⁴⁹ Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, el-Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1974, c. III, s. 238.

⁵⁰ el-Esterabâzî [686h], Muhammed İbn'ul-Hasan Rızayü'd-Dîn, *Şerhu'r-Razî ala'l-Kafiye*, thk. Yûsuf Hasan Omer, C. I-IV, Bingâzî, 1996, c. III, s. 413.

⁵¹ Hud (11)/12.

⁵² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 186; el-Esterabâzî, *Şerhu'r-Razî*, III, 414; es-Sâmerrâî, *Ma'âni'l-Ebniyah*, 42.

⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 304.

⁵⁴ el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, II; 232; es-Sâmerrâî, *Ma'âni'l-Ebniyah*, 43.

İsmu'l-Fâilin Delâleti

“Anlam ancak bir bağlamda var olabilir” ilkesinden hareketle bir kelimenin delâleti ancak bağlamından ve kullanımından anlaşılabilir. İsmu'l-fâil fiil gibi lazım (geçişsiz) ve muteaddi (geçişli) olabilmektedir.⁵⁵ “أضاربُ / *İki adam gidiyor mu?*” geçişsiz kullanılmış, “أضاربُ / *Muhammed kardeşini dövüyor mu?*” cümlesinde ise geçişli kullanılarak nesne almıştır.⁵⁶

İsmu'l-fâilin lamu't-ta'rif (belirlilik takısı) ya da mefûlün bih (nesne) alıp almaması metindeki delâletini etkilemektedir.⁵⁷ İsmu'l-fâil belirlilik takısı almadığında mefûlün bihi nasb etmesi (nesne alması) için iki şart öne sürülmüştür.⁵⁸

Birincisi, bulunduğu cümlenin olumsuz ya da soru cümlesi olması, ya da ismu'l-fâilin sıfat, hâl (durum zarfı), musned (yüklem) olması ya da nida edatından sonra gelmesi gerekir. İsmu'l-fâilin bu altı unsura dayalı olmasını öngören bu şarta itimad şartı adı verilmiştir.⁵⁹

İkincisi ise şimdiki zamana ya da gelecek zamana delâlet etmesi gerekir.⁶⁰

“هو ضاربٌ سعداً الآن أو غداً / *O Sa'di ya şimdi dövüyor ya da yarın dövcek*”

Yine belirlilik takısı yokken ismu'l-fâilin, sadece ref ameli (geçişsiz kullanımı) için ise birinci şart yeterli görülmüştür. “أحاضرُ الرجالُ / *adamlar dün geldi mi?*”

⁵⁵ Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 246.

⁵⁶ es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'ânî'n-Nahv*, el-Kahire: Şeriketu'l-Âtik, 2003, c. III, s. 147.

⁵⁷ Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 246.

⁵⁸ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-Nahv*, III, 147.

⁵⁹ Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 247-251.

⁶⁰ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-Nahv*, III, 147; Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 247.

İsmu'l-fâil belirlilik takısı aldığıında her durumda amel edebilmektedir. "هو المكرم أخاك أمس أو غداً/O kardeşine dün ikramda bulundu ya da yarın ikram edecek"⁶¹

ez-Zemahşeri ise ismu'l-fâilin amel etmesi için şimdiki zamana ya da gelecek zamana delâletinin gerektiğini öngörmüştür. Bu açıdan, ne "زيدٌ ضاربٌ عمراً أمس" cümlesinin, ne de "وحشيٌّ قاتلٌ حمزة يوم أُخِذَ" cümlesinin doğru olacağını vurgulamıştır. Zira geçmiş zamana delâlet tamlamayla ifade edilebilmektedir. Ancak (كأنهم باسط ذراعيه) "köpekleri ön ayaklarını uzatıp yatmaktaydı"⁶² ayetinde olduğu gibi şimdiki zamanın hikayesi olursa ya da belirlilik takısı almışsa amel edebilir.⁶³

İsmu'l-fâilin bir ismi nasb etmesi tamamen şimdiki zaman ve gelecek zamana delâlet ederken bir isme muzaf olması durumunda ise geçmiş zamana delâlet edebildiği gibi şimdiki zamana ve gelecek zamana delâlet etmektedir.⁶⁴ İsmu'l-fail muzaf olarak kullanıldığında oluşa mı yoksa işi gerçekleştiren zâta mı delâlet ettiği bağlama ve ismu'l-fâilin kullanımına bağlıdır. Nasb olgusu (İsmu'l-fâilin fiil gibi meful bih alması) oluşa delâlet etmektedir. Zira tamlama ismin özelliğidir. Örneğin; "هذا سائقُ السيارة/Bu arabayı sürüyor" ifadesi "يسوقها" anlamında iken "هذا سائقُ السيارة/Bu arabanın şoförüdür" ifadesinde arabayı süren kişi kastedilmektedir. Yine "خرج حارسُ المدرسة/Okulun bekçisi çıktı" derken "bekleyen kişi" kastedilirken "هذا حارسُ المدرسة/Bu okulu bekliyor" ifadeyle "bekleme" iş ve oluşu kastedilmektedir.⁶⁵

1. Geçmiş Zamana Delâleti

İsmu'l-fâil bir isme muzaf olduğunda geçmiş zamana delâlet edebilmektedir. (قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) "Peygamberleri dedi ki: "Gökleri ve yeri yaratmış olan Allah hakkında şüphe mi var?"⁶⁶ ayetinde yer alan "فاطر" ismu'l-fâil yapısı "فطر" mazi/geçmiş zaman anlamında kullanılmıştır. Geçmiş zamana delâlet eden mazi fiille ismu'l-

⁶¹ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-Nahv*, III, 147; Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 254.

⁶² Kehf (18)/18.

⁶³ İbn Yaîş, IV, 99.

⁶⁴ es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'ânî'n-Nahv*, III, 150.

⁶⁵ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-Nahv*, III, 151.

⁶⁶ İbrâhim (14)/10.

fâil arasındaki farklılık ise ismu'l-fâil geçmişte bir vasfın sübutuna ve devamlılığına delâlet ederken mazi fiil ise geçmişteki bir oluşa delâlet eder.⁶⁷

2. Şimdiki Zamana Delâleti

Sîbeveyh, ismu'l-fâilin muzari fiil anlamı verilmesi için tenvinli ve nekra olması gerektiği görüşündedir. “هذا ضاربٌ زيداً غداً/ *Bu Zeydi yarın dövcek*” cümlesinin anlamını “هذا يضربُ زيداً غداً” cümlesinin anlamı gibidir. Şimdiki zamana delâleti açısından “هذا ضاربٌ زيداً الساعة/ *Bu Zeydi şuan dövüyor*” cümlesi “هذا يضربُ زيداً الساعة” cümlesinin benzeridir.⁶⁸ Örneklerde görüldüğü gibi ismu'l-failin şimdiki zaman mı yoksa gelecek zamana mı delâleti ettiği ise cümledeki karînelere bağlıdır. Cümlede bir karîne bulunmadığında bağlam belirleyicidir.

﴿فَاعْتَبِرْ لِلَّهِ مَخْلَصًا لِّدِينِ﴾ “Öyle ise sen de dini Allah'a has kılarak O'na kulluk et.”⁶⁹ ayetinde yer alan ismu'l-failin şimdiki zaman ifade ettiği⁷⁰ bağlam incelendiğinde görülebilmektedir.

﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ “Böyle iken onlara ne oluyor da, öğütten yüz çeviriyorlar?”⁷¹ ayetinde yer alan “معرضين” kelimesinin şimdiki zaman delâlet eden ismu'l-fail yapıları arasındadır.⁷² Kelimenin soru cümlesinde hal (durum zarfı)⁷³ konumunda olması ve ayetin bağlamı bunu pekiştirmektedir.

⁶⁷ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'l-Ebniyah*, 44.

⁶⁸ Sîbeveyh [180h], ‘Amr b. ‘Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdu’s-Selam Muhammed Harun, , el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2006, c. I, s. 164.

⁶⁹ Zümer (39)/2.

⁷⁰ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'n-Nahv*, III, 147.

⁷¹ Mudessir (74)/49.

⁷² es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'l-Ebniyah*, 45.

⁷³ Sâfi, Mahmûd, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihi ve Beyânihi (el-Cedvel)*, Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 1995, c. XV, s. 163.

3. Gelecek Zamana Delâleti

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ “*Hani, Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti.*”⁷⁴ ayetinde geçen “جاعلٌ” ismu’l-fâil yapısı gelecek zamana delâlet etmektedir. İsmu’l-fâil ile muzari fiil arasındaki farklılık ise ismu’l-fâil, bir işin sanki öznenin niteliği olarak tamamlanıp subût bulduğunu gösterir.⁷⁵ Fiil kullanımında ismu’l-failde olduğu gibi subût delaleti bulunmaz.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ “*Hani Rabbin meleklerle, "Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım." demişti.*”⁷⁶ ayetinde geçen ismu’l-fail yapısı hem bağlam açısından bakıldığında hem de tenvinli gelmiş olmasından dolayı gelecek zamana delâlet etmektedir.⁷⁷

İsmu’l-fâil tenvinli olduğunda delâleti şimdiki zaman ve gelecek zamanla kesin ve sınırlı iken bir isme muzaf olduğunda ise delâleti şimdiki zaman, gelecek zaman ya da geçmiş zaman olabilmektedir.⁷⁸

el-Ferrâ, ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ “*Her canlı ölümü tadacaktır.*”⁷⁹ ayetinde geçen ismu’l-fâilin “ذائقةٌ” şeklinde tenvinli ve “الموت” isminin nasp halinde olsaydı yine doğru olacağını belirtmiştir. Zira Araplar çoğunlukla gelecek zaman delâleti için ismu’l-fâilin tenvinli olmasını ve bir ismi nasb etmesini tercih etmekte ve geçmiş zaman delâleti için ise ismu’l-fâili neredeyse tamlama dışında kullanmamaktadır. “أنا صائمٌ يومَ /Perşembe günü oruç olacağım” şeklindeki bir kullanım geleceğe delâlet ederken “أنا صائمٌ يومَ الخميس /Perşembe günü oruçtum” ifadesi geçmişe delâlet etmektedir.⁸⁰

⁷⁴ Bakara (2)/30.

⁷⁵ es-Sâmerrâî, *Ma’ânî’l-Ebniyah*, 45.

⁷⁶ Hicr (15)/28.

⁷⁷ es-Sâmerrâî, *Ma’ânî’n-Nahv*, III, 147.

⁷⁸ es-Sâmerrâî, *Ma’ânî’l-Ebniyah*, 50.

⁷⁹ Enbiya (21)/35.

⁸⁰ el-Ferrâ, *Ma’ânî’l-Kur’ân*, II, 202.

4. Süreklilik Delâleti

﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْخَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَالِقُ﴾
 ﴿تُؤَفِّكُونَ ۝ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾

“Şüphesiz Allah, taneyi ve çekirdeği yarıp filizlendirendir. ölüden diriye çıkarır. Diriden de ölüyü çıkarandır. İşte budur Allah! Peki (O'ndan) nasıl çevriliyorsunuz? O, karanlığı yarıp sabahı çıkarandır. Geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı da ince birer hesap ölçüsü kıldı. Bütün bunlar mutlak güç sahibinin, hakkıyla bilen takdiridir (ölçüp biçmesidir).”⁸¹ ayetinde geçen “فالِق” ismu’l-fâil yapısının süreklilik ifade ettiği belirtilmiştir. Zira Allah’ın (cc.) taneyi ve çekirdeği yarıp çıkarması, karanlığı yarıp sabahı çıkarması sürekli olan bir durumdur.⁸² Ayrıca kelimenin tamlama halinde kullanılması ise Allah’ın (cc.) bir vafına delâlet etmektedir. Ayette ismu’l-fâil yapısından hemen sonra «يُخْرِجُ» fiilin kullanımını, ölüden diriye çıkartmak ve muhatabın zihninde bunu canlandırmak için olduğunu⁸³ düşünmek mümkündür. Ayetin devamında gelen «مُخْرِجُ» “ölü” kelimesine muzaf olması ve «يُخْرِجُ» fiilinin “diri/canlı” kelimesiyle kullanımındaki farklılık, “canlı” en belirgin özelliğinin yinelenme ve hareketlilik olmasından fiille kullanımının, “ölü”nün sönüklük ve sükûn durumunda olmasından isim yapısının tercih edilmesine bağlı olabilir.⁸⁴ «يُخْرِجُ» ile başlayan cümlesi isti’naf beyânî (açıklayıcı yeni bir cümle)⁸⁵ olarak değerlendirildiğinde Allah’ın (cc.) taneyi ve çekirdeği yarıp filizlendirme vafının hemen sonrasında gelen bir fiil yapısıyla zihinde canlandırılarak açıklandığı düşünülebilir. Yine ismu’l-fâil yapısından hemen sonra «جَعَلَ» mazi (geçmiş zaman) fiilinin kullanılması ise geceye sükûn vafının yüklenmesinin, güneşin ve ayın hesap ölçüsü olarak takdir edilip artık bunlarda yinelenme olmamasına⁸⁶ dayandırılabilir.

⁸¹ Enam (6)/95-96.

⁸² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 377; es-Sâmerrâî, *Ma’ânî’l-Ebniyah*, 44.

⁸³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 375;

⁸⁴ es-Sâmerrâî, *et-Ta’bîru’l-Kur’ânî*, 41.

⁸⁵ Sâfi, *el-Cedvel*, IV, 227.

⁸⁶ İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal*, IV, 101.

5. Subûta Delâleti:

İsmu'l-fâilin subûta ifade etmesi noktasında sıfat-ı muşebbeh'den farkı yoktur. “بارز الجبين / geniş ağızlı”, “واسع الفم / geniş ağızlı”, “جاحظ العينين / patlak gözlü”, “/açık alınlı” ifadelerinde görüldüğü gibi ismu'l-fâil, sıfat-ı muşebbehe gibi subûta delâlet etmektedir.⁸⁷ “شامخ الأنف / kibirli”, “عالي القامة / uzun boylu” ifadelerinde olduğu gibi subûta ve devamlılık kastiyle ismu'l-fâil fâiline (öznesine) muzaf olduğunda sıfat-ı muşebbehe delâleti söz konusudur.⁸⁸

(هَذَا عَذْبٌ فَرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ) “Bu tatlı, susuzluğu giderici, içimi güzeldir.”⁸⁹ ayetteki “سائغ” ismu'l-fâil yapısı, sıfat-ı muşebbehe yapıları gibi nitelendirme özelliği taşımakta ve subûta ifade etmektedir. Zaten cümlede öğe olarak üçüncü sıfat işlevi görmektedir.⁹⁰

6. İlgi (النسب) Delâleti

İsmu'l-fâil bir şeye aitlik ve bir şeyle ilgili olma anlamı verebilmektedir. “فرس / zırhlı”, “دارع / zırhlı”; “رمح / mızraklı”, “دارع / zırhlı”; “فرس / at”, “رمح / mızraklı”; “فرس / atlı”, “دارع / zırhlı” ifadelerinde görüldüğü üzere bazı kelimeler ismu'l-fâil yapısıyla nisbet delâleti kazanmaktadır.⁹¹ Başka bir ifadeyle bir şeye sahip olma anlamı varsa bu durum “فاعل” yapısıyla ifade edilebilmektedir. “رجل صاحب فرس / at sahibi adam” ifadesi “رجل فارس / adlı bir adam” anlamındadır.⁹² Dolayısıyla “دارع / zırhlı”, “فرس / at sahibi”, “زیرح / zırhlı” kelimesinin “ذات حَيْضٌ / adet gören” kelimesiyle aynı olguyu ifade ettiği gibi “ذات حَيْضٌ / adet görme özelliğine sahip kadın” kastedildiği için fiil gibi müennes (dişil) yapılmamıştır. Zira fiil “هند ذهبتُ / Hind gitti” cümlesinde olduğu gibi dişil yapılıdır. Burada dikkat çeken husus dişil varlıklara has sıfatların kullanımında dişillik alameti kapalı “te”(ة)nin kullanılmadığıdır. “مُرْضِعٌ / emziren” kelimesi “ذات رَضَاعٍ / emzirme özelliğine sahip” anlamındadır. Bu kelimenin fiil gibi bir oluşa delâlet etmesi için

⁸⁷ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'l-Ebniyah*, 45.

⁸⁸ Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, III, 266.

⁸⁹ Fatır (35)/12.

⁹⁰ ed-Dervîş, *Îrâbu'l-Kur'ân*, VI, 273.

⁹¹ es-Sâmerrâî, *Ma'ânî'l-Ebniyah*, 46.

⁹² el-Muberrred [285h], Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdu'l-Halîk 'Udayma, el-Kâhire, 1994, c. III, s.161.

“مُرْضِعَةٌ بَعْدَ قَلِيلٍ / biraz sonra emzirecek” şeklinde dişillik alameti (ة) ile kullanılır.⁹³

Bu bağlamda ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ﴾ “O (saate) ulaştığınız gün, emziren her kadın emzirdiği çocuğu unuttur gider”⁹⁴ ayetinde (مُرْضِع) kelimesinin yerine (مُرْضِعَةٌ) kelimesinin kullanımı kıyamet ânının dehşetini ifade etmek için seçilmiştir. Zira (مُرْضِعَةٌ) kelimesi kadının çocuğunu emziren olmasını ifade ederken (مُرْضِع) kelimesi ise o an için emzirmiyor olsa da bir kadının emzirme vasfına delâlet etmektedir.⁹⁵

ez-Zemahşeri, ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ “O günle gök (bile) yarılr, Allah'ın va'di gerçekleşir.”⁹⁶ Ayetteki “منفطر/yarılır” kelimesinin “ذات انفطار/ya-rılma, parçalanma özelliğine sahip” anlamı taşımasıyla göğü nitelendiği görüşündedir.⁹⁷ Zira ayette geçen “منفطر” kelimesinin “مرضع/emzirme özelliği olan” kelimesine benzediği, “منفطرة” kelimesinin ise “مرضع/emzirmekte olan” kelimesi gibi bir iş ve oluşa delâlet ettiği öngörülmüştür.⁹⁸ “السماء/gökyüzü” kelimesinin bu bağlamda “سقف/tavan, çatı” anlamında olmasından eril/müzekker olduğu görüşü de ileri sürülmüştür.⁹⁹ el-Ferrâ ise “السماء” kelimesinin hem eril/müzekker hem de dişil kullanımı olduğunu burada eril yapıda geldiğini belirtmekle yetinmiştir.¹⁰⁰ Ancak ayette yaygın olarak dişil bir kullanımı olan ismin haberin (yüklemnin) eril tercih edilmesini nitelendirme özelliğine bağlanması önemli olmalıdır.

﴿جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ﴾ “şiddetli bir fırtına yakalar gemiyi ve dalgalar her yandan kuşatır onları.”¹⁰¹ ayetindeki “عاصِفٌ/şiddetli” kelimesiyle ﴿وَلَسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾ “o şiddetle rüzgarı Süleyman'ın buyruğuna (Biz verdik)”¹⁰² ayetinde geçen

⁹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, III, 383-384.

⁹⁴ Hac (22)/2.

⁹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 174.

⁹⁶ Muzzemmil (73)/18.

⁹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 247.

⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, II, 47.

⁹⁹ ed-Dervîş, *İrâbu'l-Kur'ân*, VIII, 116; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 247.

¹⁰⁰ el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, III, 199.

¹⁰¹ Yunus (10)/12.

¹⁰² Enbiya (21)/81.

“عاصفة/şiddetle esen” kelimesi arasındaki farklılık şöyle değerlendirilebilir. “ريح” çoğunlukla dişil kabul edilmekle birlikte eril olabileceğinden hareketle ilk ayetteki eril kullanım olağan bir sıfat olarak görülmüş, ikinci ayette ise “ريح” isminin yaygın dişil kullanımına bağlı dişil hâl (durum zarfı) olarak kullanıldığı belirtilmiştir.¹⁰³ Bu açıdan bakılırsa ilk ayette geçen “ريح” isminin bir bağlamda aynı anda âmili konumundaki “جاءت” fiili açısından dişil kullanımından, sıfatı bakımından eril kullanımından bahsetmek anlaşılır değildir. Ancak İbn Yaîş ilk ayetteki kullanımın “امرأة طالق/boşanmış kadın” örneğinde olduğu gibi “عاصف” eril kullanımın rüzgarın bir vasfı/niteliği olmasına bağlamıştır. Zira bir ismin fiile benzemesi durumunda eril dişil ayrımı gerekirken fiile benzemediği (fiil gibi bir oluşa delâlet etmediği) zaman isim mensubiyet ifade etmektedir.¹⁰⁴

SONUÇ

Kelimenin yapısındaki fazlalık, anlamda artışa, yapı ve bağlam farklılıkları b anlamdaki bir farklılıklarına işaret etmektedir. Bir metindeki kelime tercihleri anlamın ve anlamlandırmanın küçük ama temel ve çekirdek unsurlarını oluşturduğu görülmektedir.

Kur’ân-ı Kerim bağlamında bazı çoğul yapıların bağlama uygun olarak azlığa delâlet edecek şekilde kullanıldığının görülmesi oldukça dikkat çekicidir.

İsim subût ve süreklilik ifade ederken fiil ise bir yenilenme ve oluşa delâlet etmektedir. Bu açıdan metinde isim yerine fiil, fiil yerine isim kullanımı anlamın bozulmasına sebep olacaktır.

Kur’ân-ı Kerim bağlamında isim-fiil kullanımı örneklerle incelendiğinde kelime tercihlerinin morfolojik anlam ve bağlamsal anlam açısından son derece isabetli ve kastedilen anlamla örtüştüğü gözlenmiştir.

¹⁰³ ed-Dervîş, *’Îrâbu’l-Kur’ân*, III, 318, V, 59.

¹⁰⁴ İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal*, III, 371; es-Sâmerrâî, *Ma’ânî’l-Ebniyah*, 49.

Yine ismu'l-fâilin yapısının metin içindeki kullanımına ve bağlama bağlı olarak geçmiş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman ve süreklilik, ilgi vb. delâletlere sahip olduğu görülür.

Çalışmada farklı morfolojik yapıların yanısıra belli bir morfolojik yapının farklı bağlamlarda metnin anlamını belirlemede önemli bir işleve sahip olduğu gözlenmiştir.

KAYNAKÇA

- el-'Ukberî [616h] Ebu'l-Bakâi Abdurrahmân b. el-Huseyn, *el-Lubâb fi 'Îlali'l-Binâi ve'l-Îrâb*, c. I-II, thk. Abdulilâh Nebhân, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1995.
- el-Alûsî [1270h], Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî, *Ruhu'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, c. I-XVI, thk. Alî Abdu'l-Bârî 'Atiyye, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Çakır, Cemal, "Anlamın Bağlam Açısından İncelenmesi: Kökanlambilim ve Artanlambilim", *GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c. 24, S. 3, 2004, s. 245-255.
- el-Curcânî [471h], Abdu'l-Kâhir, *Delâ'ilu'l-İcâz*, thk. M. Mahmûd Şâkir, el-Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004.
- ed-Dervîş, Muhyiddîn, *Îrâbu'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânuhu*, c. I-IX, Dimeşk: Daru'l-İbn Kesîr, 1999.
- el-Esterabâzî [686h], Muhammed İbn'ul-Hasan Rıyâyû'd-Dîn, *Şerhu'r-Razî ala'l-Kafiye*, thk. Yûsuf Hasan Omer, c. I-IV, Bingâzi, 1996.
- el-Ferrâ [207h], Ebu Zekerıyya Yahya b. Ziyâd, *Ma'âni'l-Kur'ân*, C. I-III, Beyrut: 'Âlamu'l-Kutub, 1983.
- Günay, V. Doğan, *Metin Bilgisi*, Multilingual, İstanbul, 2003.
- Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-Vâfi*, c. I-IV, el-Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1974.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr vet-Tenvîr*, c. I-XXX, Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Manzûr [711h], *Lisânu'l-Ârab*, c. I-VI, el-Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Yaiş el-Mûsulî [643h], Muvaffaku'd-Dîn Ebî'l-Bakâi Yaiş b. 'Âlî, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, c. I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- el-Kahtânî, Sa'îd b. Ali b Vehb, *es-Siyâm fi'l-İslâm fi Dav'i'l-Kitâb ve's-Sunneh*, el-Kasab, 2010.
- el-Kazvînî [739h], el-Hatîb Celâleddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân, *el-Îzâh fi'l-'Ulûmi'l-Belâğâ el-Ma'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedîi*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003
- Mahmûd, Mustafa, *el-Kur'ânu Kâ'inun Hayyun*, ts.
- el-Mubberred [285h], Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, c. I-IV, thk. Muhammed Abdu'l-Halîk 'Udayma, el-Kâhire, 1994.
- Sâfî, Mahmud, *el-Cedvel fi Îrâbi'l-Kur'ân ve Sarfhi ve Beyânihi*, c. I-XVI, Dimeşk: Dâru'r-Reşîd, 1995.
- Sîbeveyh [180h], 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, c. I-V, thk. Abdu's-Selam Muhammed Harun, el-Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 2006.

KUR'ÂN BAĞLAMINDA KELİMELERİN MORFOLOJİK YAPILARININ ANLAMA ETKİSİ

- es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *et-Ta'bîru'l-Kur'ânî*, 'Ammân: Dâr 'Ammâr, 2006.
- es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'ânî'n-Nahv*, c. I-IV, el-Kahire: Şeriketu'l-'Âtik, 2003.
- es-Sâmerrâî, Fâdil Sâlih, *Ma'ânî'l-Ebniyah fi'l-'Arabbiya*, 'Ammân: Dâr 'Ammâr, 2006.
- et-Taberî [310h], Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Mahmud Şâkîr, c. I-XVI, el-Kâhire: Mektebu İbn Teymiye, ts.
- ez-Zemahşerî [538h], Mahmûd İbn 'Omer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Ayûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, c. I-VI, thk. 'Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd ve diğ., er-Riyâd, 1998.

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Kıraâtlerine Yaklaşımı

Fatih TOK

Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Kıraâtlerine Yaklaşımı

Özet ▶ İslam hukuk ekollerinden Hanefiliğin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin fetvalarında ilk başvuru kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in farklı okuyuş şekilleri (kıraatleri) vardır. Bunlar bazı durumlarda anlam, yorum ve hüküm farklılıklarına sebep olmaktadır. Biz de araştırmamızda kıraatlerin yaygın olduğu bir şehirde (Kufe) ve henüz tasnif ve tedvinlerinin yapılmadığı bir dönemde yaşayan Ebû Hanîfe'nin bu husustaki yaklaşımını ele almaya çalıştık. Bu bağlamda özellikle ondan nakledilen bazı kıraat farklılıklarını ve hüküm verirken onlardan nasıl istifade ettiğini ele aldık. Görünen o ki Ebû Hanife hem sahih hem de zayıf bazı kıraatleri okuyup nakletmiş hatta onlardan hüküm çıkarma konusunda istifade etmiştir. Bunun yanında okumadığı halde Ebû Hanife'ye nispet edilen bazı kıraatlerin söz konusu olması da mümkün gözükmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanife, Kur'an, kıraat, hüküm.

Abu Hanifa's Approach to Quranic Recitations

Abstract ▶ For Abu Hanifa who is the founder of the Hanafi school of law, the principle source of reference is The Quran which has different styles of recitation (Qira'at). In some circumstances, those styles might lead to differences in terms of meaning, interpretation and ruling. Since he lived in an environment where different styles of recitations were prevalent and in a period when classification and codification were not available yet, I will discuss his approach concerning this matter. In this regard, I will analyze some of his ideas about differences in recitations and how he benefited from them while he was to give a ruling. It seems that Abu Hanifa read and narrated both authentic (sahih) and weak hadiths. Even he benefited from them while he was making a ruling. Besides that, it seems possible that there are some recitations referred to Abu hanifa even though he did not use them.

Keywords: Abu Hanifa, Quran, recitation (Qira'at), ruling.

* Bu makale "İmâm-A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı" adındaki doktora tezimizden üretilmiştir.

** ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

1. Giriş

Ebû Hanîfe (150/767), hicrî ikinci asırda, henüz kıraatlerin tedvin edilmediği bir dönemde yaşamış, hem kelam hem de fıkıh ilimlerinin öncülerinden kabul edilen bir âlimdir. Zikredilen her iki ilim dalında da Ebû Hanîfe'nin ilk başvuru kaynağı her zaman için Kur'ân olmuştur. Şayet aradığı bilgiyi Kur'ân'da bulamamışsa, o zaman da sırasıyla Hz. Peygamberin sünnetine ve sahabe kavline müracaat etmiştir. Söz konusu kaynaklar yoluyla herhangi bir sonuca ulaşamadığı durumlarda ise reye başvurmuştur.

Bilindiği gibi ilk başvuru kaynağı olan Kur'ân'ın farklı okuyuşları anlam, yorum ve hüküm farklılıklarına yol açmaktadır. Bu nedenle Ebû Hanife'nin kıraatler hususundaki yaklaşımının tespit edilmesinin önem arz ettiği kanaatindeyiz. Araştırmamızda da, bahsedilen gerekçe ışığında Ebû Hanife'nin kıraatler hususundaki yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız. Ancak konuya girmeden önce kıraatler ve Ebû Hanife'nin yetişmiş olduğu Kûfe şehrindeki kıraatlerin durumu hakkında kısa bir bilgi vermek istiyoruz.

2. Kıraat

Okumak, tilâvet etmek anlamına gelen kıraat kelimesi terim olarak; “kıraat imâmlarından her birinin, rivâyet ve tarikler ittifak etmek sûretiyle, diğerlerinden farklı olduğu okuyuşlara” denilmektedir.¹ Bu bağlamda kıraat ilmi de, Hz. Peygamber'den itibaren gelen okuyuş farklılıklarını inceleme ve onları devam ettirme çalışmaları olarak tarif edilebilir.

¹ Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî (1367/1948), **Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Favvaz Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1996, c. 1, s. 336; İsmail Karaçam, **Kıraat İliminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi**, İstanbul: İFAV, 1996, s. 73. Kıraat meselesi, özellikle Hz. Peygamber'in yedi harf ile ilgili vermiş olduğu ruhsat çerçevesinde tartışılmıştır. Kanaatimizce bu yüzden ilk dönemlerde kıraat yerine o dönemdeki okuyuş farklılıklarını ifade eden harf kelimesi kullanılmıştır. Kıraat ilmi ve yedi harf meselesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Celaleddin b. Ebî Bekir es-Suyûtî (911/1505), **el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996, c. 1, s. 144-157; Abdülhamit Birışık, **Kıraat İlimi ve Tarihi**, Bursa: Emin, 2004, s. 18.

Kur'ân'ın nüzûl döneminde farklı lehçelerle konuşan Arap kabilelerinden tek bir Kur'ân kırâati istemek çeşitli zorluklara sebep olacaktı. Bu yüzden olacak ki Hz. Peygamber; “*Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur. Bunlardan kolayınıza geleni okuyun.*”² buyurarak, birtakım farklı okuyuşlara izin vermiştir. Aksi durum, mesajın tam olarak yerine ulaşmamasına veya geç ulaşmasına sebep olabilirdi. Hz. Peygamber hem mesajın ulaşip anlaşılması hem de kolaylık olması için Kur'ân-ı Kerîm'in tilâveti konusunda birtakım okuyuşlara izin vermiştir.³ Bununla birlikte âlimler arasında, Hz. Peygamber'in Medine döneminde vermiş olduğu bu ruhsatta geçen “yedi harf”ten ne kastedildiği hususunda tam bir ittifak yoktur. Bu konudaki tercihimiz yedi harfin, herhangi bir sabit sayıyı ifade etmekten ziyade, kesretten kinaye olduğudur.⁴

Hz. Osman, müslümanlar arasında ihtilaflara yol açmaması için Huzeyfe b. el-Yemân'ın tavsiyesiyle, farklı kırâatleri de ihtiva edecek şekilde Kur'ân metnini imlâ ve istinsâh ettirerek⁵ çeşitli şehirlere göndermiştir. Sayısının dört, beş, altı hatta yedi olduğu ve bu mushaflardan bir tanesinin Medine'de bırakılıp diğerlerinin Mekke, Şam, Yemen, Bahreyn, Basra ve Kûfe gibi şehirlere gönderildiği ifade edilmiştir.⁶

² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870), **Fezâilü'l-Kur'ân**, Thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd Abdülbaki, Kahire: el-Matbaatü's-Selviyye, 1400 h., c. 3, s. 339; Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dîmeşkî İbnü'l-Cezerî (833/1429), **en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr**, Tahrîc: Ali Muhammed ed-Dabba', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs. c. 1, s. 19-20.

³ Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (794/1392), **el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Arabistan: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1980, c. 1, s. 137-139; Abdülhamit Birişik, **Kırâat İlmi ve Tarihi**, s. 64; İsmail Karaçam, **Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri**, s. 81.

⁴ Zerkeşî, **Burhân**, c. 1, s. 145-146; Suat Yıldırım, “el-Ahrufü's-Seb'a”, **DİA**, İstanbul: TDV, 1989, c. 2, s. 176. Suyûtî, bu hadisin manası üzerinde ihtilaf olduğunu ve bununla ilgili yaklaşık kırk kadar görüş dile getirildiğini ifade etmektedir. Kitabında da bu görüşlerden otuz beş tanesine yer vermektedir. Bkz. Suyûtî, **İtkân**, c. 1, s. 144-156.

⁵ Zerkeşî, **Burhân**, c. 1, s. 235-236; Suyûtî, **İtkân**, c. 1, s. 157; Zerkânî, **Menâhilu'l-irfân**, c. 1, s. 327; Muhsin Demirci, **Kur'ân Tarihi**, 2. Baskı, İstanbul: Ensâr, 2005, s. 128-131.

⁶ Suyûtî, **İtkân**, c. 1, s. 189; Zerkânî, **Menâhilu'l-irfân**, c. 1, s. 329-330; Abdülhamit Birişik, “Kur'ân” **DİA**, İstanbul: TDV, 2002, c. 26, s. 384; Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, **DİA**, İstanbul: TDV, 2006, c. 31, s. 242; Hayrettin Öztürk, **Edebî**

Hız. Osman, kırâat eğitimi için mushafların gönderildiği şehirlere birer mukri' (Kur'ân okutucusu) de göndermiştir. Bu mukri'ler ile onlardan daha önce giderek o şehirlerde Kur'ân eğitimi veren diğer sahâbîlerin çalışmaları, bir yandan kırâat eğitiminin yaygınlaşmasını sağlarken, diğer yandan da birtakım farklı kırâatlerin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Belli bir dönem sonra mevzû kırâatler de nev zuhur edince, Kur'ân kıraatlerinin sayısında ciddi artışlar olmuştur. Bu durum kırâatlerin sahihlerini şâzlarından ayırmak için bazı çalışmaların yapılmasını gerekli kılmıştır. Çeşitli kıstaslar çerçevesinde yapılan ilk çalışmalarda kırâat sayısı otuzu aşkın iken, daha sonra bu sayı yirmi civarına düşürülmüştür. Bu alanda en belirleyici tasnif ise, "*Kitabü's-seb'a fi'l-kırâât*" adlı eserinde yedi sahih kırâat toplayan İbn Mücâhid'in (324/936) yapmış olduğu çalışmadır. Onun yedi ile sınırlandırdığı mütevâtir kırâat sayısını İbnü'l-Cezerî (833/1429) ona çıkarmıştır. Bu sayı sonraki çalışmalarla birlikte on dörde kadar yükselmiştir.⁷

Bu arada belirtelim ki sahih kırâatleri şâz olanlarından ayırmak için İbnü'l-Cezerî tarafından ileri sürülen üç kıstas âlimler tarafından genel kabul görmüştür. Onun tespit ettiği şartlara göre; Arap diline bir vecihle dahi olsa uyan, Hız. Osman mushaflarından birine uygunluk arz eden ve sağlam bir senede sahip olan her kırâat sahihtir.⁸ Bu şartları taşımasına rağmen mütevâtirlik seviyesine ulaşamamış kırâatlere meşhur, bu şartlardan biri eksik olan kırâatlere şâz kırâatler denilmiştir.

Mucize Kur'ân- Yazılması ve Toplanması, 4. Baskı, İstanbul: Ensar, 2010, s. 150-151.

⁷ Kırâatlerin sayısı ile ilgili bilgi için bkz. Zerkânî, **Menâhilü'l-irfân**, c. 1, s. 339-340; Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmi ve Tarihi**, s. 78-79. Nakledilen on mütevâtir kırâat şunlardır: **Ebû Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (118/736)**, **Ma'bed Abdullah b. Kesîr (120/738)**, **Âsım b. Behdele (127/ 745)**, **Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' el-Kârî (130/747-48)**, **Hamza b. Habîb (156/773)**, **Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî (169/785)**, **Ali b. Hamza el-Kisâî (189/805)**, **Ya'kub el-Hadramî (205/821)**, **Halef b. Hişâm el-Bezzâr (229/844)**. **Daha sonra bu on imâma dört daha ilave edilmiştir**: Hasan-ı Basrî (110/728), İbn Muhaysın (123/741), A'meş (148/765), Yahya b. Mübarek el-Yezîdî (202/ 817). Ebû Ubeyde el-Kâsım b. es-Sellâm (v. 224 h.) kitabında otuz iki kırâate, Ebû İshak İsmail el-Cehdamî ve İbn Cerir et-Taberî ise yirmi kırâate yer vermişlerdir. Bkz. Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmi ve Tarihi**, s. 51-52.

⁸ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr**, c. 1, s. 9.

Hiçbir aslı olmayan ve kırâat olarak da kabul edilmeyen rivâyetler ise, mevzû olarak isimlendirilmiştir.⁹

3. Kûfe'de Kırâat

Hız. Osman, istinsâh ettirdiği nüshalardan birini Ebû Abdurrahman es-Sülemî (73/692) ile birlikte Kûfe'ye göndermiştir. Ancak ondan daha önce Kûfe'de İbn Mes'ûd, bizzat Hız. Peygamber'den almış olduğu harfî (kırâati) okutmaya başlamış idi. Bu yüzden Kûfe'de hem İbn Mes'ûd kırâati hem de Ebû Abdurrahman es-Sülemî kanalıyla gelen Hız. Ali kırâati yaygınlaşmıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla Kûfe, Ebû Hanîfe döneminde çeşitli kırâatlerin okunduğu bir şehir haline gelmiştir. Zira mütevâtir kabul edilen yedi kırâat imâmından üçü Kûfe şehrinin imâmlarıdır.¹⁰ Bunlardan biri olan Âsım b. Behdele (127/745), Ebû Abdurrahman'dan Hız. Ali kırâatini, Zir b. Hubeyş'ten (82/701) de İbn Mes'ûd kırâatini almıştır. İmâm Âsım, hem Ebû Hanîfe'nin hem de yedi kırâat imâmlarından olan Ebû Amr b. Alâ (154/770) ile Hamza b. Habîb'in (156/773) kırâat üstadıdır. Ebû Hanîfe'nin, "Âsım kırâati müstakîm (sade, akıcı) bir kırâattir. Hamza kırâatinde ise gırtlaktan çıkarma (zorluk) vardır."¹¹ diyerek, hocası Âsım ile Hamza'nın kırâatleri arasında bir karşılaştırma yaptığını görüyoruz. Zira bugün dünyada en yaygın okuyuş olan Âsım kırâatinin ayırt edici vasfı olarak onun sade, akıcı ve kolay oluşundan bahsedilmektedir.¹²

İmâm-ı A'zam, hocası Âsım kanalıyla hem İbn Mes'ûd'un hem de Hız. Ali'nin kırâatine vâkıf olmuştur. Ancak gelen rivâyetler, Ebû

⁹ Zerkeşî, **Burhân**, c. 1, s. 331; Zerkânî, **Menâhilu'l-irfân**, c. 1, s. 349.

¹⁰ Mütevâtir yedi kırâat imâmı içerisinde yer alan Kûfeli imâmlar, Âsım, Hamza ve Kisâî'dir. Bkz. Zerkânî, **Menâhilu'l-irfân**, c. 1, s. 370-373; Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmî ve Tarihi**, s. 112-119.

¹¹ el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (568/1172), **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut: 1981, I, s. 345-346.

¹² Günümüzde Müslümanların yüzde doksanının okuduğu kırâat, İmâm Âsım'ın Hafs râvisi kanalıyla gelen rivâyettir. Kırâatindeki sadelik, kaide dışı okuyuş ile lehçelere bağlı okuyuşların az olması, yaygınlık kazanmasının temel nedenlerindedir. Bkz. Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmî ve Tarihi**, s. 112-114.

Hanîfe'nin sadece belirli bir kırâat imâmına bağlı kalmayıp, başkalarından da istifade ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte onun, İbrahim en-Nehâ'nin, "Kur'ân okumaya bir kırâat (harf) üzere başladıktan sonra bir başka harfe geçmeyi mekruh görüyorum."¹³ sözünü nakletmesini dikkate alarak, Kur'ân okumaya bir kırâatle (harfle) başlayıp daha sonra başka bir kırâate (harfe) geçmeyi ise hoş karşılamadığını söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe'den nakledilen kırâatler arasında mütevâtir kırâatler yanında, bugün şâz olarak görülen Alkame b. Kays (62/682), Hasan-ı Basrî (110/728), Zeyd b. Ali (122/740) ve İkrime (104/722) gibi âlimlerin harfleri (kırâatleri) de vardır. Hemen ifade edelim ki, bugün şâz kabul edilen bazı kırâatler, onları sağlam bir senedle alan Ebû Hanîfe için, o dönemde sahih bir kırâat olarak görülmüş olabilir. Zira o dönemde kırâat rivâyetleri için, mushaftan ziyade kurra, yani kırâatlerin râvisi önemli idi. O da güvendiği râvilerden gelen kırâat rivâyetlerinden istifade etmiştir.

Kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe'den bugünkü tasnif ile sahih, şâz veya mevzû olmak üzere bazı kırâatler nakledilmiştir. Hemen ifade edelim ki nakledilen kırâat rivâyetleri içerisinde, okumadığı halde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bazı kırâatlerin olması da mümkündür.¹⁴ Söz konusu kırâatleri incelemeye başlamadan önce Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımına da kısaca yer vermek istiyoruz. Zira ona nispet edilen kırâatlerle ilgili yapılacak değerlendirmelerde onun Kur'ân tanımının da göz önünde bulundurulmasının gerekli olduğuna inanıyoruz.

¹³ Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim el-Ensârî, **Kitâbu'l-âsâr**, Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355/1936, s. 46; İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/805), **Kitâbu'l-âsâr**, Thk. Halid el-Avvâd, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008, c.1, s. 280; Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (665/1266), **Câmiu mesânidi'l-İmâm el-A'zam**, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârif, 1332 h. c. 1, s. 215. Ebû Hanîfe, burada İbn Mes'ûd, Zeyd veya bir başkasının kırâatleri arasında geçiş yapmanın kastedildiğini ifade etmektedir. Bkz. Şeybânî, **Kitâbu'l-âsâr**, c.1, s. 280.

¹⁴ Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 327-337; Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (827/1424), **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1981, s. 311-341; İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr**, c. 1, s. 16; Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî eş-Şâfiî (974/1566), **el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân**, Dimeşk: Dâru'l-Hüdâ ve'r-Reşâd, 2007, s. 147.

4. Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Tanımı

Tanımlar, tanımı yapan kişinin düşünce dünyasından ve yapıldığı dönemin şartlarından bağımsız değildir. Bu açıdan bakıldığında, İslâmî ilimlerin tedvin, tasnif ve teşekkül döneminde, medeniyet ve mezheplerin bulunduğu bir havzada yaşayan Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımı da, hem onun tasavvurlarının hem de dönemin dînî, siyâsî, sosyo-kültürel ve fikrî gelişmelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda gayr-i müslimlerin Kur'ân'ın kaynağı üzerindeki iddiaların ve Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili İslâm mezhepleri arasında cereyan eden tartışmaların, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımı üzerinde doğrudan etkili olduğunu söyleyebiliriz.

İmâm-ı A'zam'ın Kur'ân tanımları, özellikle kendisinden nakdedilen *el-Fıkhü'l-Ekber* ve *el-Vasıyye* adlı risâlelerde yer almaktadır. Her iki eserde zikredilen tanımlar ise birbirlerine benzer mahiyet taşımakta ve sanki ona yöneltilen, "Kur'ân nedir?" şeklindeki bir soruya cevap mahiyetindedir. İlk sırada zikredilen eserin iki farklı yerinde Ebû Hanîfe, Kur'ân-ı Kerîm'i, onun birtakım hususiyetlerini ön plana çıkararak şöyle tanımladığını görüyoruz:

*Kur'ân-ı Kerîm, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfûz, dillerde okunan ve Peygamberimize indirilmiş olan Allah kelâmıdır. Bizim Kur'ân-ı Kerîm'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur, fakat Kur'ân mahlûk değildir... Kur'ân, Allah'ın kadîm ve ezelî kelâmıdır...*¹⁵

*Kur'ân-ı Kerîm, Allah Rasûlüne indirilmiş ve mushaflarda yazılmıştır...*¹⁶

Yine Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye* adlı risâlesinde Kur'ân-ı Kerîm'i, benzer bazı nitelikler zikrederek şu şekilde tanımlamıştır:

¹⁵ Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. Sâbit (150/767), **el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhü'l-ebsat, el-Fıkhü'l-ekber, Risâle Ebî Hanîfe, el-Vasıyye**, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte nşr: Mustafa Öz, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010, s. 70-71.

¹⁶ Ebû Hanîfe, **el-Fıkhü'l-ekber**, s. 76.

Kur'ân, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzîli, ilâhî zâtının aynı olmayan, zatından da ayrı düşünülemeyen kelâm sıfatıdır. Mushaflara yazılmakta, dillerde okunmakta ve kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilmektedir. Mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zira bunlar kulların filleri'dir. Ancak Allah'ın kelâmı mahlûk değildir...¹⁷

Zikredilen tanımların araştırmamız açısından en dikkat çekici özelliği, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ı, mushaflarda yazılı olma şartına bağlamış olmasıdır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi İbnü'l-Cezerî, kırâatlerin sahih olabilmesinin yani Kur'ân olarak okunabilmesinin şartlarından biri olarak Mushaflara uygunluk şartını ileri sürülmüştür. Değerlendirme yaparken biz de bu hususu göz önünde bulundurmaya çalışacağız.

5. Ebû Hanîfe'den Nakledilen Kırâatler

Bezzâzî ile Muvaffak el-Mekkî'nin, menâkıp kitaplarında Ebû Hanîfe'nin okuduğu kırâatlere dair müstakil birer başlık açtıklarını görüyoruz. Ondan yapılan nakiller arasında on kırâat imâmının (aşere) okuyuşları olduğu gibi, onların dışında kalan bazı kırâat rivâyetleri de vardır.

Rivâyetlerin sıhhatlerine dair henüz herhangi bir tasnifin yapılmadığı o dönemde Ebû Hanîfe, kendisine ulaşan herhangi bir nakil söz konusu olduğunda, özellikle ve öncelikle rivâyetin sened zincirindeki râvilerin sika, hatta âlim kişiler olup olmadıklarına dikkat etmiştir. Örneğin İmâm Evzâî (157/774) ile yapmış olduğu refu'l-yedeyn¹⁸ tartışması, onun senede vermiş olduğu önemi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Aynı şekilde İmâm-ı A'zam, kırâat rivâyetlerinin senedlerine de önem vermiş ve bu hususta özellikle sika râvilerden kendisine

¹⁷ Ebû Hanîfe, **el-Vasıyye**, s. 88-89.

¹⁸ Refu'l-yedeyn meselesi, namazda iftitah tekbiri haricinde ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı ile ilgili tartışmaya denilmektedir. Ebû Hanîfe bu münazarada, kendi rivâyet ettiği senetteki âlimlerin ilmî açıdan daha liyakatli olduklarını söyleyerek, namazda iftitah tekbiri dışında ellerin kaldırılmayacağına hükmetmiştir. Bkz. Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 113; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 191.

ulaşan okuyuşları almıştır. Hatta o, ileride değineceğimiz gibi Hz. Osman mushafı dışında kalan bazı kırâatlerden, senedlerine güvendiği için Kur'ân'ı yorumlama ve hüküm istinbâtı hususunda istifade etmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu kırâatleri, daha sonra dile getirildiği gibi mensûh kırâat, sünnet veya sahâbe tefsiri olmaktan ziyade,¹⁹ ilk dönemlerde okunan birer Kur'ân kırâati olarak görmüş olması mümkündür. Çünkü söz konusu okuyuşların Hz. Peygamber tarafından neshedildiklerine dair herhangi bir nakil bulunmamaktadır. Keza bu rivâyetlerin sünnet veya sahâbe kavli olarak değil de, bir harf/kırâat olarak nakledildiklerini görüyoruz.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin okuduğu kırâatin sayısı ile ilgili de bazı rakamlar verilmektedir. Örneğin Ebû'l-Fazl el-Huzâî, Ebû Hanîfe'nin kırâatini elli bir olarak verirken, Muvaffak el-Mekkî ise elli kırâat, iki bin iki yüz doksan tarikten bahsetmektedir.²⁰ Aşağıda Ebû Hanîfe'den nakledilen Âsım kırâati dışındaki kırâat örneklerine değinmek istiyoruz. Bu kırâat rivâyetlerini ise, Ebû Hanîfe'den sonra tespit edilen sıhhat şartları çerçevesinde önce sahih ardından da şâz ve mevzu kırâatler başlıkları altında ele alacağız.

a. Sahih Kırâatler

Öncelikle ifade edelim ki, sahih kırâatlerden maksat İbnü'l-Cezerî tarafından ileri sürülen sıhhat şartlarını taşıyan on kırâat (aşere) içerisinde yer alan okuyuşlardır. Zikredeceğimiz misaller ise, Ebû

¹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin es-Serahsî (490/1090), **Usûlü's-serahsî**, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1993, c. 1, s. 281; Abdurrahman Çetin, **Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar**, İstanbul: Ensar, 2005, s. 370-371.

²⁰ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Cafer el-Huzâî (408/1017), **Kırâati Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş/Kayıt No: 21Hk487/3, Varak: 3; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 336. Kezâ Bezzâzî, Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî el-Biskrî'nin, Ebû Hanîfe'nin kırâatini, elli (50) kırâat ve bin iki yüz doksan (1290) tarikte beyân ettiği söylemektedir. Bkz. Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 342. Ancak burada bir hususa işaret etmemiz gerekmektedir. Muhakkik, el-Kâmil kitabının giriş bölümünde müellifin hayatından bahsederken, onun farklı imâmlardan bin dört yüz elli dokuz rivâyet ve tarikten müteşekkil elli kırâat topladığını belirtiyor. Burada sadece İmâm-ı A'zam'dan bahsedilmemektedir. Bkz. Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Hüzelî el-Biskrî el-Mağribî (465/1074), **el-Kâmil fi'l-kırâati'l-aşr ve'l-erbain ez-zâide aleyhâ**, Thk. Cemâleddin b. es-Seyyid b. Rifâî, Müessesetü Semâ, 2007, s. 5.

Hanîfe'nin, hocası Âsım dışındaki mütevâtir kırâat imamlarından alıp naklettiği rivâyetlerdir.

1) Kaynaklarda nakledildiğine göre Ebû Hanîfe, Âsım kıraatinde; *مِلُّ الْأَرْضِ ذَهَبًا* (mil'ü'l-ardi zeheben) şeklinde okunan Âl-i İmrân sûresinin 3/91'inci âyetini; *مِلُّ الْأَرْضِ ذَهَبًا* (milü'l-ardi zeheben) şeklinde okumuştur. Bezzâzî bu kırâatin, Nâfî'in Verş ve İbn Kesîr'in Kunbul râvileri tarafından da okunduğunu söylemiştir.²¹ Kezâ bu âyeti, aşere imâmlarından Ebû Cafer'in râvisi İbn Verdân'ın da bu tarzda okuduğu nakledilmiştir.²² Âyetin anlamında herhangi bir değişiklik meydana getirmeyen ve mütevâtir kırâatler içerisinde yer alan bu okuyuş, anlaşıldığı kadarıyla sağlam bir senedle kendisine ulaştığı için Ebû Hanîfe tarafından nakledilmiş ve okunmuştur.

2) Yine Ebû Hanîfe'nin, Tâhâ sûresinin 20/66'ncı âyetinde geçen; *تُحَيَّلُ إِلَيْهِ* (tühayyelü ileyhi) ibaresini; *يُحَيَّلُ إِلَيْهِ* (yühayyelü ileyhi) şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir. Bu kırâat, aşere imâmlarından İbn Âmir'in râvisi İbn Zekvân ile Yakûb el-Hadramî'nin râvisi Ravh'tan da nakledilmiştir.²³ Zikredilen âyet, “Hayır, siz atın, dedi. Bir de baktı ki, büyüleri sayesinde ipleri ve sopaları, kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor” meâlinindedir. Bahsedilen kırâatin ilkinde fiil müzekkerdir ve sûrenin 20/64'üncü âyetindeki “كَيْدُكُمْ” lafzına râcî'dir. İkinci okuyuşta ise, ip ve sopaların cemi' müennes olmasına binâen fiil de müennes gelmiştir. Bu durumda iki kırâat arasında zikredilen husus dışında anlam açısından herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.

²¹ Ebû'l-Fazl el-Huzâî (408/1017), **Kırââti Ebî Hanîfe**, Varak: 1; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 330; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 313.

²² Muhammed Harûf, **et-Teshîl li-kırââti't-tenzîl mine's-şâtibiyye ve'd-dürre**, Dimeşk: Dâru'l-Beyrutî, 2008, s. 61.

²³ Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 325; Harûf, **et-Teshîl li-kırââti't-tenzîl**, s. 316; Abdulkadir Muhammed Mansûr, **eş-Şâmil fi'l-kırââti'l-aşr**, Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2009, 2. Baskı, s. 367-368. Ebû Hanîfe'nin bu âyeti, “تُحَيَّلُ / nühayyelü” şeklinde şâz bir kırâat ile okuduğu da söylenmektedir. Bkz. Ebû'l-Fazl el-Huzâî, **Kırââti Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Varak: 2; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 333.

3) Ebû Hanîfe'nin Tâhâ sûresinin 20/114'üncü âyetindeki; **أَنْ يُقْضَىٰ** (en-yükdâ ileyke vahyühu) ibaresini; **أَنْ تَقْضِيَ إِلَيْكَ وَحْيَهُ** (en-nakdiye ileyke vahyehu) şeklinde okuduğu bildirilmiştir. Bu kırâat, aşere imâmlarından Yakûb el-Hadramî tarafından da nakledilmiştir.²⁴ Âyetin anlamı ise Âsım kırâatinde, “*Sana onun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'ân'ı (okumakta) acele etme...*” şeklinde iken; Ebû Hanîfe'nin okuduğu kırâatte, “*Biz sana onun vahyini tamamlamadan önce Kur'ân'ı (okumakta) acele etme...*” anlamına gelmektedir. Birinci okuyuşta fiil meçhul, ‘vahiy’ ise nâib-i fâil olarak yer almış ve vurgu vahye olmuştur. İkinci okuyuşta ise, vahyedenin Allah olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, bahsedilen kırâat farklılığının sadece âyetin anlamına genişlik kazandırdığını söyleyebiliriz.

Zikredilen misaller İmâm-ı A'zam'ın, hocası Âsım'ın kırâati dışında kalan ve mütevâtir olarak kabul edilen diğer kırâat imâmlarından da bazı okuyuşlar alıp naklettiğini göstermektedir. Henüz kırâatlerin tasnif ve tedvininin yapılmadığı o dönemde Ebû Hanîfe, güvenilir râvilerden kendisine ulaşan bu tür kırâat rivâyetlerini alarak hem okumuş hem de onları rivâyet etmiştir.

b. Şâz ve Mevzû Kırâatler

Ebû Hanîfe, aşere imâmları dışında kalan başka râvilerden de kırâat rivâyetleri almıştır. Bu nakiller, sened ve metinlerinin sahip oldukları özelliklere göre meşhûr, şâz veya mevzû olarak nitelendirilmiştir.²⁵ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin okumadığı halde kendisine nispet edilen bazı mevzû kırâatler de söz konusu olmuştur.²⁶

1) Ebû Hanîfe'nin, Yûnus sûresi 10/92'nci âyetini, mütevâtir kırâatler içerisinde yer almayan bir kırâatle okuduğu nakledilmiştir. Bahsedilen âyetteki; **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً** / “Fel-yevme

²⁴ Ebû'l-Fazl el-Huzâî, **Kırââti Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Varak: 2; Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi'l-kırââti'l-aşr ve'l-erbaîn**, s. 600; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 333-334; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 325; Harûf, **et-Teshîl li-kırââti't-tenzîl**, s. 320; Abdulkadir Mansûr, **eş-Şâmil fi'l-kırââti'l-aşr**, s. 375.

²⁵ Konu başında zikrettiğimiz bu şartlar için bkz. Zerkeşî, **Burhân**, c. 1, s. 331.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr**, c. 1, s. 16; İbn Hacer el-Heytemî, **Hayrâtü'l-hisân**, s. 147.

nüneccîke bi-bedenike litekûne limen halfeke âyeten” ibaresini Ebû Hanîfe’nin; *فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِأَبْدَانِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً* “Fel-yevme nüneccîke bi-ebdânike litekûne limen halegake âyeten” şeklinde okuduğu bildirilmiştir.²⁷ Söz konusu âyetin yukarıda verdiğimiz mütevâtir kıraatteki anlamı; “(Ey Firavun!) Senden sonra geleceklere ibret olman için, bugün senin bedenini (cansız olarak) kurtaracağız...” şeklinde iken, Ebû Hanîfe’nin okuduğu kırâatte; “(Ey Firavun!) Seni yaratanın (Allah) bir mucizesi olman için, bugün senin bedenlerini (cansız olarak) kurtaracağız...” anlamına dönüşmektedir.

Keza Yûnus sûresinin 10/10’uncu âyetindeki; *وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* “Ve âhiru de’vâhüm eni’l-hamdü lillâhi rabbi’l-âlemîn” ibâresini Ebû Hanîfe’nin; *وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* “Ve âhiru de’vâhüm enne’l-hamde lillâhi rabbi’l-âlemîn” şeklinde anlama te’kid veren bir kırâatle okuduğu söylenmiştir.²⁸ Onun okuduğu bu kırâat; “Onların dualarının sonu da şudur: Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.” meâlindeki âyete te’kid katmaktadır.

2) Muhammed b. Cafer el-Huzâî kanalıyla nakledildiğine göre Ebû Hanîfe, terâvih namazlarında imâmlik yaparken zaman zaman sahâbe ve tâbiînden gelen seçkin kırâatler okumuştur. Örneğin Fâtîha sûresindeki (1/3); *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* “mâliki yevmi’d-dîn” âyetini o; *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* “meleke yevme’d-dîn” şeklinde okumuştur. Zemahşerî bu âyeti Hasan-ı Basrî, Yahya b. Ya’mer (Ma’mer) ve Şüreyh b. Yezid’in de aynı şekilde okuduğunu belirtmektedir.²⁹ Sahih kırâatler içinde yer almayan bu okuyuş, âyetin anlamından daha çok i’rabında bazı değişikliklere yol

²⁷ Ebû’l-Fazl el-Huzâî, **Kırââti Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Varak: 1; Ebû’l-Kâsım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi’l-kırââti’l-aşr ve’l-erbaîn**, s. 569; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 332; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 319.

²⁸ Ebû’l-Fazl el-Huzâî, **Kırââti Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Varak: 1; Ebû’l-Kâsım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi’l-kırââti’l-aşr ve’l-erbaîn**, s. 566; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 332; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 318.

²⁹ Bu rivâyet ile ilgili nakiller için bkz. Ebû’l-Fazl el-Huzâî, **Kırââti Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Varak: 1; Ebû’l-Kâsım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi’l-kırââti’l-aşr ve’l-erbaîn**, s. 478; Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (538/1143), **Tefsiru’l-keşşâf an-hakâiki gavâmidî’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi-vücûhi’t-’vil**, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006, c. 1, s. 21; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 329; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 311.

açmaktadır. Bu durumda muhteva aynı iken, sadece i'rabda birtakım farklılıklar olmaktadır.

3) Rivâyet edildiğine göre Ebû Hanîfe, Âl-i İmrân sûresinin 3/18'inci âyetindeki; قَائِمًا بِالْقِسْطِ “...kâimen bi'l-kıst...” lafzını; قَائِمًا بِالْقِسْطِ “...kayyimen bi'l-kıst...” şeklinde okumuştur. Bu âyeti Al-kame'nin de aynı şekilde okuduğu aktarılmıştır.³⁰ Ebû Hanîfe'nin ayrıca, Tâhâ sûresi 20/1. âyetindeki hurûf-ı mukattaa'yı, İkrime gibi, “تَاهَا / طَهْ ” şeklinde; Bakara sûresi 2/14 ve 2/76 âyetlerinde geçen; وَإِذَا لَقُوا / “Ve izâ lekullezîne âmenû” ibaresini, Zeyd b. Ali gibi; وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا / “Ve izâ lâkullezîne âmenû” şeklinde okuduğu nakledilmiştir.³¹ Yukarıda zikredilen kırâatlerin hiçbirisi, mütevâtir kırâatler içerisinde yer almamaktadır. Bununla birlikte bu kırâatlerin, Ebû Hanîfe tarafından okunup nakledildikleri ifade edilmiştir.

4) Kezâ Ebû Hanîfe'nin, Kâfirûn sûresiyle ilgili İbn Mes'ûd'dan gelen farklı bir kırâatten (harf) bahsettiğini görüyoruz. Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in vitir namazının ikinci rekâtında Kâfirûn sûresini okuduğunu naklederken, İbn Mes'ûd kırâatinde Kâfirûn sûresinin 109/1'inci âyetinin; قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا / “Kul yâ eyyühe'l-kâfirûn” değil de; قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا “Kul li'l-lezine keferû” şeklinde okunduğunu ifade etmiştir.³² Görüldüğü gibi burada âyetin anlamından ziyade, cümle yapısında (i'ra-

³⁰ Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi'l-kırâati'l-aşr ve'l-erbaîn**, s. 514; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 330; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 313.

³¹ Ebû'l-Fazl el-Huzâî, **Kırâati Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Varak: 1, 2; Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî, **el-Kâmil fi'l-kırâati'l-aşr ve'l-erbaîn**, s. 481, 597; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 329, 333; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 312, 323.

³² Şeybânî, **Kitâbu'l-âsâr**, c.1, s. 142-144. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve sahih olmayan birtakım kırâatlere örnek olarak şu okuyuşları zikredebiliriz: En'âm sûresi 6/104. âyetindeki, “ve men amiye fe-aleyhâ / وَمَنْ أَعْيَىٰ فَعَلَيْهَا ” ifadesini, “ve men a'mâ fe-aleyhâ / وَمَنْ أَعْيَىٰ فَعَلَيْهَا ”; Zuhruf sûresi 43/86 âyetinde geçen, “ve lâ yemliku / وَلَا يَمْلِكُ” kelimesini, “ve lâ temliku / وَلَا تَمْلِكُ”; Fil sûresi 105/4 âyetindeki, “termîhim / تَرْمِيهِمْ” ifadesini de, “yermîhim / يَرْمِيهِمْ” okuduğu rivâyet edilmiştir. Bu rivayetler ve başka misaller için bkz. Ebû'l-Fazl el-Huzâî, **Kırâati Ebî Hanîfe**, Varak: 1, 2, 3; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 329-336; Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 311-341.

bında) bir değişiklik söz konusudur. Bununla birlikte bahsedilen rivâyetteki bu kırâati, Ebû Hanîfe'nin de aynı şekilde okuduğuna dair herhangi bir ifade yoktur. Ancak anladığımız kadarıyla İmâm-ı A'zam, kendisine sağlam bir senedle gelen bu rivâyeti nakletmiştir.

Ebû Hanîfe'nin kırâat-ı aşere imâmları dışındaki bazı râvilerden naklettiği kırâat örnekleri, onun farklı kırâatlere yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir. Zira o, bugün şâz olarak kabul edilen bazı okuyuşları, güvenilir râviler kanalıyla kendisine ulaştığı için alıp nakletmiş, hatta Kur'an'dan ahkâm istinbatı gibi bazı hususlarda da onları kullanmıştır. Bununla birlikte nakledilen kırâatlerden bir kısmının, âyetlerde daha çok i'rab değişikliğine sebep olduğu görülmektedir. Küçük anlam değişikliklerine yol açan bu tür farklı kırâatler ise, âyetlerin tefsirine bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Bu arada Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve daha çok mevzû kırâatlere örnek olarak gösterilen bir okuyuşa daha değinmek istiyoruz. Nakledildiğine göre Ebû Hanîfe, Fâtır sûresi 35/28'inci âyetindeki; **عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** / “İnnemâ yehşallâhe min ibedihi'l-ulemâu” ifadesini; **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** / “İnnemâ yehşallâhu min ibedihi'l-ulemâe” şeklinde okumuştur.³³ Bahsedilen âyetin anlamı; “Kulları içerisinde ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.” iken, zikredilen bu şâz okuyuşta; “Allah, kulları içerisinde ancak âlimlerden korkar” şekline dönüşmektedir. Tefsirlerinde Ebû Hanîfe'nin böyle bir kırâati okuduğunu nakleden Zemahşerî ile Neseî'nin, bu kırâatin mevzû olup olmadığına dair herhangi bir değerlendirmede bulunmadıklarını görüyoruz. Onlar, bu okuyuştaki “haşyet” kelimesini istiâre olarak niteleyerek âyete; “...Allah kulları içerisinde ancak âlimleri tazim eder...” anlamını vermişlerdir.³⁴ Ebû Hanîfe'den bu okuyuşu nakleden Bezzâî ise yukarıdaki yoruma ilaveten, âyetteki ‘haşyet’ kelimesine, bu kelimenin geçtiği Kehf suresinin 18/80'inci âyetini delil getirerek, ‘korkmak’ değil

³³ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr**, c. 1, s. 16; Ebû'l-Fazl el-Huzâî, **Kırâati Ebî Hanîfe**, Varak: 2; Muvaffak el-Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 336; Bezzâî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 341; İsmail Karaçam, **Kırâat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri**, s. 89; Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmi ve Tarihi**, s. 85.

³⁴ Zemahşerî, **Keşşâf**, c. 3, s. 593; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî (710/1310), **Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl**, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008, c. 3, s. 87.

de 'bilmek' anlamını vermiştir. Söz konusu âyette Cenâb-ı Hak; فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا / “Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve kafre düşürmesinden korktuk (bildik).” Zira aksi takdirde çocuğun öldürülmesinin mübah olmaması gerekirdi.³⁵ Haşyet kelimesine 'bilmek' anlamı verildiğinde, Fâtır sûresindeki âyetin anlamı, “Allah kulları içerisinden âlimleri bilir” şeklinde olmaktadır ki; bu durumda âyetin anlamında herhangi bir sorun ortaya çıkmamaktadır. Bu yorumların her biri Ebû Hanîfe'nin, söz konusu âyeti bu şekilde okuduğu kabulü üzerine yapılmıştır. Ancak hemen ifade edelim ki bu konudaki genel kanaat, bu kırâatin mevzû olduğu ve okunmadığı halde Ebû Hanîfe'ye nispet edildiği yönündedir. İbn Hacer el-Heytemî ile İbnü'l-Cezerî, bazı mevzû kırâatlerin Muhammed b. Cafer el-Huzâî tarafından Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini, bunların bir kitapta toplandığını ve bu rivayeti nakleden tefsir âlimlerinin de onun bu kitabına aldandıklarını söylemişlerdir. Nakledildiğine göre Dârekutnî gibi bazı hadis âlimleri de, Ebû Hanîfe'nin kırâatine dair bir araya getirilmiş olan söz konusu bu kitabın aslının olmadığını ifade etmişlerdir.³⁶ Kanaatimizce Ebû'l-Fazl da yararlandığımız diğer eserler gibi, Ebû Hanîfe'ye ait olduğu söylenen bazı kırâat rivâyetlerini toplayıp nakletmiştir. Ancak bunlar içerisinde, daha sonra ortaya konulan kriterler çerçevesinde hem sahih hem şâz hem de mevzû olduğu söylenen bazı kırâatlerin olması söz konusudur.³⁷

Sonuç olarak, kırâatlerin henüz tasnif ve tedvinlerinin yapılmadığı bir dönemde Ebû Hanîfe'nin, kırâat konusunda rivâyetlere dayandığını söyleyebiliriz. Bu yüzden o, kendisine sağlam bir senedle gelen nakilleri almış, senedine güvenmediği rivâyetleri ise terketmiştir. Örneğin İbn Mes'ûd'un mevzû (uydurma) olarak niteleyip tenkid ettiği bir rivâyeti, kendisi de aynı şekilde nitelemiştir. Zikredildiğine göre İbn Mes'ûd Leyl sûresini; وَالْيَلِ إِذَا يَعْتَسَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ الْحَبْلَ فَجَعَلَ مِنْهَا

³⁵ Bezzâzî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 341. Benzer bir değerlendirme için bkz. Ebû'l-Fazl el-Huzâî, **Kırââti Ebî Hanîfe**, Varak: 2.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, **en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr**, c. 1, s. 16; İbn Hacer el-Heytemî, **Hayrâtü'l-hisân**, s. 147.

³⁷ Ebû'l-Fazl el-Huzâî (408/1017), **Kırââti Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, Bölüm Demirbaş/Kayıt No: 21Hk487/3, Varak: 1-3. Söz konusu risale ve onunla ilgili değerlendirmeler için bkz. Necattin Hanay, Ebû'l-Fazl el-Huzâî ve “İhtiyârâtü min Kırââti Ebî Hanîfe” Risalesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Mütefekkir, c. 3, S. 5, s. 101-127.

مَا نَسَمَةَ تَسْعَى şeklinde okuyan bir bedevîyi işitince, Sa'd sûresindeki; مَا سَمِعْنَا هَذَا فِي الْمَلَّةِ الْآخِرَةِ إِنَّ هَذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ / “Son dinde de bunu işitmedik. Bu, ancak bir uydurmadır.”³⁸ âyetini okuyarak, dolaylı bir şekilde onun bu kırâatinin mevzû olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Leyl sûresindeki âyetler; “(Karanlığı ile etrafı) bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp ağardığı vakit gündüze, erkeği ve dişiği yaratana yemin ederim ki işleriniz başka başkadır...” anlamında iken, bedevînin okuduğu kırâatte; “Bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp ağardığı vakit gündüze andolsun ki, hâmileyi yaratan ve ondan koşan bir canlı kılan O’dur...” anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe’nin nakletmiş olduğu bu husus, onun kırâat konusunda rivâyete itibar ettiğini ve mevzû olan kırâatlerden de uzak durduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Fakih olan Ebû Hanîfe’nin Kur’ân’dan hüküm istinbat ederken kırâat farklılıklarını ne derece dikkate aldığını görmek için de konuyla ilgili birkaç örnek zikretmek istiyoruz.

6. Kırâatlerden Hüküm İstinbât Etmesi

Ebû Hanîfe’nin, Kur’ân’ı beyân etmek veya âyetlerden hüküm istinbâtında bulunmak için, kendisinden sonra ortaya konulan sıhhat şartları çerçevesinde hem mütevâtir hem de şâz kırâatlerden istifade ettiğini görüyoruz. Aşağıda bu tür kırâat örneklerine birkaç misal vereceğiz.

1) Cenâb-ı Hak; فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ / “...Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır...”⁴⁰ âyetinde, yeminini bozan kimse için gerekli olan keffâreti madde madde saymıştır. Âyete göre yeminini bozan bir kişinin, keffâret olarak on fakiri yedirmesi veya giydirmesi yahut da bir köle azat etmesi gerekir. Bunlardan herhangi birini yapmayan bir kimse ise, üç gün oruç tutmalıdır. Bununla birlikte âyette,

³⁸ Sâd, 38/7.

³⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-âsâr*, s. 68.

⁴⁰ Mâide, 5/89.

tutulacak orucun peş peşe olup olmayacağına dair herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Ebû Hanîfe bu hususu, İbn Mes'ûd kırâatinde yer alan “mütetâbiât / متتابعات” lafzıyla beyân etmiş ve orucun peş peşe olması gerektiğine hükmetmiştir.⁴¹ Sonraki dönem Hanefî âlimleri, mütevâtir olmayan bu türden kırâatleri genel olarak sünnet kabul ederek, Kur'ân'ın sünnetle tefsiri olarak kabul etmişlerdir.⁴² Ancak Ebû Hanîfe'nin söz konusu okuyuşlardan hep harf (kırâat) olarak bahsettiğini görüyoruz. Kanaatimizce o, kendisine sağlam bir senedle gelen bu tür kırâatlerin, mushafların cem ve istinsahı öncesinde okunan birer Kur'ân kırâati oldukları fikrindedir. Bu tür rivâyetleri Kur'ân olarak okumasa dahi, onlardan hem Kur'ân'ı yorumlamak hem de âyetlerden ahkâm istinbât etmek için istifade etmiştir.

2) Nakledildiğine göre İmâm-ı A'zam, Safâ ile Merve arasında say yapıp da remel⁴³ yapmayan kimseye ceza olarak (icmâya binâen) herhangi bir şey gerekmeceğini söylemiştir. Bu fetvasına gerekçe olarak ise Übeyy b. Ka'b'ın, *إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ / “Şüphesiz ki, Safâ ile Merve Allah'ın koyduğu nişanlardandır. Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günâh yoktur. Her kim gönüllü olarak bir iyilik yaparsa şüphesiz Allah kabul eder ve (yapılanı) hakkıyla bilir.”*⁴⁴ âyetini, şâz olarak kabul edilen; *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا / “Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etme(me)sinde kendisine bir günâh*

⁴¹ Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/805), **Kitâbu'l-asl**, Beyrut: Âlemül'l-Kütüb, 1990, c. 3, s. 188; **Kitâbu'l-Âsar**, c. 2, s. 600-602; Hârizmî, **Câmiu mesânîdi'l-İmâm el-A'zam**, c. 2, s. 263-264. Ayrıca bkz. Ebû Yûsuf, **Kitâbu'l-âsâr**, s. 168; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (370/981), **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996, c. 4, s. 121; Zemahşerî, **Keşşâf**, c. 1, s. 659; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî (571/1272), **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, c. 8, s. 152.

⁴² Serahsî, **Usûlü's-Serahsî**, c. 1, s. 281; Zekiyyüddin Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, (Notlarla Çev. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara: TDV, 2000, s. 323.

⁴³ Remel, tavaf esnasından kısa adımlarla koşarak ve omuzları silkerek çalınmış bir şekilde yürümek demektir.

⁴⁴ Bakara, 2/158

yoktur.” okuyuşunu delil göstermiştir.⁴⁵ Bu misalde de görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, kendisine ulaşan şâz bir kırâatten, hüküm istinbât etmekte bir mahzur görmemektedir. Zira o, sahih bir kanalla kendisine ulaşan bu tür şâz rivâyetlerden faydalanmıştır.

3) Yine Ebû Hanîfe, bir erkeğin hanımını öpmesi ile şehvetli veya şehvetsiz olarak ona dokunmasından dolayı abdestinin bozulmayacağına hükmetmiştir. İmâm Şâfiî ise, bu durumlarda yeniden abdest almanın gerekliliğini vurgulamıştır. Burada her iki fetvanın kaynağı da; *“...yahut da kadınlara dokunmuşsanız...”*⁴⁶ âyetinin iki farklı kırâatidir. Mütevâtir kırâat imâmlarından Hamza, Kisâi ve Halef âyette geçen fiili, “*lemestüm / لمستم*”; aşere içerisindeki diğer imâmlar ise, “*lâmestüm / لامستم*” şeklinde okumuşlardır.⁴⁷ Şâfiî buradaki fiilin “dokunma” anlamına geldiği kanaatinde iken, özellikle ikinci kırâati (mufâale babında gelen ve müşâreket içeren ‘*lâmese*’yi) esas alan Ebû Hanîfe ve ashâbı ise, kelimenin “cinsî birleşmeyi” ifade ettiğini söylemişlerdir. Serahsî, her iki okuyuş arasındaki anlam farkını izâh ederken, En’âm sûresinde geçen; *وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ* / “*Eğer sana kâğıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik de onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı...*”⁴⁸ âyetini örnek vererek, “*lemese*” kelimesinin “elle dokunmak” anlamına geldiğini, fakat Mâide sûresindeki âyetin “*lâmestüm*” şeklinde de okunduğunu ve bundan kastedilenin, “cinsî birleşme” olduğunu söylemiştir. Bu hususta herhangi farklı bir kırâatten bahsetmeyen Ebû Hanîfe ise, anlaşıldığı kadarıyla bu konudaki fetvâsını, hocası Âsım’dan aldığı; *أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ* kırâatini esas alarak vermiştir.⁴⁹

⁴⁵ Ebû Yûsuf, **Kitâbu'l-Âsâr**, s. 118-119. Diğer âsâr kitaplarındaki rivâyetler için bkz. Hârizmî, **Câmiu Mesânîdi'l-İmâm el-A'zam**, c. 1, s. 522, 557.

⁴⁶ Mâide, 5/6. Aynı kırâat için bkz. Nisâ, 4/43.

⁴⁷ Muhammed Harûf, **et-Teshîl li-Kırââti't-Tenzîl mine's-Şâtibiyye ve'd-Dürre**, s. 108; Abdulkadir Mansûr, **eş-Şâmil fi'l-Kırââti'l-Aşr**, s. 144.

⁴⁸ En'âm, 6/7.

⁴⁹ Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Şemseddin es-Serahsî (483/1090), **Kitâbu'l-Mebsût**, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989, c. 1, s. 67-68.

Kanaatimizce Ebû Hanîfe, sonraki dönemlerde daha çok sahâbe tefsiri, mensûh kırâat veya sünnet olarak ele alınan bazı kırâatlerin⁵⁰ Kur'ân'ın cem' ve istinsâhından önce Kur'ân olarak okunduğu düşüncesindedir. Tedvin sonrası dönemde özellikle İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi önde gelen sahâbîlerden gelen kırâat rivâyetleri, kırâat olarak okunmasalar bile Kur'ân'ın beyânı ile âyetlerden ahkâm istinbat hususunda kullanılmıştır.

7. Sonuç

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen kırâatlerin az bir kısmı, özellikle de hüküm istinbatına kaynak olanlar, talebelerinden nakledilmiş iken, büyük bir kısmı ise sonraki dönemlerde derlenmiş eserlerde, bazı tefsir veya menâkıp kitaplarında yer almaktadır. Bu yüzden birtakım rivâyetlerin ona nispeti hakkında kesin bir hüküm vermek kolay değildir. Kırâatlerin tasnif ve tedvinlerinin yapılmadığı bir dönemde yaşayan İmâm-ı A'zam'ın kırâatlere bakışını ise, ancak onun rivâyetlere yaklaşımı ışığında tespit edebiliriz.

Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hanîfe, kırâat rivâyetlerinden, tıpkı hadislerde olduğu gibi, güvenilir bir kanalla kendisine ulaşmış olanları almış ve onlardan istifade etmeye çalışmıştır. Ondan nakledilen rivâyetler arasında mütevâtir kırâatler olduğu gibi, sonraki dönemlerde şâz kabul edilen birtakım okuyuşlar da vardır. Henüz kırâatlerle ilgili kıstasların olmadığı o dönemde Ebû Hanîfe, sağlam bir senedle kendisine gelen bazı kırâatleri, muhtemelen onları mushafın cem ve istinsâhı öncesinde okunan birer kırâat olduklarını düşündüğü için almıştır.

Bilindiği gibi Kur'ân, tek bir nüsha olarak cem edildiğinde, sahâbenin Rasûlullah'tan aldığı birtakım okuyuşlar mushafın dışında kalmıştır. Bu tür kırâatler, daha sonraki dönemlerde ise şâz kırâat olarak isimlendirilmişlerdir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin, daha önce zikretmiş olduğumuz Kur'ân tanımı, özellikle mushaflarda yazılı olma şartı, bu tür okuyuşların şâz olduğunu göstermektedir. Sonraki dönem şartları (İbnü'l-Cezerî'nin üç şartı) esas alındığında bazı kırâatler, mushaf yazısına uyduğu halde, tevatüre ulaşan bir isnad zincirine sahip olmadığı için şâz görülmüştür. Fakat Ebû Hanîfe'nin, bu tür bazı rivâyetleri,

⁵⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 1, s. 281; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*, s. 370-371.

kendi açısından sağlam bir senedle rivâyet edildiği için alıp okumuş olması da mümkündür. Bu yüzden olacak ki, onun bazı şâz kırâatleri okuduğuna dair rivâyetler nakledilmiştir. Zira bugün şâz görülen bazı rivâyetler, o dönemde Ebû Hanîfe tarafından daha farklı değerlendirilmiş olabilir.

İmâm-ı A'zam, Kur'ân kırâatini, mütevâtir yedi kırâat imâmından biri olan Âsım'dan almakla birlikte, tek bir kırâate bağlı kalmamış ve kendisine sağlam bir senedle ulaşan diğer harfler/kırâatlerden de Kur'ân'ı anlama, yorumlama ve hüküm istinbâtı gibi hususlarda istifade etmiştir. Kur'ân konusunda son derece hassas olan Ebû Hanîfe, özellikle kendi kriterleri açısından zayıf ve Kur'ân'ın genel muhtevasına aykırı olduğunu düşündüğü rivâyetlerden ise uzak durmuştur. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye, okumadığı halde bazı şâz ve mevzû kırâatlerin nispet edilmiş olması da mümkündür.

8. Kaynakça

- Abdulkadir Muhammed Mansûr, **eş-Şâmil fi'l-kurâati'l-aşr**, 2. Baskı, Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 2009.
- Abdurrahman Çetin, **Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar**, İstanbul: Ensar Yay., 2005.
- Abdülhamit Birışık, "Kur'ân", **DİA**, c. 26, İstanbul: TDV, 2002.
- Abdülhamit Birışık, **Kırâat İlmî ve Tarihi**, Bursa: Emin Yay., 2004.
- Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (794/1392), **el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Arabistan: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1980.
- Celeleddin b. Ebî Bekir es-Suyûtî (911/1505), **el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî (571/1272), **el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân**, Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî (256/870), **el-Câmiu's-sahih, Fezâilü'l-Kur'ân**, Thk. Muhibbiddin el-Hatîb ve Muhammed Fuâd Abdalbaki, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400 h.
- Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (370/981), **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.

- Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin es-Serahsî (490/1090), **Usûlü's-Serahsî**, Thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. Sâbit (150/767), **el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebsat, el-Fıkhu'l-ekber, Risâle Ebî Hanîfe, el-Vasiyye**, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010.
- Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Şemseddin es-Serahsî (483/1090), **Kitabu'l-mepsût**, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim el-Ensârî, **Kitâbu'l-âsâr**, Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî (710/1310), **Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl**, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008.
- Ebû'l-Fazl Muhammed b. Cafer el-Huzâî (408/1017), **Kırââtî Ebî Hanîfe**, Yazma Eser, Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphanesi, Demirbaş/Kayıt No: 21Hk487/3.
- Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşki İbnü'l-Cezerî (833/1429), **en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr**, Tahrir: Ali Muhammed ed-Dabba', Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.
- Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Hüzelî el-Biskrî el-Mağribî (465/1074), **el-Kâmil fi'l-kırââtî'l-aşr ve'l-erbain ez-zâide aleyhâ**, Thk. Cemâleddin b. es-Seyyid b. Rifâî, Müessesetü Semâ, 2007.
- Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (665/1266), **Câmiu mesânîdi'l-İmâm el-A'zam**, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârif, 1332 h.
- el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (568/1172), **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut: 1981.
- Hayrettin Öztürk, **Edebî Mucize Kur'ân- Yazılması ve Toplanması**, 4. Baskı, İstanbul: Ensar, 2010.
- İsmail Karaçam, **Kırâat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kırâatların Yorum Farklılıklarına Etkisi**, İstanbul: İfav, 1996.
- Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (538/1143), **Tefsiru'l-keşşâf an-hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi-vücûhi'te'vîl**, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", **DİA**, c. 31, İstanbul: TDV, 2006.
- Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî (1367/1948), **Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Favvaz Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1996.
- Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/805), **Kitâbu'l-âsâr**, Thk. Halid el-Avvâd, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

- Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/805), **Kitâbu'l-asl**, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (827/1424), **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1981.
- Muhammed Harûf, **et-Teshîl li-kırââti't-tenzîl mine's-Şâtibiyye ve'd-Dürre**, Dimeşk: Dâru'l-Beyrutî, 2008.
- Muhsin Demirci, **Kur'ân Tarihi**, 2. Baskı, İstanbul: Ensâr, 2005.
- Necattin Hanay, Ebü'l-Fazl el-Huzâî ve "İhtiyârâtü min Kırââti Ebî Hanîfe" Risalesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Mütfekkir, c. 3, S. 5, 2016.
- Suat Yıldırım, "el-Ahrufü's-Seb'a", **DİA**, c. 2, İstanbul: TDV, 1989.
- Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî eş-Şâfiî (974/1566), **el-Hayrâtü'l-hısân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân**, Dimeşk: Dâru'l-Hüdâ ve'r-Reşâd, 2007.
- Zekiyüddin Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)**, (Notlarla Çev. İbrahim Kafî Dönmez), Ankara: TDV, 2000.

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

عبد القادر منصور¹

الديباجة

بسم الله الرحمن الرحيم ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على نبيه ومصطفاه؛ أمّا بعد:

فهذه دراسة قرآنية جديدة في أداء القراءات العشر-أسلوبياً وألفاظاً-ذلك؛ أنني وجدت ضرورة ملحة، أن تعرف حقيقة مخرج الحرف العربي وطريقة خروجه، والمؤثرات الصوتية حالة تفرده ، وحالة احتكاكه مع حرف آخر، إذ ما من لغة من اللغات، إلاّ تخضع لمنظومة صوتية ، بهذا كله، تختلف عن غيرها -مخرجاً، وصفةً، وسبيلاً.

وتوطئة لسير البحث، فقد صدرته بمحور التنزيل-بدأً ونهاية-على حيثية النزول الأولى لكتاب الله المجيد، وحكاية التعامل المحمدي مع المتنزل الأول (اقرأ)!. بغار حراء، ففيه من الحكم ما فيه!!! فسقت حديثه، وما أحيط به من مواقف لشخصيات، هي أساس في قلب الحدث. فنبى مرسل خاتم؛ اسمه محمد(ع). وعالم نبيه فطن، اسمه (ورقة²). وجبريل الأمين الذي فجر بطلقة(اقرأ)، كثافة

¹ الدكتور، "أستاذ القرآن وعلومه، بـ (كلية الإلهيات) "بجامعة عثمان غازي، تركيا - إسكي شهير"

² ورقة بن نوفل (12 ق هـ = 611 م) بن أسد بن عبد العزي ، من قريش: حكيم جاهلي، اعتزل الأوثان قبل الإسلام ، وامتنع من أكل ذبائحها، وتنصر، وقرأ كتب الأديان. وكان يكتب اللغة العربية بالحرف العبراني. أدرك أوائل عصر النبوة ، ولم يدرك الدعوة. وهو ابن عم خديجة أم المؤمنين. ولورقة شعر سلك فيه مسلك الحكماء. الروض الأنف 1: 124 - 127 ، 156 ، 157 وصحيح البخاري 1: 4 ، 5 . وصحيح مسلم، 1: 141 ، 142 والإصابة: ت 9133- سنن النبي(ج) عن ورقة، فقال: " يبعث يوم القيامة أمة

ظلمات الجهل المتراكمة، وغلظة الغشاوة الفكرية، والعقدية، المترامية عبر قرون من الفترة ما بين عيسى المسيح، وبين خاتم النبيين محمد(ع). وامرأة ملهمة عظيمة-هي زوجته-واسمها(خديجة³)....

ثم عرجت، وعجت طويلاً، عند اللغة التي شرفها الله بنزول الوحي، وفق مفرداتها-صيغةً، وأسلوباً. وهوية اللسان الذي نزل به ، ثم جليت السمات اللغوية والبلاغية التي اصطبغتها بمنح ربانية-تأهिला لها أن تكون الحامل لرسالة الوحي الإلهي الخاتم.

فهم ينجلي:

ثم انجلى لي-بعد فهم من قوله تعالى:(قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ⁴): أن العوج: هو كل ما سوى لسان القرآن، وتشريعته. وأن إضافته-هنا - كانت لغرض حكيم رصين . فقد جاء في التفسير: أي: ليس فيه تضادّ، ولا اختلاف، ولا عيب من العيوب، التي في كلام البشر⁵. وعن عثمان بن عفان، قال: "أي: غير مضطرب، ولا متناقض، وما قيل: أي: غير ذي لحن⁶. وقال ابن كثير: أي: هو قرآن بلسان عربي مبين، لا اعوجاج فيه، ولا انحراف، ولا لبس؛ بل هو

وحده!" ونصه: "يبعث يوم القيامة أمة وحده، بيني وبين عيسى" أخرجه أحمد (1648) والطبراني (350) قال الهيثمي (417/9):
إسناده حسن.

³ أم المؤمنين (68 - 3 ق ه = 556 - 620 م) خديجة بنت خويلد من قريش: زوجة رسول الله (ج) الأولى، وكانت أسن منه ب(15) سنة. ولدت بمكة، ونشأت في بيت شرف ويسار، وكانت ذات مال كثير، وتجارة تبعث بها إلى الشام، تستأجر الرجال، وتدفع المال مضاربة. فلما بلغ رسول الله (ج) الخامسة والعشرين خرج في تجارة لها إلى سوق بصرى ب (حوران) وعاد رابعا، فهدست له من عرض عليه الزواج بها، فأجاب، فأرسلت إلى عمها (عمرو بن أسعد بن عبد العزى) فحضر وتزوجها رسول الله (ج) (قبل النبوة) فولدت له القاسم (وكان يكنى به) وعبد الله (وهو الطاهر والطيب) وزينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة. وكان بين كل ولدين سنة. ولما بعث رسول الله (ج) دعاها إلى الإسلام، فكانت أول من أسلم من الرجال والنساء. ومكثا يصليان سرا إلى أن ظهرت الدعوة. وكانت وفاة خديجة بمكة. - الأعلام للزركلي (2/ 302) طبقات ابن سعد 8: 7- 11 والإصابة، وصفة الصفوة 2: 2

⁴ [الزمر: 28]

⁵ التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزى (1 / 1837)

⁶ تفسير الألوسي (17 / 462)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

بيان، ووضوح، وبرهان⁷.

وسنرى عند المقارنة بين لغة القرآن القرشية، واللهجات العربية، في عدد من الحروف - مخرجا، وصفة، وتضاداً، وانحرافاً، واضطراباً. لذلك، كان لا بد من مقارنة فنية، بين لسان القرآن القرشي، ولهجات قبائل عربية أخرى، هي معتبرة في البيان والتفصيح؛ حتى يظهر الفرق بين الأصوات، والمخارج، والصفات؛ حتى يستقيم اللسان في القراءة القرآنية، ويجافي العوج. إذ ليس الأمر هينا، فهو على محك الخطر في التحريف، والعبث في كلام الله سبحانه، ما من شأنه أن يقف العجم على عظمة اللسان القرآني، وتناى الشبهات حول القراءة وفق التنزيل الرباني-كما أخذت بالسند المتصل عن المتلقي الأول سيدنا محمد(ﷺ) عن جبريل، عن رب العزة والجلال.

منظومة أدائية بديعة:

وثمة حقيقة ظاهرة؛ وهي: أن قراءة الحرف القرآني، يخضع لمنظومة أدائية في الصوت، يشق على المتلقي أداءها، وما سوى العرب؛ لأشد مشقة، وعُسراً؛ لأن القرآن نزل بأداء صوتي متكامل ومتفرد، يجعل قارئه مستقيم اللسان فصيحاً. وصدق رسول الله(ﷺ)-حين عمم بإشارته، ولم يجعل فرقا بين

⁷ تفسير ابن كثير (7 / 96)

العربي والعجمي- حين قال: "المَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مع السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ"⁸. والذي يقرأ القرآن، وَيَتَتَعَّعُ فيه-وهو عليه شاق- له أجران"⁹.

ذلك، أن المخارج والصفات ، التي اصطبغت بها حروف القرآن ، دونها سائر اللهجات العربية – دقةً وتكاملاً. ولما كان أئمتنا يلقون علينا هذا الحديث، كنا نظن -نحن العرب-أننا المخاطبون فقط، وحين صرنا نُقَرِّئُ غير العرب، وقوبل اللسانان-العربي والعجمي- وفق المخارج الصوتية، انجلى لنا فحوى الخطاب ، وأن الصعوبة في إخراج الحرف من مخرجه، ليس مقصوراً على العرب فحسب؛ وإنما هم، والعجم سواء في تعاطيه ، وأنه كلما كان إخراج الحرف القرآني من مخرجه عسيراً أكثر ، كان الثواب أكثر . وبهذا الهدي النبوي، تجلت عظمة الخطاب بوحى السنة الشريفة. والله أسأل؛ أن تكون ذخراً لي يوم الدين؛ وينتفع به مطالعه ودارسه. أمين. حررت، بتاريخ: /2014/6/3/ ميلادية./1435/7/5/ هجرية.

⁸ الماهر: الحاذق بالشيء العارف به.(السَّفَرَةُ الْكِرَامِ الْبَرَّةِ): بريد الملائكة. والسفرة: جمع سافر. ككاتب وكتبة. والسافر: الرسول. والسفرة: الرسل. لأنهم يسفرون إلى الناس برسالات الله. سُموا بذلك، لأنهم يتزلون بوحى الله، وما يقع به الصلاح بين الناس. فشبهوا بالسفير الذى يصلح بين الرجلين. والكرام: جمع الكريم. أي: المكرمين على الله المقربين عنده، لعصمتهم، ونزاهتهم عن دنس المعصية. والمخالفة. والبررة: جمع البار. وهم المطيعون من البر. وهو الطاعة. تحفة الأخوذى(15/193) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم - للقاظمي عياض (3/95)

⁹ صحيح: أخرجه أحمد(48/6) ومسلم (195/2) وابن ماجه(3779) والنسائي في «فضائل القرآن» (70). وفي رواية: "وَهُوَ يُتَعَّعُ فِيهِ". مستخرج أبي عوانة ط الجامعة الإسلامية (42/11) مسلم في صحيحه، 1/ 551 ح 244مسند أبي عوانة (4/433) ويتتبع فيه: أي: يتردد في تلاوته عيئاً، وصعوبة. والتتعة في الكلام: العي، والتردد فيه. وأصل التتعة: الحركة. والتتعة في الكلام: العي. وإنما كان له أجران؛ من حيث التلاوة؛ ومن حيث المشقة. المفهم (7/58)

القرآن كلام عجب

العَجَب والتعجب: حالة تعرض للإنسان عند الجهل بسبب الشيء¹⁰. أو العجب: "إنكار ما يرد عليك، لقلّة اعتياده"¹¹. والعجب، جمعه إعجاب. قال: (يا عجباً للدهر ذي الإعجاب). ويقال: عجب، وتعجب، واستعجب. والاسم: العجيبة، والأعجوبة. والتعاجيب: العجائب لا واحد لها. [وأعجبه الأمر]: حمّله على العجب منه¹². وأمر عجيب، وعجب، وعجاب. وعجبٌ عاجبٌ، وعجيبٌ عجابٌ: على المبالغة. وأمر عجيب معجب¹³.

ويقولون: "يَا لِلْعَجَبِ!" . معناه: يَا قَوْمِ تَعَالَوْا إِلَى الْعَجْبِ، وَلِلْعَجْبِ أَدْعُو. فهذه لام التعجب- كقوله: (للهِ دَرَّةٌ). وقد تجتمع التي للنداء والتي للتعجب- كما قال الشاعر: [من المتقارب]: (أَلَا يَا لِقَوْمِي لَطِيفِ الْخِيَالِ).

وعجب: مصدر يوضع موضع العجيب. وفيه مبالغة: وهو: "ما خرج عن حد أشكاله، ونظائره"¹⁴. ومن ثم قال الله يحكي مقولة الكافرين: {وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (4) أَجَعَلَ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ¹⁵}. أي: عجب. وَعَجِيبٌ، وَعَجَابٌ، بِمَعْنَى وَاحِدٍ. وَقَرَأَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيُّ: "إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ". وَهُوَ بِمَعْنَى الْأَوَّلِ¹⁶.

¹⁰ التعاريف (504)

¹¹ الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (75) فقه اللغة وسر العربية (245)

¹² ويقال: ثمرة العَجِبِ المَقْتُ. أي من أعجب بنفسه مقته الناس. والعجِبُ بالنفس: التكبر والترفع. اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل (271) والفرق بين العجب والكبر: أن العجب بالشيء: شدة السرور به حتى لا يعادله شيء عند صاحبه. تقول هو معجب بفلانة: إذا كان شديد السرور بها. وهو معجب بنفسه: إذا كان مسرورا بخصالها. ولهذا يقال: أعجبه- كما يقال: سر به. فليس العجب من الكبر في شيء. الفروق اللغوية (ص: 352)

¹³ إيضاح شواهد الإيضاح (400 /1)

¹⁴ الكشف (151 /7)

¹⁵ [ص]: [4: 5]

¹⁶ تفسير السمعاني (425 /4)

كقوله تعالى { مَكْرًا كُبْرًا } وهو أبلغ من المخفف. وعُجَابٌ أي: بليغ في العجب. ونظيره: كريم وكرام¹⁷.

روي: أنّ إسلام عمر-رضى الله تعالى عنه- فرح به المؤمنون فرحا شديداً، وشق على قريش، وبلغ منهم، فاجتمع خمسة وعشرون نفساً من صناديدهم، ومشوا إلى أبي طالب، وقالوا: "أنت شيخنا وكبيرنا، وقد علمت ما فعل هؤلاء السفهاء- يريدون: الذين دخلوا في الإسلام- وجئناك لتقضى بيننا وبين ابن أخيك" فاستحضر أبو طالب رسول الله [ع] وقال: "يا ابن أخي، هؤلاء قومك يسألونك السؤال، فلا تمل كل الميل على قومك".

فقال رسول الله [ع]: "ماذا يسألونني؟"

قالوا: "أزفُضُنَا وارفض ذكر آلهتنا، وَندَعُكَ وَإِلَهَكَ"

فقال [ع]: "أرأيتم إن أعطيتكم ما سألتكم؟ أمُعْطِي أَنْتُمْ كَلِمَةً وَاحِدَةً، تملكون بها العرب، وتدين لكم بها العجم؟" فقال أبو جهل: "لله أبوك نَعَمْ، وَعَشْرًا مَعَهَا." أي: نعطيها وعشر كلمات معها.

فقال: "قولوا لا إله إلا الله"

فنفروا مِنْهَا وَقَامُوا وَقَالُوا: {أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ}. وَأَنْطَلَقُوا وَهُمْ يَقُولُونَ: [من علم: أن نبياً يخرج في زماننا هذا؟]¹⁸.

الجن عجبوا:

والجن أحد الثقلين المكلفون كما الإنس: {وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ} [الأحقاف: 29].

¹⁷ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (73 / 4)

¹⁸ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (72 / 4) تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (82 / 4)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

مَعْنَاهُ: وَجْهِنَا وَجُوهَهُمْ إِلَيْكَ. وَأَمَّا سَبَبُ نَزُولِ الْآيَةِ: وَهُوَ أَنَّ النَّبِيَّ لَمَّا دَعَا كُفَّارَ مَكَّةَ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَبَوْا أَنْ يَسْلَمُوا خَرَجَ إِلَى الطَّائِفِ لِيَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ، فَلَمَّا رَجَعَ إِلَى مَكَّةَ وَكَانَ بِيَطْنِ نَخْلَةَ، مَرَّ عَلَيْهِ أَشْرَافُ مَنْ جَنِّ نَصِيبِينَ وَهُوَ يُصَلِّي صَلَاةَ الصُّبْحِ.

وَيُقَالُ: إِنَّهُمْ رَأَوْهُ بِيَطْنِ نَخْلَةَ وَهُوَ عَامِدٌ إِلَى عِكَازٍ. وَخْتَلَفُوا فِي عَدَدِهِمْ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: كَانُوا سَبْعَةَ نَفَرٍ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: كَانُوا تِسْعَةَ نَفَرٍ. وَيُقَالُ: كَانَ فِيهِمْ زَوْبَعَةٌ¹⁹. فَلَمَّا سَمِعُوا قِرَاءَةَ النَّبِيِّ اجْتَمَعُوا لِسَمَاعِهِ. وَفِي التَّفْسِيرِ أَيْضًا: أَنَّ الْجِنَّ كَانُوا يَسْتَمِعُونَ إِلَى السَّمَاءِ قَبْلَ زَمَانِ النَّبِيِّ؛ فَلَمَّا كَانَ زَمَانُ النَّبِيِّ رَمَوْا بِالشُّهُبِ، فَاجْتَمَعُوا وَقَالُوا:

" مَا هَذَا إِلَّا لِأَمْرٍ حَدَثَ فِي الْأَرْضِ "

فَضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ يَمِينًا وَشِمَالًا حَتَّى وَجَدُوا النَّبِيَّ بِيَطْنِ نَخْلَةَ يُصَلِّي، وَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَحَوْلَهُ الْمَلَائِكَةُ يَحْرُسُونَهُ؛ فَعَرَفُوا: أَنَّ مَا حَدَثَ مِنَ الْأَمْرِ كَانَ لِأَجْلِهِ²⁰.

وجاء الأمر للنبي [ع] بإعلان الحدث. قال تعالى: {قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا²¹}. و{عَجَبًا}: عَجِيبٌ مَدْهَشٌ لِفَصَاحَتِهِ، وَمَعْنَاهُ²²، بَدِيعًا مَبَايِنًا لِسَائِرِ الْكُتُبِ فِي حَسَنِ نَظْمِهِ، وَصِحَّةِ مَعَانِيهِ. قَائِمَةٌ فِيهِ دَلَائِلُ الْإِعْجَازِ. وَعَجَبٌ: مَصْدَرٌ يُوَضِّعُ مَوْضِعَ الْعَجِيبِ. وَفِيهِ مَبَالِغَةٌ؛ وَهُوَ:

" ما خرج عن حد أشكاله، ونظائره²³."

¹⁹ وقد ذكر في أسمائهم (حسى ومسى ويسى وشاصر وناصر) والله أعلم.

²⁰ تفسير السمعاني (162/5)

²¹ [الجن: 1]

²² تفسير كلمات القرآن محمد غازي الدروبي (1/22)

²³ الكشاف (151/7)

عبد القادر منصور

عمر أعجب من تأليفه!

وثمة مشهدان من التعجب من تأليفه الصوتي.

أحدهما: تعجب عمر من تأليفه - قبل أن يدخل الإسلام - فأعجب. عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: "خَرَجْتُ أَنْعَرِّضُ رَسُولَ اللَّهِ، قَبْلَ أَنْ أُسْلِمَ، فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَبَقَنِي إِلَى الْمَسْجِدِ، فَقُمْتُ خَلْفَهُ، فَاسْتَفْتَحَ سُورَةَ الْحَاقَّةِ. فَجَعَلْتُ أَعْجَبُ مِنْ تَأْلِيفِ الْقُرْآنِ. فَقُلْتُ: "هَذَا وَاللَّهِ شَاعِرٌ - كَمَا قَالَتْ قُرَيْشٌ. قَالَ: فَقَرَأَ: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (40) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ}؛ قُلْتُ: كَاهِنٌ. قَالَ: {وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ} (42) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (43) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ} {إِلَى آخِرِ السُّورَةِ.

قَالَ: "فَوْقَ الْإِسْلَامِ فِي قَلْبِي كُلِّ مَوْقِعٍ"²⁵.

فقوله: {فَجَعَلْتُ أَعْجَبُ} ²⁶ مِنْ تَأْلِيفِ الْقُرْآنِ). يقصد: أصواته - سماعاً - لا كتابة ، وفي غرضونه نظم فريد مسبوك - مخارج وصفات ، وجمالاً ومفردات . وأسلوباً وأداء. والعجب من لغة القرآن، ربما يثني بسبب آخر، ما روي - إشارة - بأن القرآن الكريم قد نزل بلسان إسماعيل - عليه السلام - التي قد درست. فعن جابر: أن رسول الله [ع] تلا: {كِتَابٌ فَصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} ²⁷. ثم قال: "أَلْهِمَ إِسْمَاعِيلُ هَذَا اللِّسَانَ إِلَهُامًا"²⁸.

الوليد بن المغيرة :

²⁴ [الحاقة: 40 - 47].

²⁵ المسند الجامع لأبي الفضل (12/26). أخرجه أحمد (107)

²⁶ العجيب: الأمر الغريب. العجيب: الأمر يُتَعَجَّبُ منه. وكذلك العجائب بالضم؛ والعجائب بالتشديد أكثر منه. وكذلك الأعجوبة. وقولهم: عجب عجب. كقولهم: ليل لائل. يؤكّد به. الصحاح في اللغة (1/446)

²⁷ [فصلت: 3]

²⁸ شعب الإيمان (3/165) مستدرک الحاكم (4/23) هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

وثانئهما: اندهاش الوليد بن المغيرة:

ولذلك، حير العرب - جميعاً - فعجز أساطين الفصاحة فهم عن محاكاته، وجعلهم يتساقطون أمام بلاغته، وعجائب لحنه وغنائه. وهذا الوليد بن المغيرة يعجب منه أشد العجب، وهو الخبير في بلاغة العربية - نثراً وشعراً - بل الأعلم بذلك. ولما نزل على النبي {حم} (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (2) غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ²⁹}.
قام النبي [ع] في المسجد؛ والوليد قريب منه، يسمع قراءته، فلما فطن النبي [ع] لاستماعه، أعاد القراءة؛ فانطلق الوليد إلى مجلس (بني مخزوم)؛ فقال: "والله، لقد سمعت من محمد - أنفأ. كلاماً؛ ما هو من كلام الإنس؛ ولا من الجن.

إِنَّ لَهُ لِحَلَاوَةً³⁰. وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً³¹؛ وَإِنَّ أَعْلَاهُ لِمَثْمَرٍ؛ وَإِنَّ أَسْفَلَهُ لِمُغْدِقٍ³²؛
وإنه ليعلو، وما يُعلى عليه".

فالوليد بن المغيرة - إذاً - قد انفعّل من تأليف القرآن - صوتاً، ومخارج، وصفات، وجمالاً، ومفردات - وتأثر به تأثراً بليغاً، جعله يطيش حجره، بعد أن أقر بأنه كلام عجيب. وحسبه شاهداً، بقوله: (ما هو من كلام الإنس؛ ولا من الجن) - والفضل ما شهدت به الأعداء - على غرابة النظم القرآني، وقراءته، وأنه أعجوبة الزمان. وكاد أن يجعله ذلك من الفالحين، غير أن شياطين الإنس حوله، قد

²⁹ [غافر: 3.1].

³⁰ الخُلُو: نقيضُ المُرِّ. يقال: خلا الشيءُ يخلُو خِلاوةً. وأخلُو مثلُه. وأخلِيْتُ الشيءَ: جعلته خُلُوًا. يقال: ما أَمَرَ؛ وما أخلَى. إذا لم يقل شيئاً. وأخلِيْتُه، إذا وجدته خُلُوًا. وحالِيْتُه، أي طابَيْتُهُ. الصحاح في اللغة - (1/145) والمشورة: أن تستخلص حلاوة الرأي؛ وخالصه: من حنايا الصدور. التعاريف (1/658)

³¹ والطلاوة والطلاوة: الحسن والقبول. وتقول: "طلاوة" بالكسر، والصواب الضم أو الفتح في تثقيف اللسان 266 والطاء مثلثة في نوادر أبي مسحل 342/1، والمثلث لابن السيد 76/2، والاقْتَضَابُ 210/2.

³² وأغْدَقَ المطرُ إغْداقاً، فهو مُغْدِقٌ. وأغْدَدُوقٌ: كَثُرَ قَطْرُهُ. ومطرٌ مُغْدَوِدِقٌ، وماءٌ مُغْدَوِدِقٌ: كثيرٌ. ومنه الحديث: "اللَّهُمَّ اسْقِنَا غَدَقاً مُغْدِقاً" أكدّه به. تاج العروس من جواهر القاموس - (26/237)

عبد القادر منصور

حالوا بينه وبين سيره في طريق الهداية . وهكذا كانت بداية النزول لأعجوبة القرآن. أما بعد: فكان يتنزل وفق مفاصل، وسور عجيبة، في سير النزول حتى النهاية .

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

القرآن الكريم نزولاً وقراءة!

(1)- حكاية النبي(ﷺ) مع (اقرأ):

أعظم بها من حكاية!! فهي حكاية مزدوجة: شخصية، وأممياً. شخصية: فهي تحكي نزول أول الوحي على سيدنا محمد(ﷺ) خاتم الأنبياء والمرسلين، وكيف تفاعل مع الحدث ببشريته. شرح فيها العلاقة بين (اقرأ)-نزولاً وتجويداً-والعنوان الذي نحن فيه؛ ثم التلويح بقراءة مقننة خاصة . وأممياً: حين مثل بين يدي (ورقة بن نوفل)، ذاك الحبر الكبير ، الذي سلخ سجع الغيب عن حقيقة ما وراء الحدث. وأبطال هذه الحكاية أربعة :

1-خاتم النبيين محمد(ﷺ). الصادق الأمين. 2-وجبريل الأمين . سفيرين

الله وأنبيائه.

3-وخديجة بنت خويلد . مثال الزوجة العظيمة.

4-وورقة بن نوفل . الحبر الكبير، والمنصف النحرير.

وكل واحد من هؤلاء الأربعة ، كان له موقف حجر الزاوية. ومسارح الحدث

ثلاثة:

1-مسرح النزول (غار حراء): الذي قال فيه رسول الله(ﷺ): "أُتِبْتُ حِرَاءً!!

فإِنَّمَا عَلَيَّ نَبِيٌّ أَوْ صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدٌ" ³³ . وفيه كان نزول أول الوحي، وبه نبئ

سيدنا محمد(ﷺ):{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ} .

³³ وسببه: ما روي عن سعيد بن زيد(ر) قال: اختبأنا مع النبي(ﷺ) من أذى المشركين بحراء ، فلما استوينا عليه، رجف بنا، فضرب النبي(ﷺ) بكفه، ثم قال : « اثبت حراء! فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد» . قال : وعليه رسول الله(ﷺ) وأبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وطلحة ، والزبير ، وعبد الرحمن ، وسعيد بن زيد (ر). أخرجه الطيالسي(1985) والطبراني في الأوسط (6566)وأحمد(22986)قال الهيثمي (55/9): رجاله رجال الصحيح. وأبو داود(4648)والترمذي(3757) وقال: حسن صحيح. وأحمد (12127)وابن حبان (6865) كلاهما بلفظ : (أحد) .

2- مسرح السكن بمعنييه:(المادي ، والمعنوي): وفيه كان الحوار بين أعظم امرأة بين العرب، هي خديجة، وبينه(ع). وفيه نطق(ع) بـ: «زَمَلُونِي زَمَلُونِي». وبـ: «أَيَّ -خَدِيجَةَ! مَا لِي؟!... لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي». وفيه نطقت خديجة بـ: "كَلَّا ؛ أَبْشِرْ. فَوَ اللَّهُ ! لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ- أَبَدًا-فَوَ اللَّهُ؛ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ

3-مسرح(مأدبة ورقة): حيث كان يستقبل مريديه ، وفيه نطق بالحقيقة المحمدية ، فَقَالَ وَرَقَةُ: " يَا ابْنَ أَخِي! مَاذَا تَرَى ؟".... وَ قَالَ: " هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى مُوسَى. لَيْتَنِي فِيهَا جَدَعًا ، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا ". قَالَ رَسُولُ اللَّهِ « أَوْ مُخْرِجِي هُمْ ». قَالَ وَرَقَةُ: "نَعَمْ. لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ بِمَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا أَوْذَى ؛ وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمَكَ حَيًّا ، أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا ".
(2)- الحكاية كاملة:

وتلكموها- مفصلة مبينة. فعن عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ (ع) قَالَتْ: " كَانَ أَوَّلُ مَا بُدِيَ³⁴ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ع) مِنَ الْوَحْيِ ، الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ فِي النَّوْمِ. فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ³⁵. ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ³⁶; فَكَانَ يَلْحَقُ بِغَارِ جِرَاءٍ؛ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ - قَالَ: وَالَّتَحَنُّنُ التَّعَبُّدُ -الليالي³⁷ ذَوَاتِ الْعَدَدِ، قَبْلَ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى

³⁴ هو مرسل صحابية. فإنها لم تدرك هذه القضية. فإما أن تكون سمعتها من النبي(ع) أو من صحابي. قال ابن حجر: ويؤيد سماعها منه قولها في أثناء الحديث (قال: فأخذني فغطني). شرح السيوطي على مسلم (1/188).

³⁵ مثل: بالنصب حال. فَلَقِ الصَّبْحِ وَفَلَقُ: ضياؤه. يضرب مثلا للشيء الواضح البين.

³⁶ الخلاء- بالمد: الخلوة. بغار جراء: مصروف وروي- بفتح الحاء والقصر: جبل بينه وبين مكة ثلاثة أميال على يسار الذهاب من مكة إلى منى. شرح السيوطي على مسلم (1/188)

³⁷ يتحنن فيه: في سيرة بن هشام(يتحنف) بالفاء. أي: يتبع الحنيفية. وهي دين إبراهيم. والفاء تبدل ثاء في كثير من كلامهم. (وهو: التعبد)مدرج في الخبر قطعاً. قال بن حجر: وهو يحتمل أن يكون من كلام عروة أو من دونه. قال: ولم يأت التصريح بصفة تعبده، لكن في رواية عبيد بن عمير -عند بن إسحاق: فيطعم من يرد عليه من المشركين. وجاء عن بعض المشايخ: أنه كان يتعبد بالتفكر. (الليالي) بالنصب على الظرف. وتعلقه: ب. (يتحنن) لا بالتعبد " شرح السيوطي على مسلم (1/188)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِدَلِّكَ. ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ بِمِثْلِهَا³⁸. حَتَّى فَجِنْتَهُ الْحَقُّ³⁹ - وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ - فَجَاءَهُ الْمَلَكُ، فَقَالَ: "اقْرَأْ". فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ع): «مَا أَنَا بِقَارِيٍّ⁴⁰». قَالَ «فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي⁴¹ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدُ⁴². ثُمَّ أَرْسَلَنِي⁴³؛ فَقَالَ: "اقْرَأْ". قُلْتُ: "مَا أَنَا بِقَارِيٍّ". فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدُ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي؛ فَقَالَ: "اقْرَأْ". قُلْتُ: "مَا أَنَا بِقَارِيٍّ"⁴⁴. فَأَخَذَنِي الثَّلَاثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدُ ثُمَّ أَرْسَلَنِي؛ فَقَالَ: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ}. الْآيَاتِ... إِلَى قَوْلِهِ: {عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}⁴⁵. فَرَجَعَ

³⁸ في رواية بن إسحاق: "أنه كان يعتكف شهر رمضان". لمثلها: أي: الليالي" شرح السيوطي على مسلم (188/1)

³⁹ فجنته الحق - بكسر الجيم وفتحها وهمزة: أي بغته. فجاءه الملك: الفاء تفسيرية لا تعقبية. فقال: اقرأ - عند بن إسحاق: "أتاني جبريل بنمط من ديباج فيه كتاب: فقال اقرأ..." شرح السيوطي على مسلم (188/1)

⁴⁰ ما: نافية. أي ما أحسن القراءة. واسمها: أنا. وخبرها: بقارئ. وَالْبَاءُ: زَائِدَةٌ لِتَأْكِيدِ التَّنْفِي. أي ما أحسن أن أقرأ. كما جاء في رواية: "ما أحسن أن أقرأ" أي: ما أحسن القراءة. والباء - هنا - لتحسين الكلام. فَلَمَّا قَالَ ذَلِكَ ثَلَاثًا قِيلَ لَهُ (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) أَي: لَا تَقْرُؤْهُ بِقُوَّتِكَ وَلَا بِمَغْرَفَتِكَ، لَكِنْ بِحَوْلِ رَبِّكَ وَعِائِنَتِهِ؛ فَهُوَ يُعَلِّمُكَ. مشارق الأنوار على صحاح الآثار (138/1) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (260/2) السيوطي على مسلم (188/1) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (426/7)

⁴¹ فغطني: أي عصرتني وضممتني. وفي مسند الطيالسي: فأخذني بحلقتي. ولابن أبي شيبة: فغممني. ولابن إسحاق: فغطني. والكل بمعنى "شرح السيوطي على مسلم (188/1)

⁴² حتى بلغ مني الجهد بفتح الجيم وضمها لغتان. وهو: الغاية والمشقة. ويرفع الدال ونصبها. أي: بلغ الجهد مني مبلغه وغايته. أو بلغ جبريل مني الجهد. شرح السيوطي على مسلم (188/1)

⁴³ أرسلني: أطلقني.

⁴⁴ فَإِنْ قِيلَ: لِمَ كَرَّرَ ذَلِكَ ثَلَاثًا؟ أَجَابَ أَبُو شَامَةَ بِأَنْ يُحْمَلَ قَوْلُهُ أَوَّلًا "مَا أَنَا بِقَارِيٍّ" عَلَى الْإِمْتِنَاعِ. وَتَأْنِيًا عَلَى الْإِخْبَارِ بِالتَّنْفِي الْمَخْصُ. وَتَأْلُفًا عَلَى الْإِسْتِفْهَامِ. وَيُؤَيِّدُهُ أَنَّ فِي رِوَايَةِ أَبِي الْأَسْوَدِ فِي مَغَازِيهِ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّهُ قَالَ: "كَيْفَ أَقْرَأ؟" وَفِي رِوَايَةِ عُثَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ إِسْحَاقَ: "مَاذَا أَقْرَأ؟" وَفِي مُرْسَلِ الرَّهْرِيِّ فِي دَلَالِلِ النَّبِيِّ: "كَيْفَ أَقْرَأ؟" كُلُّ ذَلِكَ يُؤَيِّدُ: أَنَّهَا إِسْتِفْهَامِيَّةٌ. فتح الباري لابن حجر (4/1)

⁴⁵ وفي فتح الباري - ابن حجر (357/12) قال: ويحتمل أن يكون جبريل أشار بقوله: (اقرأ) إلى ما هو مكتوب في (النمط) الذي وقع في رواية بن إسحاق؛ فلذلك قال له: (ما أنا بقارئ) أي: أي: لا أحسن قراءة الكتب. قال: والأول أظهر. وهو أنه أراد بقوله (اقرأ) التلطف بها. ويؤيده: أن رواية عبيد بن عمير إنما ذكرها عن منام تقدم - بخلاف حديث عائشة - فإنه كان في اليقظة. ثم تكلم شيخنا على ما كان مكتوباً في ذلك النمط، فقال: اقرأ: أي القدر الذي أقرأه إياه. وهي الآيات الأولى من اقرأ باسم ربك. وقال الحافظ ابن حجر: لعل الحكمة في تكرير الإقراء: الإشارة إلى انحصار الإيمان، الذي ينشأ الوحي بسببه، في ثلاث: القول والعمل والنية. وإن الوحي يشتمل على ثلاثة: التوحيد والأحكام والقصاص. الهجرة. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (426/7) (35/10)

بها⁴⁶ رَسُولُ اللَّهِ (ع) تَرْجُفُ بَوَادِرُهُ⁴⁷ حَتَّى دَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ، فَقَالَ: «زَمِّلُونِي⁴⁸ زَمِّلُونِي». فَرَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ⁴⁹؛ قَالَ لِخَدِيجَةَ: «أَيُّ خَدِيجَةَ! مَا لِي!؟ لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي⁵⁰». فَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ .

قَالَتْ خَدِيجَةُ: "كَلَّا"⁵¹؛ أُنْبِشِرُ. فَوَاللَّهِ! لَا يُخْزِيكَ⁵² اللَّهُ - أَبَدًا - فَوَاللَّهِ؛ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ ، وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ⁵³ ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ⁵⁴ ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ "

فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلٍ -وَهُوَ ابْنُ عَمِّ خَدِيجَةَ أَخِي أَبِيهَا. وَكَانَ أَمْرًا تَنْصَرِّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ، وَيَكْتُبُ مِنَ

⁴⁶ فرجع بها. أي: بالآيات.

⁴⁷ ترجف: ترعد وتضطرب. بوادره: جمع بادرة. وهي اللحمة التي بين المنكب والعنق تضطرب عند فزع الإنسان.

⁴⁸ أي: غطوني بالثياب ولفوني بها.

⁴⁹ الروع- يفتح الراء: الفرع.

⁵⁰ قيل: خشي الجنون وأن يكون ما رآه من جنس الكهانة. قال الإسماعيلي وذلك قبل حصول العلم الضروري له أن الذي جاءه ملك وأنه من عند الله شرح السيوطي على مسلم (1/ 188)

⁵¹ كلا: نفي وإبعاد. ففي شرح المفصل لابن يعيش (5/ 132) قال سيبويه: هو ردغٌ وزجرٌ. وقال الزجاج: "كلا" ردغٌ وتنبيةٌ. وذلك قولك: " كلا " لمن قال لك شيئاً تنكره، نحو: "فلانٌ يُبغضك". وشبهه. أي: ارتدع عن هذا وتنبه عن الخطأ فيه. قال الله تعالى بعد قوله: {رَبِّي أَهَانِي* كَلَّا} أي: ليس الأمر كذلك، لأنه قد يوسع في الدنيا على من لا يكرمه من الكفار، وقد يضيق على الأنبياء والصالحين للاستصلاح . واختلفوا في معناه؟ فقال أبو حاتم: "كَلَّا" في القرآن على ضربين على معنى الرِّدِّ للأول بمعنى: "لا"، وعلى معنى: "الأ" التي للتنبية، يُستفتح بها الكلام. وقد قال بعض المفسرين في قوله تعالى: {كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ} "كَلَّا" "لا" "وتكون تنبيهاً كـ"الأ" و"حَقًّا" وعليه الأكثرُ. وبحسن الوقفُ عليها إذا كانت ردًا. بمعنى: ليس الأمرُ كذلك. ولا يحسن الوقفُ عليها إذا كانت تنبيهاً بمعنى "الأ" و"حَقًّا"، فاعرفه. شرح المفصل لابن يعيش (5/ 132)

⁵² لا يخزبك الله: من الخزي. وهو الفضيحة والهوان. نوائب: جمع نائبة وهي الحادثة.

⁵³ الكن: الثقل. قال النووي: ويدخل في حمل الكل الإنفاق على الضعيف واليتيم والعيال وغير ذلك.

⁵⁴ تكسب المعدوم -يفتح التاء في الأشهر وروي بضمها - وعليه: فالعنى: تكسب غيرك المال المعدوم. أي: تعطيه إياه -تبرعا- فحذف أحد المفعولين. وكانت العرب تتمادح بكسب المال، لا سيما قريش؛ وكان النبي(ص) محظوظًا في تجارته. السيوطي على مسلم (1/ 188)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

الْإِنْجِيلِ بِالْعَرَبِيَّةِ، مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ- فَقَالَتْ
خَدِيجَةُ: " يَا ابْنَ عَمِّ ! اسْمَعْ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ " .
قَالَ وَرَقَةُ: " يَا ابْنَ أَخِي ! مَاذَا تَرَى ؟ " .

فَأَخْبَرَهُ النَّبِيُّ (ﷺ) خَبَرَ مَا رَأَى ؛ فَقَالَ وَرَقَةُ: " هَذَا النَّامُوسُ ⁵⁵ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى
مُوسَى . لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعًا ، لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا " . ذَكَرَ حَرْفًا ...
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) « أَوْ مُخْرِجِي هُمْ ⁵⁶ » .

قَالَ وَرَقَةُ: " نَعَمْ . لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ بِمَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا أَوْذَى ؛ وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمَكَ
حَيًّا ، أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا " . ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُؤْفَى ، وَقَفَرَ الْوَحْيُ فِتْرَةً ، حَتَّى

⁵⁵ هذا الناموس : إشارة إلى الملك الذي ذكره النبي (ﷺ) في خبره . وهو اسم لجبريل . وأصله في اللغة: صاحب سر الخير يقال: نمست الرجل . أي: ساررته . ونمست السر: كتمته . أنزل على موسى: في رواية عند أبي نعيم في الدلائل على عيسى . قال النووي: وكلاهما صحيح . شرح السيوطي على مسلم (1/188) الناموس : الوحي .

⁵⁶ بهمة الاستفهام . و(أو) العطف المفتوحة . و(مُخْرِجِي هُمْ) ، هَكَذَا الرَّوَايَةُ- وَيَجُوزُ تَخْفِيفُ الْبَاءِ عَلَى وَجْهِ الصَّحِيحِ الْمَشْهُورِ تَشْدِيدِهَا . كَقَوْلِهِ تَعَالَى (بِضْرِي) وَهُوَ جَمْعُ مُخْرَجٍ . فَالْبَاءُ الْأَوَّلِيُّ بَاءُ الْجَمْعِ . وَالثَّانِيَةُ ضَمِيرُ الْمُتَكَلِّمِ . فليبت واو الجمع ياء ، وأدغمت في ياء الاضافة . وَفِيحْتِ لِلتَّخْفِيفِ لِيَلَّا يَجْتَمِعَ الْكِسْرَةُ ، وَالْبَاءُ أَنْ بَعْدَ كَسْرَتَيْنِ . وَأصله: مخرجون . جمع اسم الفاعل . فلما أضيف إلى ياء المتكلم ، سقطت نونه - للإضافة - فانقلبت واوه ياء ، وأدغمت في ياء المتكلم " . وإعراب: (مخرجي هم) : وهو خبر مقدم . وهم مبتدأ مؤخر . لأن هم مبتدأ . ومخرجي مقدهما خبره . ولا يجوز العكس لأن مخرجي نكرة . فإن إضافته لفظية ... ويجوز أن يكون مخرجي مبتدأ وهم فاعلا سد مسد الخبر على لغة : (أكلوني البراغيث) . ولو روى (مخرجي) بسكون الباء ، أو فتحها - مخففة - على أنه مفرد: يصح جعله مبتدأ ، وما بعده فاعلا سد مسد الخبر - كما تقول : (أو مخرجي بنو فلان) لاعتماده على حرف الاستفهام ؛ لقوله: (أحي والذاك؟) . والمنفصل من الضمانر يجري مجرى الظاهر . ومنه قول الشاعر:

(أمنجز أنتم وعدا وثقت به أم اقتفيتم جميعا نهج عرقوب) .

روي: إنه كان رجل من العماليق يقال له عرقوب ، فأتاه أخ له يسأله شيئاً ، فقال له عرقوب: " إذا أطلعت هذه النخلة فلك طلعا " . فلما أطلعت ، أتاه للعدة ، فقال: " دعها حتى تصير بلحاً " . فَلَمَّا صَارَتْ بِلْحًا قَالَ: " دعها حتى تشقح ، فلما شقحت ، قال: " دعها حتى تصير رطبا " . وفي رواية: فلما أبلحت أتاه ، فقال له: " دعها حتى تصير زهواً " . فلما أزهت ، قال له: " دعها حتى تصير تمراً " . فلما أتمرت ، عمد إليها عرقوب من الليل ، فجدها ، ولم يعط منها شيئاً . فصار مثلاً في الخلف . وفيه يقول الأشجعي:

(وعدت وكان الخلف منك سجية ... مواعيد عرقوب أخاه بيثرب)

وبعضهم يرويه " بأترب " اسم موضع قال: أنشدني الأصمعي بيثرب . الأمثال لابن سلام (87) شرح النووي على مسلم (1/287) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (1/146) (1/155) و(1/187) المجلس الصالح الكافي والأنيب الناصح الشافعي (693)

حَزَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ع). وفي رواية فَقَالَ وَرَقَهُ: "هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ مُوسَى. يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدَعًا أَكُونُ حَيًّا ، حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ع): «أَوْ مُخْرِجِيَّ هُمْ».

فَقَالَ وَرَقَهُ: " نَعَمْ . لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُوْدِي ، وَإِنْ يُدْرِكُنِي يَوْمُكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا " ... ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَهُ أَنْ تُؤْفَى ، وَفَتَرَ الْوَحْيُ فَتْرَةً حَتَّى حَزِنَ النَّبِيُّ (ع) فِيمَا بَلَّغْنَا حُزْنًا غَدَا مِنْهُ مَرَارًا كِي يَتَرَدَّى مِنْ رُءُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ ، فَكَلَّمَا أَوْفَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ لَكِي يُلْقَى مِنْهُ نَفْسَهُ ، تَبَدَّى لَهُ جَبْرِيْلُ ، فَقَالَ: " يَا مُحَمَّدُ! إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا " .

فَيَسْكُنُ لِذَلِكَ جَأْشُهُ⁵⁷ ، وَتَقَرُّ نَفْسُهُ⁵⁸ ، فَيَرْجِعُ . فَإِذَا طَالَتْ عَلَيْهِ فَتْرَةُ الْوَحْيِ ؛ غَدَا لِثَلِّ ذَلِكَ ؛ فَإِذَا أَوْفَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ تَبَدَّى لَهُ جَبْرِيْلُ ؛ فَقَالَ لَهُ: مِثْلَ ذَلِكَ⁵⁹ . وعن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ (ر) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ع) وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْيِ: «بَيْنَمَا أَنَا أَمْشِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي ، فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ جَالِسٌ عَلَيَّ كُرْسِيِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ؛ فَفَرَّقْتُ مِنْهُ ؛ فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ: " زَمَلُونِي زَمَلُونِي " . فَدَثَرُوهُ . فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيَّهَا الْمُدَّثِرَ * فَمُ فَاَنْذِرُ * وَرَبَّكَ

⁵⁷ جأشه: أي: قلبه . مقدمة الفتح (94) وفي فتح الباري (12/360) مكث أياما بعد مجيء الوحي لا يرى جبريل، فحزن حزنا شديدا حتى كان يغدو إلى (ثبير) مرة. وإلى (حراء) أخرى يريد ان يلقي نفسه. فبينما هو كذلك عامدا لبعض تلك الجبال إذ سمع صوتا فوقف فزعزا ثم رفع رأسه فإذا جبريل على كرسي بين السماء والأرض -متريعا- يقول: يا محمد أنت رسول الله حقا: وأنا جبريل .. فانصرف، وقد أقر الله عينه، وانبسط جأشه. ثم تتابع الوحي".

⁵⁸ فيسكن لذلك جأشه: وقد تسهل. قال الخليل: الجأش النفس . فعلى هذا فقولُه (وتقر نفسه) تأكيد لفظي. فتح الباري - ابن حجر (12/360)

⁵⁹ صحيح البخاري (23/114) (16/390) أي لُفُونِي ، يُقَالُ زَمَلَهُ فِي نُوْبِهِ إِذَا لَمَّهُ فِيهِ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِلْبُخَارِيِّ : " دَثَرُونِي وَصَبُّوا عَلَيَّ مَاءً بَارِدًا " . قَالَ الْخَافِضُ : وَكَانَ الْحِكْمَةُ فِي الصَّبِّ بَعْدَ التَّدَثُّرِ : طَلَبُ خُصُولِ السُّكُونِ لِمَا وَقَعَ فِي الْبَاطِنِ مِنَ الْإِنْرِعَاجِ ؛ أَوْ أَنَّ الْعَادَةَ أَنَّ الرَّعْدَةَ تَعْفُفُهَا الْحَيُّ ، وَقَدْ عُرِفَ مِنَ الطَّبِّ النَّبَوِيِّ مُعَالَجَتُهَا بِالْمَاءِ الْبَارِدِ . زَمَلٌ : لَفٌ وَغَطٌّ . تحفة الأحوذى (8/199)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرِّجْزَ فَاهْجُرْ}.. قَالَ : ثُمَّ تَتَابَعِ الْوَحْيُ⁶⁰. وفي رواية⁶¹: «
ثُمَّ حَيَّيَ الْوَحْيُ، وَتَتَابَعِ⁶²». إذاً. بهذا الوحي:- " يَا مُحَمَّدُ! إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا"- قد
علم أنه نبي؛ أما في البداية لم يكن يعلم ذلك.

اللسان في القرآن الكريم

لكل أمة لسان تتواضع عليه، حتى تتواصل فيما بينها؛ والرسول المبتعث
من الله، كان لسانه، لسان المرسل إليهم، حتى لا يكون لهم العذر بترك الخطاب،
لاختلاف اللسان. قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ
فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ⁶³}.
ومعنى {بِلِسَانِ قَوْمِهِ} متكلماً بلغة من أرسل إليهم من الأمم، المتفقة على
لغة؛ سواء بعث فيهم أولاً⁶⁴. أي: بلغتهم. قال ابن الأنباري: ومعنى اللغة- عند
العرب: الكلام المنطوق به. وهو مأخوذ من قولهم: (لَغَا الطائرُ يَلُغُو): إذا صَوَّتَ
في الغلس⁶⁵.

⁶⁰ صحيح البخاري (391 / 16) دثره: غطوه بما يستدفع به . الفترة: الانقطاع. فرقت: خشيت.

⁶¹ صحيح البخاري (311 / 16)

⁶² ثم حيي الوحي: أي: كثر نزوله وازداد . وفيه طباق لفترة الوحي؛ ولما لم يكن انقطاعاً كلياً، عبر بالفترة لا بالبرود. تتابع: تأكيد
معنوي. شرح السيوطي على مسلم (192 / 1)

⁶³ [إبراهيم: 4].

⁶⁴ وقيل: بلغة قومه الذين هو منهم وبعث فيهم . تفسير الألوسي (315 / 9)

⁶⁵ زاد المسير (18 / 4). الدجى: ظلام الليل. والغلس: ظلام آخر الليل. والتغليس: خلاف النور.

عبد القادر منصور

وقراً أبو السَّمَّال⁶⁶، وأبو الجوزاء⁶⁷.

⁶⁶أبو السَّمَّالُ الغَدَوِيُّ، البَصْرِيُّ المَقْرِيُّ. [151 - 160 هـ] هو: قَعْنَبُ بْنُ هَلَالِ بْنِ أَبِي قَعْنَبٍ. لَهُ قِرَاءَةٌ شَاذَةٌ فِي "الْكَامِلِ" لِأَبِي الْقَاسِمِ الْهَنْدَلِيِّ، وَفِي غَيْرِهِ. وَأَسْنَدُ الْهَنْدَلِيِّ قِرَاءَةَ أَبِي السَّمَّالِ عَنْ هِشَامِ الْبَرْبَرِيِّ عَنْ عِبَادِ بْنِ رَاشِدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ سَمْرَةَ عَنْ عَمْرِو. وَهَذَا سِنْدٌ لَا يَصِحُّ. وَفِي غَايَةِ النِّهَايَةِ (1: 287) "لَهُ اخْتِيَارٌ فِي الْقِرَاءَةِ شَاذٌ عَنِ الْعَامَةِ". وَفِي لِسَانِ الْمِيزَانِ تَابِي غَدَةَ (9/ 86) لَهُ حُرُوفٌ شَاذَةٌ لَا يَعْتَمَدُ عَلَى نَقْلِهِ، وَلَا يُوَثَّقُ بِهِ". رَوَاهَا عَنْهُ أَبُو زَيْدٌ سَعِيدُ بْنُ أَوْسٍ الْأَنْصَارِيُّ. قَالَ الْهَنْدَلِيُّ: إِمَامٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ. وَقَالَ: قَالَ أَبُو زَيْدٍ: طَفَّتِ الْعَرَبُ كُلُّهَا فَلَمْ أَرْ فِيهَا أَعْلَمَ مِنْ أَبِي السَّمَّالِ. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ السَّجِسْتَانِيُّ: كَانَ أَبُو السَّمَّالِ يَقْطَعُ لَيْلَةَ قِيَامًا حَتَّى أَخَذَتْ عَنْهُ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ، وَلَمْ يُقِرِّ النَّاسُ بِأَخْذِ عَنْهُ فِي الصَّلَاةِ، وَكَانَ صَوَامًا قَوَامًا، ثُمَّ قَالَ: وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْقَطْعِيُّ: كَانَ أَبُو السَّمَّالِ فِي زَمَانِهِ يَقْدَمُ عَلَى الْخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ. وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ: أَعْطَى مَرْوَانَ بْنَ مُحَمَّدٍ أَبَا السَّمَّالِ أَلْفَ دِينَارٍ؛ فَوَلَّى اللَّهُ مَا تَرَكَ مِنْهَا حَبَّةً إِلَّا تَصَدَّقَ بِهَا". تَارِيخُ الْإِسْلَامِ تَبَشَّار (4/ 187).

⁶⁷أبو الجوزاء: أَوْسُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّبِيعِيِّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَائِشَةَ. مِنَ الطَّبَقَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ التَّابِعِينَ. رَوَى عَنْهُ أَبُو عَلِيٍّ الْحَنْفِيُّ: قَالَ: صَحِبْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً فَمَا بَقِيَ فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهَا. وَلَمْ يَلْعَنِ أَبُو الْجَوْزَاءِ شَيْئًا قَطُّ؛ وَلَا أَكَلَ طَعَامًا مَلْعُونًا. وَكَانَ يَقُولُ: "لَأَنْ تَمْتَلِي دَارِي قَرْدَةً وَخَنَازِيرَ: أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَجَاوِرَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ!". وَكَانَ يَقُولُ: "مَا مَارَيْتُ أَحَدًا قَطُّ؛ وَلَا كَذَبْتُ أَحَدًا قَطُّ". وَكَانَ يُوَاصِلُ فِي الصُّومِ بَيْنَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ، ثُمَّ يَقْبِضُ عَلَى ذِرَاعِ الشَّاةِ: فَيَكَادُ يَحْطِمُهَا". الْإِكْمَالُ (153/1) الْوَافِي بِالْوَفِيَّاتِ (3/ 316)

القــرآن الكــريم أعجوبة في لغته وأساليبه

وأبو عمران⁶⁸: {بَلِسُنْ} على وزن (ذِكر)؛ وهي لغة في لسان (كْرِيش ورياش).
وقرأ أبو رجاء⁶⁹، وأبو المتوكل⁷⁰، والجُحدري⁷¹: {بَلِسُنْ}. وهو جمع لسان- كعماد،
وعمد. وقرئ: {بَلِسُنْ} وهو مخفف لُسُن- كرسل، ورسل، وكعُمد، وعُمد⁷² ".
والألسن كثيرة، ومختلفة، وقد عد الله اختلافها -في قرآنه- آية للعالمين، إذ
قال في محكم كتابه: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ
وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ⁷³}. ومعنى: {واختلاف ألسنتكم} أي: لغاتكم.

⁶⁸ موسى بن جرير: أبو عمران الرقي الضبرير: مقرئ نحوي مصدر حاذق مشهور. أخذ القراءة -عرضاً- عن السوسي وهو أجل أصحابه، روى القراءة عنه - عرضاً- أحمد بن الحسين الكتاني وغيره. وقال إنه أضيف من لقيته ممن ينتحل قراءة أبي عمرو. وكان لأبي عمران اختيارات يخالف فيها قراءته على السوسي، وكان يعتمد في ذلك على العربية. فمما كان يختاره ترك الإشارة إلى حركة الحروف مع الإدغام وتفخيم فتحه الراء إذا كان بعدها ياء قد سقطت لساكن. عن نظيف: قرأت على موسى بن جرير النحو الضبرير بالرقعة سنة خمس وثلاث مائة. ثم بعد ذلك قدم حلب. وقال الذهبي: "كان بصيراً بالإدغام، ماهراً في العربية". مات أبو عمران حول سنة (310) هـ. ونظيف هو بن عبد الله، أبو الحسن الحلبي المقرئ. [الوفاة: 341 - 350 هـ] من جلة المقرئين وكبارهم. قرأ على عبد الصمد بن محمد العيوني سنة (209) ولم يكمل عليه. وسمع منه كتاب عمرو بن الصبّاح عن حفص. وقرأ على موسى بن جرير الرقي، وأحمد بن محمد اليقطيني. أخذ عنه عبد المنعم بن غليون. تاريخ الإسلام ت بشار (7/ 916)

⁶⁹ أبو رجاء (عمران بن تيم. ويقال: ابن ملحان). العطاردي البصري التابعي الكبير. ولد قبل الهجرة بإحدى عشرة سنة. وكان مخضرمًا؛ أسلم في حياة النبي (ص) ولم يره. وعرض القرآن على ابن عباس؛ وتلقنه من أبي موسى؛ ولقي أبا بكر الصديق؛ وحدث عن عمر وغيره من الصحابة (ر) روى القراءة - عرضاً - على أبو الأشهب العطاردي. وقال: كان أبو رجاء يختم القرآن في كل عشر ليال. وعن أبي رجاء قال: كان أبو موسى يعلمنا القرآن خمس آيات خمس آيات. قال ابن معين: مات سنة (105). وله (127) سنة أو: (130). غاية النهاية (1: 268)

⁷⁰ أبو المتوكل الناجي. اسمه: علي بن داود من بني سامة بن لؤي بن غالب. البصري، من بني ناجية بن سامة بن لؤي. روى عن جابر بن عبد الله، وربيعه الجرشي، وعبد الله بن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وعائشة. روى عنه بكر بن عبد الله المزني، وثابت البناني، وعاصم الأحول، وقتادة، وآخرون. روى له الجماعة له نحو (15) حديثًا. ثقة. مات سنة (108) هـ. مغاني الأخيار (3/ 403) مشاهير علماء الأمصار (91)

⁷¹ عاصم بن أبي الصباح العجاج. وقيل: ميمون أبو المجشّر الجحدري البصري. أخذ القراءة -عرضاً- عن سليمان بن قته عن ابن عباس. وقرأ على نصر بن عاصم و يحيى بن يعمر. وروى حروفاً عن أبي بكر عن النبي (ص) قرأ عليه -عرضاً- أبو المنذر سلام بن سليمان وعيسى بن عمر الثقفي. وروى عنه الحروف أحمد بن موسى الؤلؤي وغيره. وقراءته في (الكامل والاتضح) فيها مناكير. ولا يثبت سندها. والسند إليه صحيح في قراءة يعقوب من قراءته على سلام عنه. قال خليفة بن خياط وغيره: مات قبل الثلاثين ومائة. وقال المدائني: سنة ثمان وعشرين ومائة. غاية النهاية في طبقات القراء (1/ 345)

⁷² تفسير الألوسي (9/ 315) تفسير أبي السعود (4/ 16).

⁷³ [الروم/22]

بأن علم سبحانه كل صنف لغته ، أو ألهمه -جل وعلا- وضعها ، وأقدره عليها ، فصار بعض يتكلم بالعربية ، وبعض بالفارسية ، وبعض بالرومية إلى غير ذلك مما الله تعالى أعلم بكميته⁷⁴ . قال الزمخشري: "الألسنة: اللغات، أو أجناس النطق، وأشكاله . خالف عزّ وعلا بين هذه الأشياء، حتى لا تكاد تسمع منطقتين متفتحين في همس واحد، ولا جهارة، ولا حدّة، ولا رخاوة ، ولا فصاحة، ولا لكنة ، ولا نظم ، ولا أسلوب، ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله⁷⁵ . أو أجناس نطقكم وأشكاله، فإنك لا تكاد تسمع منطقتين متساويين في الكيفية من كل وجه⁷⁶ . وقيل: المراد بالألسن: اختلاف الأصوات⁷⁷ . ولا تناقض في وجهات النظر بين المفسرين في تبين المراد، وإنما نظر كل مفسر من زاوية من زوايا اللسان، فعبر عنها.

والثاقفون للآية صنفان: خاص وعام. حيث قرئ في: {للعالمين} بقراءتين متواترتين؛ فقرأ حفصٌ بكسر اللام. جعله جمع عالم. ضدّ الجاهل. أي: المتصفين بالعلم، ونحوه. {وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ}⁷⁸. والباقون بفتحها. لأنها آياتٌ لجميع الناس- وإن كان بعضهم يَغْفُلُ عنها. وفيه دلالة على وضوح الآيات، وعدم خفائها على أحد من الخلق كافة. قال القشيري : واختصاص كلِّ شيء من هذه ببعض جائزات حكمها؛ شاهدٌ عدلٌ ، ودليلٌ صدقٍ . يناجي أفكار المستيقظين، وتنادي على أنفسها: أنها ، بأجمعها ، بتقدير العزيز العليم⁷⁹.

⁷⁴ تفسير الألوسي - (ج 15 / ص 349)

⁷⁵ الكشاف - (3 / 479)

⁷⁶ تفسير أبي السعود - (7 / 56)

⁷⁷ اللباب في علوم الكتاب - (15 / 397)

⁷⁸ [العنكبوت : 43]

⁷⁹ تفسير الألوسي (15 / 349) الدر المصون في علم الكتاب المكنون (1 / 4036) البحر المديد - (5 / 512)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

اللسان صنفان:

واللسان لسانان: لسان التحدث، ولسان اليد (الكتابة). وقد عرّف لسان المحادثة، بـ "اللغة التي يُتحدّث بها، أو هو مجاز مشهور عن التكلم".⁸⁰ هذا؛ وقد جاء في القرآن لفظاً: (اقرأ) بصيغة الأمر، ثلاث مرات: مرتان في سورة العلق؛ ومرة في سورة الإسراء. وذلك للحث على تعلم اللسان: {اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا⁸⁰}. {اقْرَأْ} على إرادة القول. وعن قتادة: يقرأ ذلك اليوم من لم يكن في الدنيا قارئاً⁸¹. و{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ}. و{اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ⁸²}.

فأول شيء [نزل] من القرآن هذه الآيات الكريمة المباركات..... والعلم تارة يكون في الأذهان، وتارة يكون في اللسان، وتارة يكون في الكتابة بالبنان: (ذهني- ولفظي- ورسعي) والرسعي يستلزمهما من غير عكس. فلهذا قال: {اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ}. وفي الأثر: "قيدوا العلم بالكتابة"⁸³.

وفيه أيضاً: "من عمل بما علم رزقه الله علم ما لم يكن [يعلم]. فأما صاحب العلم فيزداد رضا الرحمن، وأما صاحب الدنيا فيتمادى في الطغيان.

⁸⁰ [الإسراء: 14]

⁸¹ الكشاف (424/3) تفسير أبي السعود (4/179)

⁸² [العلق: 1-3]

⁸³ جاء عن عمر (ر) - موقوفا- رواه الحاكم في المستدرک (106/1) وابن أبي شيبة في المصنف (49/9) والدارمي في السنن برقم (503). وعن أنس - موقوفا- رواه الحاكم في المستدرک (106/1) والرامهرمزي في المحدث الفاضل (ص368)، وجاء - مرفوعاً- من حديث أنس، رواه الخطيب في تقييد العلم - (ص70) والرامهرمزي في المحدث الفاضل (ص368). ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، رواه الحاكم في المستدرک (106/1) وابن عبد البر في جمع بيان العلم (73/1) والموقوف أصح.

عبد القادر منصور

قال ثم قرأ عبد الله: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ} وقال
للآخر: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} ⁸⁴. وقد رُوي هذا- مرفوعاً إلى رسول
الله (ﷺ): "منهومان لا يشبعان: طالب علم، وطالب دنيا" ⁸⁵ / ⁸⁶.

صِيعُ الْجَمْعِ فِي (اللِّسَانِ) ، وَالْأَحْرَفِ السَّبْعَةِ :

كانت البداية رسالاً هكذا، كل بلهجتته، ثم استقرت أخيراً وفق العرضة
الجبريلية الأخيرة، بلسان قريش-أصلاً- واقتباساً لمفردات، وأسلوب، من لهجات
القبائل العربية الأخرى.

وعودة إلى قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ
فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} ⁸⁷.

وتعريباً على قراءات صِيعِ الْجَمْعِ {بِلِسْنٍ} {بِلِسُنٍ} و{بِلِسْنٍ} في (اللِّسَانِ)،
إشارة إلى تعدد الألسنة في العربية، وأن أحرف القرآن لم تكن ذات حرف واحد؛
وإنما- كما ثبت في السنة - شملت سبعة من الأحرف العربية، وهي غييض من
فييض؛ لأن لهجات العربية، هي كثيرة الأصوات، وأساليها متنوعة. المحور فيها
لسان قريش.

ومما يؤكد ذلك، الحديث الصحيح الآتي، قال رسول الله (ﷺ): "أتاني جبريل،
فقال: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ" ⁸⁸ . فقلت: "أَسْأَلُ اللَّهَ

⁸⁴ [فاطر: 28]

⁸⁵ رواه الحاكم في المستدرک (92/1) من طريق قتادة، عن أنس به مرفوعاً، ورواه الطبراني في المعجم الكبير (223/10) من طريق
زيد بن وهب، عن ابن مسعود به مرفوعاً، وفي إسناده ضعيف.

⁸⁶ تفسير ابن كثير (437/8)

⁸⁷ [إبراهيم: 4].

⁸⁸ وفي رواية: (خُذِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ) و(أَنْ تَقْرَأَ عَلَى) و(أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ) و(يَا مُحَمَّدُ اقْرَأِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ).

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

مُعَافَاتُهُ وَمَغْفِرَتُهُ ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ " . ثم أتاني الثانية؛ فقال: " إن الله يأمرك أن تُقرئ أمتك القرآن على حرفين " . فقلت: " أسأل الله معافاته ومغفرته؛ وإن أمتي لا تطيق ذلك " . ثم جاءني الثالثة؛ فقال: " إن الله يأمرك أن تُقرئ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف " . فقلت: " أسأل الله معافاته ومغفرته؛ وإن أمتي لا تطيق ذلك " . ثم جاءني الرابعة؛ فقال: " إن الله يأمرك أن تُقرئ أمتك القرآن على سبعة أحرف؛ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ، فَقَدْ أَصَابُوا ⁸⁹ " .

قال القاضي عياض: هو توسعة وتسهيل لم يقصد به الحصر.....

ويقول شيخ الإسلام (ابن تيمية): "ولا نزاع بين المسلمين أن الحروف السبعة التي أنزل القرآن عليها لا تتضمن تناقض المعنى وتضادها؛ بل قد يكون معناها متفقا أو متقاربا كما قال (عبد الله بن مسعود) (ز): "إنما هو كقول أحدكم أقبل وهلم وتعال" . وقد يكون معنى أحدهما ليس هو معنى الآخر؛ لكن كلا المعنيين حق وهذا اختلاف تنوع وتغاير لا اختلاف تضاد وتناقض. وهذا كما جاء في الحديث المرفوع عن النبي (ع): "أنزل القرآن على سبعة أحرف، إن قلت: غفورا رحيمًا أو قلت: عزيزا حكيمًا؛ فالله كذلك ما لم تختم آية رحمة بآية عذاب أو آية عذاب بآية رحمة" ⁹⁰

لكن هذا بتوقيف من النبي (ع) عن ربه، لا بالأهواء والأراء. قال أبو حاتم السجستاني: نزل بلغة قريش، وهذيل، وتميم، والأزد، وربيعه، وهوازن، وسعد بن بكر. وقال أبو عبيد: ليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات؛ بل اللغات السبع مفرقة فيه، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة

⁸⁹ أخرجه مسلم (821) ، وأبو داود (1478) والنسائي (939) . و أحمد (21210) ، والطبايبي (558) .

⁹⁰ «مجموع الفتاوى»: (389 /13).

هوازن، وبعضه بلغة اليمن، وغيرهم. قال: وبعض اللغات أسعد بها، من بعض، وأكثر-نصبياً⁹¹

ولغة القرآن ليست قاصرة على لهجة قريش، وإنما لغته هي لغة أدبية نموذجية، تمكّن بها العرب في جاهليتهم من الحديث بعضهم إلى بعض، وهي لغة منتقاة من فصحي لهجات العرب جميعاً، ولا تعود إلى قبيلة واحدة. وهذه اللغة الأدبية الراقية النموذجية، آلت إلى قريش فاحتضنتها؛ لكونها مركزاً للجزيرة العربية. ولعل حديثاً لأبي شامة يؤكد هذا الرأي يقول فيه: "القرآن العربي فيه من جميع لغات العرب؛ لأنه أنزل عليهم كافة، وأبيح لهم أن يقرؤوه على لغاتهم المختلفة، فاختلفت القراءات فيه لذلك"⁹². فيُعبر عن المعنى فيه، مرةً بعبارة قريش، ومرةً بعبارة هذيل، ومرةً بغير ذلك بحسب الأفضح، والأوجز في اللفظ، وإن كان أغلبه نزل بلغة قريش - كما قال ابن عبد البر: لقول عثمان بن عفان (ر) أثناء جمع المصحف: "ما اختلفتم أنتم و(زيد)، فاكتبوه بلغة قريش؛ فإنه نزل بلغتهم"⁹³. ويقول أحد الباحثين: "إنه يوجد في القرآن أكثر من خمسمائة جذر لغوي يعود إلى لغات متباينة متناثرة"⁹⁴

وسبب إنزاله على سبعة التخفيف والتسهيل. ولذلك قال النبي ﷺ "هون

على أمي"

فَعَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ ، فَدَخَلَ رَجُلٌ فَقَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ ، ثُمَّ جَاءَ آخَرَ فَقَرَأَ قِرَاءَةً سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ ، فَلَمَّا انْصَرَفْنَا دَخَلْنَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَرَأَ قِرَاءَةً أَنْكَرْتُهَا عَلَيْهِ ، ثُمَّ

⁹¹ الإتيان (1/134) وفي رواية: "وبعض الأحياء أسعد بها، وأكثر حظاً فيها، من بعض. وذلك بين في أحاديث ترى - فضائل القرآن لابن كثير - (1 / 54)

⁹² إبراز المعاني 713 الخصائص اللغوية لراوية حفص (ص: 13)

⁹³ تفسير القرطبي (1/90-91 مقدمة)، بتصرف.

⁹⁴ دراسة في اللهجات 14

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

قَرَأَ هَذَا سِوَى قِرَاءَةِ صَاحِبِهِ" فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلرَّجُلِ: «اقْرَأْ». فَقَرَأَ، ثُمَّ قَالَ لِلآخَرِ: «اقْرَأْ». فَقَرَأَ فَقَالَ: «أَحْسَنْتُمَا أَوْ أَصَبْتُمَا».

فَلَمَّا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَسَنَ شَأْنُهُمَا سَقِطَ فِي نَفْسِي، وَوَدِدْتُ أَنِّي كُنْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ - قَالَ: فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا عَشَيْتَنِي ضَرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي ، فَفِضْتُ عَرَقًا وَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ فَرَقًا ، ثُمَّ قَالَ: «يَا أَبُؤَبَيْنَ بْنَ كَعْبٍ إِنَّ رَبِّي أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ ، قَالَ: فَرَدَدْتُ عَلَيْهِ يَا رَبِّ هَوْنٌ عَلَى أُمَّتِي.

فَرَدَّ عَلَيَّ الثَّانِيَةَ أَنْ أَقْرَأَ عَلَى حَرْفٍ. قَالَ قُلْتُ: " يَا رَبِّ هَوْنٌ عَلَى أُمَّتِي. فَرَدَّ عَلَيَّ الثَّلَاثَةَ أَنْ أَقْرَأَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ . وَلَكَ بِكُلِّ رَدَّةٍ رَدَدْتَهَا مَسْأَلَةٌ تَسْأَلْنِيهَا". فَقُلْتُ: "اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَأُمَّتِي، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَأُمَّتِي، وَأَخَّرْتُ الثَّلَاثَةَ إِلَى يَوْمٍ يَرْغَبُ إِلَيَّ فِيهِ الْخَلْقُ حَتَّى إِبْرَاهِيمَ ﷺ»⁹⁵.

طبيعة التنزيل

وثمة طبيعتان في التنزيل الدنيوي على رسول الله: طبيعة حالية، وطبيعة ذاتية.

فالتبيعة الحالية: كانت وفق التنجيم . والتنجيم في اللغة: هو التفريق . يقال نجم المال تنجيماً: إذا أداه نجوماً. وتنجيم القرآن: أي نزوله مفرقا على دفعات. لقد ابتداء إنزاله في {لَيْلَةَ مُبَارَكَةٍ} ووصف هذه الليلة بأنها: {لَيْلَةُ الْقَدْرِ} وهي إحدى ليالي رمضان، كما في قوله: {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ}.

وكانت أولى آياته (اقرأ) إلى (مالم يعلم) ثم استمر نزوله نجوماً بعد ذلك، متدرجا مع الوقائع والأحداث. ثم إن كتاب الله لم يصرح إلا بتفريق الوحي

⁹⁵ السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي (2/ 383) الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم (1/ 252)

وتنجيمه، ومنه يفهم بوضوح: أن هذا التدرج كان مثار اعتراض المشركين الذين ألفوا أن تلقى القصيدة جملة واحدة، وسمع بعضهم من اليهود: أن التوراة نزلت جملة واحدة . فأخذوا يتساءلون عن نزول القرآن نجوماً، وودوا لو ينزل كله مرة واحدة، وقد ذكر الله اعتراضهم في سورة الفرقان، ورد عليه: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً، وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا}.

وفي لمسات بيانية في نصوص من الترتيل (813) قال تعالى في سورة النساء: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زُبُورًا {163}). فذكر تعالى جملة أشياء أنه أوحى إلى مجموعة من الأنبياء، وهم يؤمنون بهم مع أنهم لم يأتوهم بما طلبوا، فهم آمنوا بنوح وإبراهيم وإسماعيل ويعقوب وإسحق ويونس وغيرهم من الأنبياء، فيقول تعالى: أنه كما أوحى إلى هؤلاء الأنبياء، أوحى إلى الرسول ﷺ فإذا كانوا هم يؤمنون بأولئك بدون كتاب. فإذا الوحي يجب أن يكون كافياً. هذا أمر . والأمر الآخر (إننا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) سواء كان معهم كتب، أو لم يكن معهم، وكما آتينا داوود زبوراً. بمعنى: آتيناك كتاباً كما آتينا داوود زبوراً.

فلماذا خصّ الزبور؟ لأنّ الزبور نزل منجماً. أي: بالتقسيم. كما أنزل القرآن على الرسول ﷺ. ويخاطب تعالى الكافرين بقوله: أنتم تؤمنون بداوود، وقد نزل عليه الزبور منجماً، وقد آتيناك كتاباً كما آتينا داوود، وتؤمنون بالأنبياء الذين أوحينا إليهم، وقد أوحينا إليك كما أوحينا إلى باقي الأنبياء. وكما أرسلنا رسلاً أرسلنا محمداً أيضاً: (وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ).

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

مدة التنجيم: نزل القرآن منجماً في مدة ثلاث و عشرين سنة⁹⁶ . وكمية النازل في كل نجم : كانت كمية الآيات تتفاوت في النزول , فأحيانا كانت آية واحدة , و أحيانا بعض آية، و أحيانا كانت تنزل على النبي ﷺ الآيتين و الخمس و العشر ، و أحيانا تنزل سورة كاملة- كما في سورة الفاتحة و الكوثر و المرسلات و غيرها .

حكم التنجيم وأسراره: 1. تثبيت فؤاد النبي ﷺ . 2. تسهيل حفظه . 3. مواءمة الحجة بعد الحجة . 4. فضح المنافقين و المشركين . 5. التذكير و التأثير في النفس . 6. رعاية المجتمع الإسلامي و الأخذ بيده في الحياة الجديدة على ضوء هداية الله عز و جل .

والطبيعة الذاتية: (كونه بلسان عربي قح)

ولا يختلف عاقلان، على أن الله قد خص القرآن باللسان العربي المبين، فلم تشبهه شائبة الدخيل، فهو خال من كل ما يعجم، قُح⁹⁷ في البيئة، والمنشأ. قال الجمهور: ليس في كتاب الله- سبحانه -شيءٌ بغير لغة العرب لقوله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا....}98 . وقال تعالى: {وَهَذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِّلْمُحْسِنِينَ}99 . لقد صرحت الآية هذه : بأنه لسان عربي. وفائدة هذه الحال (لِسَانًا عَرَبِيًّا)-مع أن عربيته أمر معلوم لكل أحد-الإشعار بالدلالة على أن كونه مصدقاً-كما دل على : أنه حق- دل على: أنه وحي، وتوقيف

⁹⁶ البرهان (1 / 228)، والإتقان (1 / 146)

⁹⁷ القُحُّ: الخالص من اللؤم والكرم ومن كل شيء . وأعرابيُّ قُحٌّ وقُحاح: مَحْضٌ خالصٌ . و قيل: هو الذي لم يَدْخُلِ الأُمصارِ ولم يَخْتَلطْ بأهلها وهو من ذلك. وقال ابن دريد: عَرَبِيٌّ قُحٌّ: مَحْضٌ. فلم يَخُصَّ أعرابيا من غيره. وأعراب أفحاح والأنثى قُحَّةٌ. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة (3/ 58) . وتقول: قرأته في الصحاح وسمعته من الأفحاح . وعربية قُحَّةٌ : محضةٌ . وهو من قحهم : من صميمهم . أساس البلاغة للزمخشري (2/ 223)

⁹⁸ [الزخرف: 3]

⁹⁹ [الأحقاف: 12]

من الله تعالى¹⁰⁰. والأصل: وهو مصدق لساناً. وقيل: هو منصوب بنزع الخافض. أي: مصدق بلسان عربي¹⁰¹. وقال: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ¹⁰²}. وهنا زاد وصفاً آخر. وهذا القرآن لسان عربي مبين ذو بيان وفصاحة¹⁰³. على ما يشعر به وصفه بمبين، بعد وصفه بعربي¹⁰⁴. وقال: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا¹⁰⁵}. والمراد بالحكم: ما فيه من الأحكام¹⁰⁶. أو حكمة عربية، مترجمة بلسان العرب¹⁰⁷. والحكم: هو المعنى. والمقصود به: القرآن.

وهو كتاب؛ والكتاب مَبْنِي وَمَعْنَى. وأتى بوصف المبالغة-إشارة إلى أن القرآن في حِدِّ ذاته حكم، بل هو الحكم ذاته. وذلك؛ حين تصف قاضياً يحكم تمام العدل؛ تقول: "قَاضٍ عَدْلٌ". أي: كأن العدل قد تجسد في القاضي؛ وكأن كل تكوينه عدل. ولا تقول: "قاضي عادل".

والحق سبحانه-هنا-يقرر: أن القرآن هو الحكم العدل، ويصفه بأنه: {حُكْمًا عَرَبِيًّا} ولذلك يقول في آية أخرى: {وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ¹⁰⁸}. أي: أنه شرفٌ كبير لك ولقومك، أن نزل القرآن بلغة العرب. وادعى ناس: أن في القرآن ما ليس بلغة العرب، حتى ذكروا لغة الروم، والقبط، والتببط.

¹⁰⁰ تفسير الألوسي (19 / 59)

¹⁰¹ تفسير الألوسي (19 / 60)

¹⁰² [الشعراء: 192 - 196]

¹⁰³ تفسير البحر المحيط (8 / 424) الكشاف - (2 / 593)

¹⁰⁴ تفسير الألوسي (10 / 305)

¹⁰⁵ [الرعد: 37]

¹⁰⁶ فتح القدير (4 / 118):

¹⁰⁷ الكشاف (3 / 257) و (2 / 109)

¹⁰⁸ [الزخرف: 44]

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

قال أبو عبيدة: ومن زعم ذلك فقد أكَثَرَ القول. قال: وقد يُوافق اللفظُ اللفظَ، ويقاربه، ومعناهما واحدٌ. وأحدهما بالعربية، والآخر بالفارسية أو غيرها. قال: فمن ذلك الإِسْتَبْرَقُ، وهو الغليظُ من الدِّبَاجِ. وهو (استبره) بالفارسية أو غيرها.

قال: وأهلُ مكة يسمُّون المسح-الذي يجعلُ فيه أصحابُ الطعام البرّ-البلاس. وهو بالفارسية بلاس. فأمالوها وأعربوها فقاربت الفارسية العربية في اللفظ. ... ثم قال: وذلك كلُّه من لغات العرب، وإن وافقه في لفظه ومعناه شيء، من غير لغاتهم.

وقال الإمام فخر الدين الرازي وأتباعه: "ما وقع في القرآن-من نحو المشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجيل-لا نُسَلِّم أنها غيرُ عربية، بل غايته: أن وُضِعَ العرب فيها وافق لغةً أخرى-كالصابون والتنور- فإن اللغات فيها متفقة".

قال أبو عبيدة: "والصواب عندي: مذهبٌ فيه تصديقُ القولين جميعاً، وذلك أنّ هذه الحروف أصولها عجمية-كما قال الفقهاء- إلا أنها سقطت إلى العرب، فأعربتها بألسنتها، وحولتها عن ألفاظ العجم، إلى ألفاظها، فصارت عربيةً، ثم نزل القرآن، وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال: إنها عربية فهو صادق. ومن قال: عجمية فهو صادق¹⁰⁹".

وصفوة القول: أن ما ادعي أنه دخيل، قوالب بقوالب العربية، وامتزج بأسلوبها، وانصهر بأوزانها، حتى ما كاد الخاطر أن يتوقف عندها متسائلاً. ولما نزل القرآن بحروفها وأسلوبها، كانت العربية قائمة على سوقها، متكاملة في بنيانها، مسورة بميزان التعديل والتجريح لكل من يطرق أبوابها- نثراً، وشعراً. وما عُلم - تاريخياً- أن أساطين فصاحتها قد بدر منهم ما يومئ أو يشير أنهم ثقفوا

¹⁰⁹ المرهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي (209/1) (212/1)

عبد القادر منصور

غريباً بين كلم القرآن، وجمله، أو إلحاداً عن ذلك، بل أفوه عالي الفصاحة، علواً
لن يبلغوه، بل سجدوا له وأكبروه. وثمة آيات تقر هذه القضية.

القراءة القرآنية لغات، وأساليب ...

حد اللغة:

والعجيب في القراءات، أنها حوت لغات العرب وأساليبها. وحد اللغة: إنها
أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم". وقال الأسنوي في شرح منهاج الأصول:
اللغات: "عبارة عن الألفاظ الموضوعية للمعاني".
واللغة أصلها: لُغِيٌّ وَلُغُوٌّ، والهاء عوض. وجمعها لُغِيٌّ، ولُغَاتٌ. والنسبة إليها
لُغَوِيٌّ. لا لُغَوِيٌّ. وقد لغا يلغو. والطير تلغى بأصواتها: أي تنغم.. ومصدره اللُغَا.
قال رؤبة:

(وربَّ أسرابٍ حجيجٍ كُظِّمٍ ... عن اللُغَا ورَفَثٍ التَّكَلُّمِ)

أقسم برب أسراب حجيج. والأسراب: الجماعات. الواحدة سرب. وهي
القطعة من الناس وغيرهم. والحجيج: جماعة الحاج. والكظم: جمع كاظم. وهو
الساكت. واللغو واللغا: اختلاط الكلام، وما كان غير معقود عليه.
الرَّفَثُ: كلمة جامعة لكل ما يريد الرجل من أهله. وروى عن ابن عباس:
أنه كان محرماً فأخذ بذنب ناقة من الركاب، وهو يقول:

وَهُنَّ يَمْشِينَ بِنَا هَمَيْسًا ... إِنْ تَصَدَّقَ الطَّيْرُ نَبِيَّكَ لَمَيْسًا¹¹⁰

ف قيل له: يا أبا العباس! أتقول الرَّفَثُ وأنت مُحَرَّمٌ؟

فقال: إنما الرَّفَثُ ما روجع به النساء.

¹¹⁰ والضمير في هن للابل. والهيميس صوتٌ ثقيلٌ أخفأفها. وقيل: المثنى الخَفِيَّ. ولميس: اسم جارية. والمعنى: نفعل بها ما نريد إن صدق الفأل. المغرب في ترتيب المعرب (337 / 1)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

فرأى ابن عباس " الرَّفَثَ " الذي نهى الله عنه ما خوطبت به المرأة. فأما أن يَرَفُثَ في كلامه ولا تسمع امرأة رَفَثَه، فَغَيْرُ دَاخِلٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَلَا رَفَثَ). يقال: رَفَثَ يَرَفُثُ، وَأَرْفَثُ يَرْفِثُ، إِذَا أَفْحَشَ فِي شَأْنِ النِّسَاءِ¹¹¹.

وكذلك اللَّغْوُ. قال الله سبحانه: {وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا¹¹²}.

أي: بالباطل. وجاء في الحديث: " من قال في يوم الجمعة والإمام يخطب: (صه) فقد لغا. ومن لغا فليس له في جمعته تلك شيء¹¹³ ". لغا: أي: تكلم¹¹⁴. وَقَوْلُهُ: صَهْ، وَتُكْسِرُ مُنَوَّنَةً- وَهِيَ كَلِمَةٌ زَجْرٌ لِلْمُتَكَلِّمِ. أَي: اسْكُتْ .

القراءات القرآنية - لفظاً وأسلوباً:

أما القراءات القرآنية: فهي عربية (لفظاً وأسلوباً)، ولسان قريش، هو الطابع العام لها، واختير كلمات فصيحة من غير لسانها من قبائل أخرى، حتى استوعبت المخارج الصوتية جميعاً- قوة، وتكاملاً. وكأني بالآية القرآنية: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي¹¹⁵} لا تنص على التكامل في التشريع، والأخلاق، والآداب، فحسب. وإنما تشير إلى التكامل اللغوي، في عربية القرآن الكريم. لأن وسيلة الوصول لفهم القرآن، لن تكون إلا عبر الحرف العربي- صوتاً وفهماً. والقاعدة تقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فالمنهج، والوسيلة توأمان؛ وكلاهما متكامل؛ لعمومية التنزيل وأبديته.

ثم القراءات القرآنية، وَحَدَّتِ اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، وحفظت لنا أصول لغات العرب، ثم اختارت أجمل الحروف من كل لغة، وصيرت اللغات العربية لغةً

¹¹¹ تهذيب اللغة للأزهري (90/5)

¹¹² [الفرقان: 72]

¹¹³ أحمد (719) وأبو داود (1051) والبيهقي (5625).

¹¹⁴ الخصائص لابن جني (33/1) الصحاح في اللغة (2/144) المحكم والمحيط الأعظم (2/456) (86/1) المخصص لابن سيده

(64/4) المزهر في علوم اللغة وأنواعها (2/1) شرح أدب الكاتب للجوالقي (ص: 140) (86/1)

¹¹⁵ [المائدة/3]

عبد القادر منصور

واحدةً في التخاطب الرسمي، والأدبي، والاجتماعي-المحور فيما لغة(قريش) لأن القرآن. أصلاً. قد نزل بلغتهم وعلى أصفى، وأنقى رجل منهم، بل، وأفصحهم-على الإطلاق-محمد[ع].

ولأن لغة قريش أفصح اللغات العربيّة، وهي تشمل معظم هذه اللغات لاختلاط قريش بالقبائل، واصطفائها الجيد الفصيح من لغاتهم، فإنزال القرآن بلغة قريش. يعني: نزوله بألسنة العرب – جميعاً- من حيث الجملة. ولذلك ترجم البخاري لحديث عثمان بقوله: باب نزل القرآن بلغة قريش والعرب قرآناً عربياً بلسان عربي مبين... وذكر حديث عثمان. عن أنس بن مالك قال: فأمر عثمان زيد بن ثابت، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، أن ينسخوا ما في المصاحف، وقال لهم:

" إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية القرآن، فاكتبوها بلسان قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم"..... ففعلوا¹¹⁶.

جلالة لغة التنزيل

هذا؛ والعجيب في لغته، جلالها وبداعة شمولها ووساعتها، وقد حفظ القرآن لنا اللغة العربية، سليمة، صافية، منتقاة الحروف العربية، أبدية المخرج والصفة، مخلفة وراءها سائر اللهجات العربية؛ فغدت إماما لدارسها، دونما منازع، حاضرة يد التغيير والتبديل أن تمتد إليه. بينما نجد كل لغات العالم، قد تشعبت إلى لهجات، ثم استقلت كل لهجة فصارت لغة؛ فمثلا(اللغة اللاتينية) التي خرجت منها أغلب لغات أوروبا المعاصرة من:(إنجليزية، وفرنسية، وإيطالية)، فنجد تلك اللغات تفرقت إلى لغات استقلالية، ويصير لكل

¹¹⁶ صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن 625/8 مع الفتح . صحيح البخاري - (4 / 1906)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

منها قواعد مختلفة؛ بل إن اللغة الإنجليزية على سبيل المثال صارت "إنجليزية . إنجليزية" يتكلم بها أهل بريطانيا؛ و" إنجليزية . أمريكية " يتكلم بها أهل الولايات المتحدة . ولو تركنا . نحن . لغة التخاطب بيننا-كمسلمين وعرب- إلى لغة التخاطب الدارجة في مختلف بلادنا؛ فلن يفهم بعضنا البعض، ويرجع تفاهمنا مع بعضنا البعض . حين نتكلم . إلى اللغة الفصحى . وهي لغة القرآن، والأفصح -عربياً- على الإطلاق.

فالقرآن الكريم لم يخرج من مألوف العرب في لغتهم العربية، من حيث المفردات والجمل، فمن حروفهم تألفت كلماته، ومن كلماته ركبت جملة، ومن قواعدهم صيغت مفرداته، وتكونت جملة، وجاء تأليفه، وأحكم نظمه . فكان عربياً جازياً على أساليب العرب وبلاغتهم ولكنه أعجزهم بأسلوبه وبيانه ونظمه الفذ، إلى جانب نفوذه الروحي، وأخباره بالغيوب، ومعانيه الصادقة، وأحكامه الدقيقة العادلة، والصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وهو الكتاب الوحيد الذي تحدى منزله . جل جلاله . البشر كافة أن يأتوا بمثله.

كما يجب علينا أن نلاحظ أن القرآن الكريم، لم يعبر بكلمة (لغة) وإنما عبر بـ(اللسان) بمعنى اللغة. فقبل نزول القرآن الكريم، كان العرب يتكلمون باللغة العربية بالسليقة، والسجية، فصيحة معربة، سليمة من اللحن والاختلال؛ ولم تكن لها قواعد مدونة، والنحو المدون لم يظهر حتى ظهر نور الإسلام، ونزل به القرآن، فخرج جيل الفتح الأول داعين إلى توحيد الله، مبشرين بدينه، حاملين كتابه بلسان عربي مبين، فانتشرت العربية بانتشار الإسلام، وكتب العلماء المسلمون من غير العرب، أكثر من علماء العرب؛ وبذلك، أصبحت العربية عالمية مقدسة، ومنتشرة في كثير من أقطار الأرض.

العربية أفضل اللغات وأوسعها

والسر في اختيار العربية للقرآن، أنها أفضل اللغات ، وأوسعها على الإطلاق، ولأنه الكتاب الأبدي – قراءة وأحكاما-كان لابد أن يكون بلغة واسعة لمفردات اللسان وأساليبه.

قال جل ثناؤه: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ¹¹⁷}. فوصفه جل ثناؤه بأبلغ ما يوصف به الكلام، وهو البيان. وقال جل ثناؤه: {خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ¹¹⁸}: فقدّم جل ثناؤه ذكر البيان على جميع ما توحد بخلقه وتفرد بإنشائه ، من شمس وقمر ونجم وشجر، وغير ذلك من الخلائق المحكمة، والنشأيا المتقنة .

فلما خصّ جل ثناؤه اللسان العربيّ بالبيان، علم أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقعة دونه. فإن قال قائل: فقد يقع البيان بغير اللسان العربي، لأن كل من أفهم بكلامه على شرط لغته فقد بيّن. قيل له: إن كنت تريد أن المتكلم بغير اللغة العربية، قد يُعرب عن نفسه، حتّى يفهم السامع مراده، فهذا أخس مراتب البيان، لأن الأبيكم قد يدلّ بإشارات وحركات له على أكثر مراده، ثم لا يسمّى متكلماً، فضلا عن أن يُسمّى بيّناً أو بليغاً.

وإن أردت أن سائر اللغات تبين إبانة اللغة العربية: فهذا غلط، لأننا لو احتجنا أن تعبر عن السيف، وأوصافه، باللغة الفارسية، لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة، وكذلك الأسد والفرس وغيرهما من الأشياء المسماة بالأسماء المترادفة.

¹¹⁷ [الشعراء: 192 - 196]

¹¹⁸ [الرحمن: 3، 4]

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

فأين هَذَا من ذاك؟ وأين لسائر اللغات من السَّعة مَا لِلغَةِ الْعَرَبِ؟ هَذَا مَا لَا خِفَاءَ بِهِ عَلَى ذِي نُهْيَةٍ. وَقَدْ قَالَ بَعْضُ عِلْمَائِنَا-حِينَ ذَكَرَ مَا لِلْعَرَبِ مِنَ الْإِسْتِعَارَةِ وَالتَّمثِيلِ وَالقَلْبِ وَالتَّقْدِيرِ وَالتَّأخِيرِ وَغَيْرِهَا مِنْ سِنَنِ الْعَرَبِ فِي الْقُرْآنِ-فَقَالَ: وَلِذَلِكَ لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ مِنَ التَّرَاجِمِ عَلَى أَنْ يَنْقُلَهُ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَلْسِنَةِ، كَمَا نُقِلَ الْإِنْجِيلُ عَنِ السَّرْيَانِيَّةِ إِلَى الْحَبَشِيَّةِ وَالرُّومِيَّةِ، وَتُرْجَمَتِ التَّوْرَةُ وَالزَّبُورُ وَسَائِرُ كُتُبِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِالْعَرَبِيَّةِ، لِأَنَّ الْعَجْمَ لَمْ تَنْسَعِ فِي الْمَجَازَاتِ سَاعَ الْعَرَبِ.

أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ أَرَدْتَ أَنْ تَنْقُلَ قَوْلَهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: {وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ} ¹¹⁹. لَمْ تَسْتَطِعْ أَنْ تَأْتِيَ بِهَذِهِ الْأَلْفَافِ الْمُؤَدِّيَّةِ عَنِ الْمَعْنَى الَّذِي أَوْدَعْتَهُ، حَتَّى تَبْسُطَ مَجْمُوعَهَا، وَتَصِلَ مَقْطُوعَهَا، وَتُظْهِرَ مَسْتَوْرَهَا، فَتَقُولَ: "إِنْ كَانَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ قَوْمٍ هَدَنَةٌ وَعَهْدٌ فَخَفْتَ مِنْهُمْ خِيَانَةً وَنَقَضْتَ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّكَ قَدْ نَقَضْتَ مَا شَرَطْتَهُ لَهُمْ وَأَذِنَهُمْ بِالْحَرْبِ لِتَكُونَ أَنْتَ وَهُمْ فِي الْعِلْمِ بِالنَّقْضِ عَلَى اسْتَوَاءٍ".

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: {فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكُهْفِ سِنِينَ عَدَدًا} ¹²⁰. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: "فَهَلْ يَوْجَدُ فِي سِنَنِ الْعَرَبِ وَنِظُومِهَا مَا يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى؟" قِيلَ لَهُ: إِنْ كَلَامُ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ أَعْلَى وَأَرْفَعُ مِنْ أَنْ يُضَاهَى أَوْ يُقَابَلَ أَوْ يِعَارِضَ بِهِ كَلَامٌ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ؟. وَهُوَ كَلَامُ الْعَلِيِّ الْأَعْلَى خَالِقِ كُلِّ لُغَةٍ وَلسَانٍ، لَكِنَّ الشُّعْرَاءَ قَدْ يَوْمئُونَ إِيمَاءً، وَيَأْتُونَ بِالْكَلَامِ الَّذِي لَوْ أَرَادَ مُرِيدٌ نَقْلَهُ، لَأَعْتَصَمَ ¹²¹، وَمَا أَمَكْنَ، إِلَّا بِمَبْسُوطٍ مِنَ الْقَوْلِ، وَكَثِيرٍ مِنَ اللَّفْظِ.

¹¹⁹ [الأنفال: 58].

¹²⁰ [الكهف: 11].

¹²¹ قد اعتصم عليه الأمر. أي: التوى. فهو معتصم.

عبد القادر منصور

ولو أراد أن يعبر عن قول امرئ القيس: (فدع عنك تهباً صيح في حَجَرَاتِهِ¹²²) بالعربية، فضلاً عن غيرها لطلال عليّ.

وكذا قول القائل: "والظنُّ على الكاذب¹²³". و"نِجَارُهَا نَارُهَا¹²⁴".

و"أَنْشَائِي يُرَمُّ لِكِّ". و"قَلْبٌ لَوْرَفَع".

و"عَلَى يَدِ فَاخْضَمِّ". و"شَأْنُكَ إِلَّا تَرْكُهُ مُتَفَاقِم".

و"هُوَ بَاقِعَةٌ¹²⁵". و"عَيَّ بِالْإِسْنَانِ¹²⁶".

وهو كثير بمثله، طالت لغة العرب اللغات. ولو أراد معبرٌ بالأعجمية، أن يعبر عن: (الغنيمة، والإخفاق، واليقين، والشك، والظاهر، والباطن، والحق، والباطل، والمبين، والمشكل، والاعتزاز، والاستسلام) لعيّ به. والله جل ثناؤه أعلم حيث يجعل الفضل.

¹²² وتكلمته (...ولكن حديثاً ما حديثُ الرَّوَاجِلِ). أي؛ صاح المنتهب في حجراته، وكذلك المراد سقط الندم في يده. تهذيب اللغة للأزهري (163/3). أو: دَعَّ النَّهْبُ الَّذِي نُهِبَ مِنْ نَوَاحِيكَ، وَحَدِيثِي حَدِيثِ الرَّوَاحِلِ - وهي الإبل التي ذهبت بها ما فعلت؟ وحجرت: ثلاث قَبَائِلَ: الأُولَى: حَجْرٌ ذِي رُعَيْنٍ وفي بعض نُسَخِ الأَنْسَابِ: حَجْرٌ رُعَيْنٌ بِحَذْفِ ذِي أَبُو الْقَبِيلَةِ... والثانية: حَجْرٌ جَمِيرٌ مِنْهَا: مُخْتَارٌ الْحَجْرِيِّ... الثالثة وهو حَجْرٌ بِنُ عَمْرَانَ بْنِ عَمْرٍو مُرْتَقِيًا.

¹²³ وهذه اللفظة، من قول ابن زبابة التميمي في شعره: (أنا ابن زبابة إن تدعي ... أتيك و الظن على الكاذب) - زبابة بوزن فعالة مشددة، ابن زبابة بوزن فعالة تخفيفاً - و الزبابة الفأرة - و في المثل: أسرق من زبابة، يعنون به الفأرة. أدب الخواص للوزير المغربي (ص: 17)

¹²⁴ أي: سمّتها تدلّ على نجارها يعني الإبل. أي: ميسمها يدل على كرمها وعتقها. يضرب في ظاهر الشيء الدال على باطنه. كما تدل سمة الإبل على أصلها. والنَّجْرُ: عَمَلُ النَّجَّارِ وَتَحْتَهُ. والأصل: والمنْتَبِتُ، وكذلك النَّجَّارُ، ويقولون: نِجَارُهَا نَارُهَا " أي: سَمَّيْتُهَا. والنَّجَّارَةُ، فلانٌ لَيْمِ النَّجَّارَةِ. والنَّارُ: البِسْمَةُ، ومن أمثالهم: "نِجَارُهَا نَارُهَا" أي: مِيسَمُهَا يُدَلُّ عَلَى جَوْهَرِهَا، وَجَمْعُهَا نِجَارٌ. المحيط في اللغة (2/110) (435)

¹²⁵ الباقعة: الداهية. رجل باقعة، إذا كان ذا دهاء. وروي أن علياً قال لأبي بكر (ر): لقد عثرت من الأعراب على باقعة. وفي حديث آخر: ففانحنته فإذا هو باقعة. أي: ذكيّ عارف لا يفوته شيء. وجارية بَقَعَةٌ. والبَقَعَاءُ من الأرض: المعزاء ذات الحصى الصغار. وهاربة البَقَعَاءُ: بطن من العرب. والباقعة: الطائر الحذر المحتال الذي ينظر يمنة ويسرة، إذا شرب لا يرد مشارب المياه المحضورة، خوف أن يحتال عليه، ويصاد؛ وإنما يشرب من البقعة، بالفتح. وهي: المكان يستنقع فيه الماء ثم شبه به كل حذر محتال حاذق. لسان العرب (8/17) حياة الحيوان الكبرى للدميري (1/107)

¹²⁶ قالوا: أَسْتَنْفُوا أَمْرَهُمْ، أي: أحكموه، وهو استعارةٌ من هذا. و في المثل لمن تحير في أمره: (عَيَّ بِالْإِسْنَانِ). سفت الشيء أسوفه: إذا شمته. الصحاح في اللغة (1/334) العباب الزاخر للصاغاني (1/439)..

القــرآن الكــريم أعجوبة في لغته وأساليبه

* ومما اختُصت به لغةُ العرب-بعد اللّذي تقدم ذكرنا له- قليهم الحروف عن جهاتها، ليكون الثاني أخفّ من الأول، نحو قولهم: "ميعاد". ولم يقولوا "مُوَعاد" وهما من الوعد، إلاّ أن اللفظ الثاني أخفُّ.

* ومن ذلك تركهم الجمع بين الساكنين، وقد تجتمع في لغة العجم ثلاث سواكن. * ومنه قولهم: "يا حارٍ". ميلاً إلى التخفيف.

* ومن اختلاسهم الحركات في مثل: (فاليومَ أشرب غير مُستَحَقِّبٍ¹²⁷).

* ومنه الإدغامُ، وتخفيفُ الكلمة بالحذف، نحو: "لم يكُ". و"لم أبُل"¹²⁸.

* ومن ذلك إضمارهم الأفعال، نحو: "امراً أتقى الله"¹²⁹. و: "أمر مبكياتك، لا أمر مضحكاتك"¹³⁰.

¹²⁷ وأما الإدغام فنحو قولك: (جَعَلَ لَكَ) فمن العرب من يستثقل اجتماع كثرة المتحركات فيدغم. وهذا يبين في الإدغام. وأما إسكان الاستئصال: فنحو ما حكوا في شعر امرئ القيس في قوله:

(فاليومَ أشربُ غير مُستَحَقِّبٍ ... إنمأ من الله ولا واغل).

كان الأصل: أشربُ. فأسكن الباء كما تسكها في (عَضُدٍ). فتقول: (عَضُدٌ) للاستئصال. الأصول في النحو للبغدادي (2/364) مستحقب: مكتسب. والواغل: الداخل على القوم يشربون، ولم يُدع.

¹²⁸ وأما: لم أبُل: فحقه أن تقول: (لم أبال) كما تقول: (لم أرام يا هذا) فحذفت الألف- تخفيفاً، لكثرة الاستعمال. كما حذفوا الياء من قولهم: لا أدر. وكذلك يفعلون في المصدر فيقولون: ما أباليه بالة. والأصل بالية، مثل عافاه عافية، حذفوا الياء منها بناء على قولهم: (لم أبل). وناس من العرب يقولون: (لم أبله) لا يزيدون على حذف الألف. قال سيبويه: سألت الخليل عن (لم أبُل)؟ فقال: هي من (باليث). ولكثرت لما أسكنوا اللام حذفوا الألف لأنّه لا يلتقي ساكنان. وزعم الخليل: أن ناساً يقولون: (لم أبليه) لا يزيدون على حذف الألف. ولم يحذفوا لا (أبالي) كما أنهم إذا قالوا لم يكن الرجلُ فكأنّ في موضع تحريك لم تحذف. و(أبالي): إنمأ يحذف في موضع الجزم فقط. وقولهم: ما أباليه أي: ما أكثرت له. الأصول في النحو للبغدادي (277/3) الأصول في النحو للبغدادي (3/343). وفي صحاح العربية للجوهري (8/169)

¹²⁹ امراً أتقى الله. المزهر (1/256) وقول الحجاج: امراً أتقى الله امزؤ. وحاسب نفسه. المخصص (11/150)

¹³⁰ ويحذف الفعل وجوباً فيما ورد سماعاً كالأمثال، وما سار مسيرها، كقولهم: (كلّ شيء ولا شتيمه حر). الأصل: (انت كل شيء، ولا تأت شتيمه حر). ومثل: (الكلاب على البقر) والأصل: (أرسل الكلاب على البقر)، ومثل: (أمر مبكياتك لا أمر مضحكاتك) والأصل (الزّم أمر مبكياتك) ومن ذلك قولنا (أهلاً وسهلاً). فالمعنى (أتيت أهلاً، ونزلت سهلاً). الموجز في قواعد اللغة العربية (ص: 159)

* وممّا لا يمكن نقله البتّة: أوصافُ: (السيف¹³¹، والأسد¹³²، والرمح¹³³).
 وغير ذلك من الأسماء المترادفة. ومعلوم: أن العَجَم لا تعرف للأسد غير
 اسم واحد. فأما نحن فنُخرج له خمسين ومائة اسم¹³⁴. وقال عبد الله بن
 (خالوئِه) الهمداني¹³⁵: "جمعت للأسد خمسمائة اسم، وللحيّة مائتين"

¹³¹ ومن أسماء السيف: (الصَّارِم والرِّدَاء والخليل والقَضِيب والصَّفيحة والمَقْفَر والصَّضْصَامَة والمُتَوَّر والمِقْضَب والكِهَام والأثيث والمُعْضَد والجُرَّازُ واللَّدُن والفُطَار وذُو الكَرِيهَة والمُشْرِفِي... المزهري في علوم اللغة (1/285)

¹³² فمن أسمائه: الأسد، والأثني: أسدَة وليوَة. والشَّيْب والحفص: جُزوه؛ والشَّيْبَة والحَفْصَة: الأثني؛ وكناه: أبو الأشبال، وأبو الحارث؛ ومن أسمائه الأعلام: بهيس، وأسامة، وهرثمة، وكهمس. نهاية الأرب (3/18)

¹³³ فمن ذلك: "أسمر" وهو الدقيق. "ألة" وهو أصغر من الحربة. وفي سنانها عرض. وجمعها الإلال. أم اللواء. "أزنى" منسوب إلى ذي يزن. "أقصاد": وهو المكسر. "ثلب": وهو المثلث. "حادر": أي غليظ. "حربة": خرصانة. "خرص": "خطر" أي ذو اهتزاز. "خال" أي لواء الجيش. "خطى" هو ما ينسب من الرماح إلى الخط، وهو موضع باليمامة..... "متثنى" كان من رماح سيدنا رسول الله (ج). نهاية الأرب (3/18)

¹³⁴ وقال في معجم أسماء الأشياء "للطائف في اللغة (3) "ووجدنا السيوطي- ينظم لمنظومة، أحصى فيها أسماء الكلب- قدم لها قائلاً: "دخل يوماً أبو العلاء المعري على الشريف المرتضى، فعثر برجل، فقال الرجل: "من هذا الكلب؟". فقال أبو العلاء: "الكلب من لا يعرف للكلب سبعين اسماً". وقد عجز السيوطي أن يحصي للكلب سبعين اسماً.

قال السيوطي: وقد تتبع كتب اللغة، فحصلتها (أكثر من ستين اسماً) ونظمها في أرجوزة، وسميتها: (التبري من معرفة المعري). التبري من معرفة المعري للسيوطي (ص: 1). وعد السيوطي بعمله هذا: (ألا يكون كلباً) -عند أبي العلاء، ولا يناله شيء من تعبيره. وقد بلغ السيوطي في عد أسماء الكلب سبعين فصاعداً إذ اعتبر في العد لغات القصر والمد وتغير البنية. وفي تلك الأسماء ما كان صفة، فغلبت عليه الأسمية: مثل (الوازع وكسيب). لأنه يزغ الذئب عن الأغنام، ويكسب لأهله. والمنذر: لأنه ينذر باللصوص. ومنها ما هو ألقاب جعلت على الكلب لأن معانيها فيه. كداعي الكرم: لأنه يدل العابرين على أهل بنياحه، فيتضيفونهم.

¹³⁵ ابن خالويه (370 هـ = 980 م) الحسين بن أحمد بن خالويه، الحلبي الدار، الإمام المشهور، أبو عبد الله: لغوي، من كبار النحاة. أصله من همدان. زار اليمن ودخل اليمن ونزل ذمار وأقام بها مدة، وشرح ديوان ابن الحائك اليميني. وانتقل إلى الشام فاستوطن حلب. وعظمت بها شهرته، فأحله بنو حمدان منزلة رفيعة. وكانت له مع المتنبي مجالس ومباحث عند سيف الدولة. وعهد إليه سيف الدولة بتأديب أولاده. وتوفي في حلب. من كتبه (شرح مقصورة ابن دريد) و (مختصر في شواذ القرآن) و (الاشتقاق) و (الجمال) في النحو.

* أخذ القراءات عرضاً: عن أبي بكر بن مجاهد، وابن النباري. والنحو واللغة عن ابن دريد ونفطويه. أخذ القراءة عنه عرضاً أبو علي الحسين بن علي الرهاوي، استوطن حلب، وصار بها أحد أفراد الدهر في كل قسم من أقسام الأدب، وكانت إليه الرحلة من الأفاق، وآل حمدان يكرمونه ويدرسون عليه، ويقتبسون منه.

وهو القائل: دخلت يوماً على سيف الدولة بن حمدان فلما مثلت بين يديه قال لي: (اقعد، ولم يقل اجلس). فتبينت بذلك اعتلاقه بأهداب الأدب. واطلاعه على أسرار كلام العرب. وإنما قال ابن خالويه هذا، لأن المخترع عند أهل الأدب أن يقال للقائم:

القـــرآن الكـــريم أعجوبة في لغته وأساليبه

* وعن الأصمعي ، أن الرشيد سأله عن شعر لابن حزام العُكَلِيِّ؟ ففسّره،

فقال:

" يَا أَصْمَعِي! إِنَّ الْغَرِيبَ - عِنْدَكَ - لَغَيْرُ غَرِيبٍ".

فقال: " يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَلَا أَكُونُ كَذَلِكَ؛ وَقَدْ حَفِظْتُ لِلْحَجَرِ¹³⁶ سَبْعِينَ اسْمًا؟ " . -وهذا كما قاله الأصمعي. ولكافي الكفاة -أدام الله أيامه وأبقى للمسلمين فضله - فِي ذَلِكَ، كتاب مجرد. فأين لسائر الأمم ما للعرب!!

اقعد، وللنائم أو الساجد: اجلس، وعلله بعضهم بأن القعود هو الانتقال من العلو إلى السفلى، ولهذا قيل لمن أصيب برجله مقعد، والجلوس هو الانتقال من السفلى إلى العلو، ولهذا قيل لنجد: جلسا لارتفاعها، وقيل لمن أتاها: جالس، وقد جلس. ومنه قول مروان بن الحكم لما كان والياً بالمدينة يخاطب الفرزدق: قل للفرزدق والسفاهة كاسمها... إن كنت تارك ما أمرتك فاجلس. أي: اقصد الجلوس. وهي نجد. وهذا البيت من جملة أبيات. ولها قصة طويلة. مات بحلب سنة سبعين وثلاثمئة. الأعلام للزركلي (2 / 231). بغية الطلب في تاريخ حلب - (1 / 191) وفيات الأعيان - (2 / 178) غاية النهاية في طبقات القراء - (1 / 104) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة - (ج 1 / ص 18) وفيات الأعيان 1: 157 وبغية الوعاة 231 والمكتبة الأزهرية 1: 112 وغاية النهاية 1: 237 وأدب اللغة 2: 301 ولسان الميزان 2: 267 ودائرة المعارف الإسلامية 1: 148 وإبناه الرواة 1: 324 وهو فيه (الحسين بن محمد).

¹³⁶ منها: القهب. الوقل. الصبارة. الأرم. والظرر والظررة: الحجر أو المدور المحدد منه. الأثلب والإثلب: الحجارة أو فتاها. والأوكح. الصلداح: الحجر العريض. والصفاح: حجارة عراض رقاق اليرمع: حجارة رخوة إذا افتتت انفتتت المهو: حجر أبيض يسمى بصاق القمر.....معجم أسماء الأشياء { اللطائف في اللغة } (ص: 77)

عبد القادر منصور

ومن ذا يمكنه أن يُعبّر عن قولهم: (ذات الزُّمَيْنِ¹³⁷ . وكثرة ذات اليد. ويد
الدهر. وتجاوزت النجوم¹³⁸ . ومجّت الشمس ريقها¹³⁹ .
ودراً الفيء¹⁴⁰ . ومفاصل القول .
وأتى بالأمر من فصّه¹⁴¹ .

¹³⁷ لَقِيْتُهُ ذَاتَ الزُّمَيْنِ: هو تصغير الزمن. أي: لقيته مدة صاحبة. أو لقيته ذات الزُّمَيْنِ قبل ذلك. وأزمن الشيء: مضى عليه الزمان فهو زمين. وأزمن الله فلاناً فهو زمن وزمين وهم زمنة وزمني وقد زمن زمناً وزماناً. وتقول: معي نكايات الزمن وشكايات. ومن المجاز: أزمن عني عطاؤك: أبطأ عليّ. قال الأصمعي: فإنّ لقيته بين الأعوام قلت: لقيته ذات العويم. وإنّ لقيته في الزمان قلت: لقيته ذات الزمن. أو في الزمان. قال أبو زيد: فإنّ لقيته بعد شهر أو نحوه قلت: لقيته عن عفر. قال: فإنّ لقيته بعد الجول أو نحوه قلت: لقيته عن هجر. قال ابن السكيت: يقال: لقيته أول ذات يدين. أي لقيته أول شيء. المستقصى في أمثال العرب (286/2) المزهري في علوم اللغة وأنواعها (410/1) أساس البلاغة للزمخشري (397/1) لسان العرب (240/2)

¹³⁸ ومن المجاز: تجاوزت النجوم: إذا صبغت للغروب. قال ذو الرمة: تجاوزت في الغور النجوم الطوامس. وخرجوا في الظهيرة الخوصاء. وضربتهم الريح الخوصاء. وهي الشديدة الحر، لا تنظر فيها إلا متجاوزاً. قالوا: إذا طلعت الجوزاء، خرجت الريح الخوصاء. وهضبة خوصاء: مرتفعة. ويثر خوصاء: بعيدة القعر لأن الناظر يتجاوز لها. أساس البلاغة (125/1). لسان العرب (240/2)

¹³⁹ مَجَّ الرجل الشراب من فيه: إذا رمى به. والمُجَاخَةُ والمُجَاغُ: الريق الذي تَمُجُّهُ من فيك. يقال: المَطْرُ مُجَاغُ المُنِّ، والعَسَلُ مُجَاغُ النَّخْلِ. الصحاح في اللغة (159/2) "من ضحك ضحكة، مج من العقل مجة". الإعجاز والإيجاز للثعالبي (ص: 3). وهذا كلام تمجّه الأسماع. وقولٌ ممجوج. ومجّت الشمس ريقها. قال النابغة:

(يثرن الحصى حتى يباشرن برده إذا الشمس مجّت ريقها بالكلاكل).

والنبات يمّج الندى. بكُلِّ مَقِيلٍ مَجَّتِ الشَّمْسُ رِيْقَهَا عَلَيْهِ وَكَشَّحَ الظِّلَّ فِيهِ هَضِيمٌ. قال الليث: الكلاكل: هي الجماعات كالكرaker. تهذيب اللغة للأزهري (306/3) أساس البلاغة للزمخشري (357/2) دواوين الشعر العربي على مر العصور (31/374)

¹⁴⁰ يُقَالُ: فَاءٌ يَفِيءُ فَيْئاً، وَالْفَيْئَةُ: الرَّجْوُ، وَالْفَيْئَةُ: الْمَرَّةُ الْوَاحِدَةُ وَالْفِيءُ: بَعْدَ الزَّوَالِ. وَالْجَمِيعُ أَفْيَاءٌ وَفِيءٌ. وَالْفِيءُ: مَا يَنْسَخُ الشَّمْسُ. وَهُوَ مِنَ الزَّوَالِ إِلَى الْغُرُبِ. الدُّرَّةُ: الدَّفْعُ. وَفِي الْحَدِيثِ: "ادْرءوا الحُدودَ مَا اسْتَطَعْتُمْ". المحيط في اللغة (481/2) الصحاح في اللغة (200/1) العباب الزاخر (15/1) المخصص لابن سيده (467/3) إصلاح المنطق للسكيت (ص: 91) التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي (490)

¹⁴¹ يَأْتِيكَ بِالْأَمْرِ مِنْ فَصِّهِ: معناه يَأْتِيكَ بِالْأَمْرِ مِنْ مَفْصَلِهِ. أَخَذَ مِنْ فَصُوصِ الْعِظَامِ. وَهِيَ: مَفَاصِلُهَا. وَاحِدُهَا فَصٌّ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ:

(قَرِبَ أَمْرِي ۖ تَزْدَرِيهِ الْعِيُونُ يَأْتِيكَ بِالْأَمْرِ مِنْ فَصِّهِ)

فَصُّ الْأَمْرِ: أَهْلُهُ. وَفَصُّ الْعَيْنِ: حَدَقْتُهَا. وَأَنْشُدُ: (بِمُقْلَةٍ تَوْقِدُ فَصّاً أَرْزَقَا). وَالْفِصْفِصَةُ: الْفِسْفِيسَةُ. وَهُوَ الْقَتُّ الرَّطْبُ. وَالْفِصْفُ: فَصُّ الْخَاتَمِ. وَالْفِصْفُ: الْبَسَنُ مِنْ أَسْنَانِ الثُّومِ. العين للخليل (31/2) الزاهر (196/1)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

وهو رَحْبُ الْعَطْنِ¹⁴². وغمُرُ الرِّدَاءِ¹⁴³.

ويخلق¹⁴⁴. ويفري¹⁴⁵.

وهو ضيق المَجَمِّ¹⁴⁶.

¹⁴² ورجل رحب العطن: أي: رحب الذراع، كثير المال، واسع الرجل. رفيع العماد طويل النجا... د ضخم الدسيعة رحب العطن (المحكم والمحيط الأعظم (1/195) الحماسة المغربية (ص: 9) وفي اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (ص: 750). عن ابن عمَرَ (ر) أنَّ النَّبِيَّ (ج) قَالَ: أُرِيتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَنْزَعُ بِدَلْوٍ بَكْرَةَ عَلَى قَلْبِي، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ، فَتَزَعُ دَنُوبًا، أَوْ ذُنُوبَيْنِ، تَزَعًا ضَعِيفًا، وَاللَّهُ يُغْفِرُهُ، ثُمَّ جَاءَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَاسْتَحَالَتْ غَرْبًا، فَلَمْ أَرِ عَيْقَرِيًّا يَفْرِي قَرِيَّهُ، حَتَّى رَوَى النَّاسُ، وَصَرَّبُوا بِعَطْنٍ - وفي رواية: "حتى تولَّى، والحوض يتفجَّر". أخرجه أحمد 368/2.

أنزع: استسقى. أرفع الماء من بئر. دلو بكرة: دلو على بكرة. قلب: بئر. الذنوب: وعاء من جلد لتقل الماء. الغرب: وعاء كبير لرفع الماء ونقله. أي: صارت وتحولت عن حالها الأول من الصغر. قال الأصمعي: سألت أبا عمرو بن العلاء عن العبقري؟ فقال: يقال: هذا عبقري قومه. كقولهم: سيد قومه وكبيرهم وقومهم. وأصله: إنه نسب إلى عبقر، أرض يسكنها الجن، فصارت مثلا لكل منسوب إلى شيء رفع. ويقال: بل هي أرض يعمل فيها الوشي والبرود.

وينسب إليها الوشي العبقري، قال الله تعالى: {مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرَ وَعَيْقَرِي حِسَانٍ}. قال ابن دريد: فإذا عجبوا من شدة شيء ومصابه، واستحسنوه نسبهوه إلى عبقر. يفري قريه أو فزيه: يعمل بجهد ونشاط وسرعة مثله.

(حتى ضرب الناس بعطن): رويت إبلهم حتى بركت، وأقامت في أماكنها. فالعطن: ما يعد للشرب حول البئر من مبارك الإبل. أي ضرب العطن والرطوبة الأرض، لكثرة ما نزع من القلب من ماء. حاشية السندي (4/102) المفهم (20/11) إكمال المعلم (200/7)

¹⁴³ غمر الرداء: إذا كان واسع المعروف سخياً. قال كثير يمدح عبد العزيز بن مروان:

غَمُرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا ... غَلِقَتْ لِحْضَكَيْتِهِ رِقَابُ الْمَالِ

استعار الرِّدَاءَ للمعروف، لأنه يصون ويستر عرض صاحبه، كستر الرداء ما يلقى عليه، وأضاف إليه الغمر، وهو القرينة على عدم إرادة معنى الثوب، لأن الغمر من صفات المال، لا من صفات الثوب. وهذه الاستعارة: لا تظفر باقتطاف ثمارها إلا دؤو الفطر السليمة والخبرة التامة. الخلاصة في علوم البلاغة (50) إصلاح المنطق للسكيت (24)

¹⁴⁴ وخلق الثوب يخلق خلقه، أي: يلبس، وأخلق إخلاقاً. ويقال للسائل: أخلقته وجهك. العين للفراهيدي (2/114) الخلق: التقدير. يقال: خلقت الأديم، إذا قدرته قبل القطع. ومنه قول زهير:

(ولأنت تفري ما خلقت ونع ... ض القوم يخلق ثم لا يفري).

وقال الحجاج: ما خلقت إلا فريت، ولا وعدت إلا وفيت.

والخلقة: الطبيعة، والخلقة: الخلق. والجمع الخلائق. والخلقة بالكسر: الفطرة. ورجل خليق ومختلق، أي تام الخلق معتدل. ... الصحاح في اللغة (1/184)

¹⁴⁵ فريت الشيء أفريه: قطعته لأصلحه. والمزادة: خلقها وصنعها. والأرض: سرتها وقطعتها. و فلان كذبا: إذا خلقه. والاسم الفرية. ويفري الفري: إذا كان يأتي بالعجب في عمله. وأفريت الأوداج: قطعها. الصحاح في اللغة (2/43)

¹⁴⁶ المَجَمِّ: مُسْتَقَرُّ الْمَاءِ. وَ: الصَّدْرُ. لِأَنَّهُ مُجْتَمِعٌ لِمَا وَعَاهُ مِنْ عِلْمٍ وَغَيْرِهِ. قَالَ تَمِيمٌ بْنُ مُقْبِلٍ:

عبد القادر منصور

قلِقِ الوَضِيْنَ¹⁴⁷. رابط الجأش¹⁴⁸.

وهو أَلْوَى بَعِيدِ المُسْتَمَرِّ¹⁴⁹.

و" شَرَابٌ بَأْنَقُعُ¹⁵⁰."

وهو جَدَيْلُهَا المَحْكُوكُ¹⁵¹. وَعُدَيْقُهَا المُرْجَبُ¹⁵².

وَمَا اشبه هَذَا من بارع كلامهم، ومن الإيماء اللطيف، والإشارة الدالة.
وَمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ مِنَ الخُطَابِ العَالِي، أَكْثَرُ وَأَكْثَر. قَالَ اللَّهُ جَلَّ
وَعَزَّ: {وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 179]

(رَحِبُ المَجْمِ إِذَا مَا الأَمْرُ بَيَّنَّهُ... كَالسَّيْفِ لَيْسَ بِهِ فَلَ وَلَا طَبِيعٌ) وفلانٌ واسع المَجْمِ: إِذَا كَانَ وَاسِعَ الصَّدْرِ رَحِبَ الدَّرَاعِ. وَيُقَالُ:
إِنَّهُ لَصَبِيحُ المَجْمِ: إِذَا كَانَ صَبِيحَ الصَّدْرِ بالأَمْرِ. وَفِي التَّكْمِلَةِ لِلصَّاعِقَانِي: أَنشَدَ ابْنُ الأَعْرَابِيِّ:
(رَبُّ ابْنِ عَمِّ لَيْسَ بِابْنِ عَمِّ * * * بَادِي الضَّعِينِ صَبِيحُ المَجْمِ) المَجْمَةُ: مَا يَجْلِبُ الرَّاحَةَ. وَفِي حَدِيثِ التَّبَيُّنِيَّةِ: "فَإِنَّهَا مَجْمَةٌ".
أَي: مَطْلَةٌ الأَسْتِرَاحَةِ. [التَّبَيُّنِيَّةُ: جِسَاءٌ يُتَّخَذُ مِنْ نُخَالَةٍ وَلَبْنٍ وَعَسَلٍ]. بَحُوثٌ وَدِرَاسَاتٌ فِي اللِهْجَاتِ العَرَبِيَّةِ (1/34) (1/34)
(1/34).

¹⁴⁷ الوَضِيْنَ للهِودَجِ بِمَنْزِلَةِ البِطَانِ لِلقَتَبِ. وَالتَّصْدِيرِ لِلرَّجْلِ، وَالحِزَامِ لِلسَّرَجِ. وَهَمَا كَالنَّسِجِ إِلا أَنَّهُمَا مِنَ السُّيُورِ إِذَا نُسِجَ نِسَاجَةٌ
بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ مَضَاعِفًا. وَالجَمْعُ وَضُنٌّ. قَالَ المُنْتَقِبُ:

(تَقُولُ إِذَا دَرَأْتُ لَهَا وَضِييَ ... أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِييَ)

وَالوَضُنُّ: نَسِجُ السَّرِيرِ وَشِبْهُهُ بِالجَوْهَرِ وَالثِّيَابِ، فَهُوَ مَوْضُونٌ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: "عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ" أَي مَنُوسِجَةٍ بِالدَّرَرِ بَعْضُهَا
فِي بَعْضٍ مَضَاعِفٍ. الصَّحَاحُ فِي اللُّغَةِ (284/2) العَيْنُ لِلخَلِيلِ بْنِ أَحْمَدَ (226/1) (26/2)

¹⁴⁸ الجَأَشُ: جَأَشَ القَلْبُ. وَهُوَ رَوَاعُهُ إِذَا اضْطَرَبَ عِنْدَ الفِرْعِ. يُقَالُ: فَلَانَ رَابِطَ الجَأَشِ، أَي يَرِيطُ نَفْسَهُ عَنِ الفِرَارِ، لِشِجَاعَتِهِ.
وَرِيطَ الجَأَشُ: شَدِيدَ القَلْبِ، كَأَنَّهُ يَرِيطُ نَفْسَهُ عَنِ الفِرَارِ. وَالجُؤُشُوشُ: الصَّدْرُ. صَحَاحُ العَرَبِيَّةِ لِلجَوْهَرِيِّ (142/5) (142/5)
¹⁴⁹ وَيَقُولُونَ: هُوَ أَلْوَى بَعِيدِ المُسْتَمَرِّ: لِلشَّرْسِ الشَّدِيدِ. قَالَهُ النُّعْمَانُ بْنُ المَنْذَرِ لِخَالِدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ السَّعْدِيِّ. وَمِنَ الرِّجْزِ: (وَجَدْتِي
أَلْوَى بَعِيدِ المُسْتَمَرِّ* أَحْمَلُ مَا حَمَلْتَ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ). التَّذَكُّرَةُ الحَمْدُونِيَّةُ (318/2)

¹⁵⁰ أَي: مَعَاوِدٌ لِلأُمُورِ يَأْتِيهَا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى. إِذَا كَانَ مَجْرَبًا بِالأُمُورِ مَعُودًا لِمِرَاسِهَا. وَيَقُولُ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: وَاللَّهِ لَأُنْقَعَنَّ لَكَ مِنَ الشَّرِّ.
أَي: لَأُدِيمَنَّ لَكَ. وَمِنَهُ السَّمُّ النَاقِعُ، مِنْ قَوْلِهِمْ: لَأُنْقَعَنَّ لَكَ شَرًّا. جَمَهْرَةُ اللُّغَةِ لِابْنِ دُرَيْدٍ (26/3)

¹⁵¹ الجَدْلُ: وَاحِدُ الأَجْدَالِ، وَهِيَ أَصُولُ الحَطَبِ العِظَامُ، وَمِنَهُ قَوْلُ الحُبَابِ بْنِ المَنْذَرِ، أَنَا جَدَيْلُهَا المَحْكُوكُ. وَالجَاذِلُ: المُنْتَصِبُ مَكَانَهُ
لَا يَبْرَحُ، شَيْءٌ بِالجَدْلِ الَّذِي يُنْصَبُ فِي المِعَاطِنِ لِتَحْتِكَ بِهِ الإِبِلُ الجَزْبِي. وَيُقَالُ: فَلَانَ جَدْلٌ مَالٍ، إِذَا كَانَ رَفِيقًا بِسِيَاسَتِهِ. وَالجَدْلُ
المَحْكُوكُ: الَّذِي يُنْصَبُ فِي العَطَنِ لِتَحْتِكَ بِهِ الإِبِلُ الجَزْبِي. وَمِنَهُ قَوْلُ الحُبَابِ بْنِ المَنْذَرِ الأَنْصَارِيِّ يَوْمَ سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ: أَنَا
جَدَيْلُهَا المَحْكُوكُ، وَعُدَيْقُهَا المُرْجَبُ: أَرَادَ أَنَّهُ يُشْتَفَى بِرَأْيِهِ وَتَدْبِيرِهِ. الصَّحَاحُ فِي اللُّغَةِ (85/1) (141/1)

¹⁵² وَالتَّرْجِيبُ: التَّعْظِيمُ. وَإِنْ فَلَانَا لِمَرْجَبِ العَدْقِ بِالفَتْحِ: النَخْلَةُ بِحَمَلِهَا، وَمِنَهُ قَوْلُ الحُبَابِ بْنِ المَنْذَرِ: "أَنَا عُدَيْقُهَا المَرْجَبُ".
الصَّحَاحُ تَاجُ اللُّغَةِ وَصَحَاحُ العَرَبِيَّةِ لِلجَوْهَرِيِّ (339/1) (216/6)

القـــرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

و{يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ}[المنافقون: 4].

و{وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا}[الفتح: 21].

و{إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}[النجم: 28].

و{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ}[يونس: 23].

و{وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ}[فاطر: 43]. وهو أكثر من أن تأتي عليه.

وللعرب -بعد ذلك- كليم، تلوح في أثناء كلامهم، كالمصاييح في الدُّجى، كقولهم

للجموع للخير:

(قَتُّوم¹⁵³).

و(هذا أمر قاتم الأعماق¹⁵⁴) أسود النواحي.

¹⁵³ ورجل قثوم : جماع لعياله. وقثم له من العطاء قثما: أكثر. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة (1/ 257)

¹⁵⁴ القَتَامُ: وزان كلام الغبار الأسود. و(الأَقْتُمُ) شيء يعلوه سواد غير شديد و مكان(قَاتِمُ الأعماق) بعيد النواحي مع سوادها. يجوز حذف(رُبِّ) وبقاء عملها، بشرط أن تكون مسبوقه بالواو , أو الفاء , أو بل . وحذفها بعد الواو كثير , وبعد الفاء , وبل قليل . فمثال حذفها بعد الواو , قول الشاعر : وقَاتِمِ الأعْمَاقِ خَاوِيِ المَخْتَرَفُنْ

والتقدير : وربِّ قَاتِمِ الأعْمَاقِ . أي: وربِّ مكان قاتم الأعماق. أي: مظلم النواحي من القتام. وهو الغبار. والأعماق: ما بعد من أطراف المفازة مستعار من عمق البئر، والخواوي: الخالي، والمخترق بفتح الراء: الطريق الواسع. لأن المار يخترقه. ومشتبه الأعلام: أي: مختلط العلامات. حاشية الخضري على ابن عقيل(1/ 52) المصباح المنير (2/ 490)

و(اقتحف الشراب كله¹⁵⁵). و(في هذا الأمر مصاعبٌ وقحَم)، و(امرأة حيية قديعة¹⁵⁶). و(تقادَعوا تقادَعَ الفراش في النار). و(لَهُ قَدَمٌ صِدْقٌ¹⁵⁷). و(ذا أمر أنت أردته ودبرته). و(تقادَعْتُ بنا النَّوى). و(اشتَفَّ الشراب¹⁵⁸). و(لك قُرعة هَذَا الأمر): خياره. و(مَا دخلت لفلان قريعة بيت¹⁵⁹). و(هو يَهْر القرينة إِذَا جاذبته). و(هم عَلَى قَرُو واحد) أي: طريقة. و(هؤلاء قَرَابِينُ المملك)، و(هو قشع) إِذَا لَمْ يثبت عَلَى أمر. و(قشبه بقبيح): لطخه. و(صبي قَصِيع): لا يكاد يشب. و(أقلت مَقاصِرُ الظلام). و(قَطَعَ الفرسُ الخيلَ تقطيعاً) إِذَا خَلَّفَهَا. و(ليل أَقْعَس: لا يكاد يبرح. و(هو منزل قفر). وهذه كلمات من قرحة واحدة، فكيف إِذَا جال الطرف في سائر الحروف فجأله؟. ولو تقصينا ذَلِكَ لجاوزنا الغرض، ولما حوته أَجلاَد¹⁶⁰، وأجلاَد¹⁶¹.

¹⁵⁵ اَفْتَحْتُ الشَّرَابَ: إِذَا شَرِبْتَ كُلَّ مَا فِي الْإِنَاءِ . الاشتقاق لابن دريد (ص: 16). ويقال: اقتحف ما في الإناء: إِذَا شَرِبَهُ أَجْمَعُ . ولما بلغ امرأ القيس قتل أبيه وهو يشرب قال: "اليومَ خمر وغدأُ أمر، اليومَ قحاف، وغدأُ نقاف". جمهرة اللغة لابن دريد (6/141).

وبنو فُحَافَةَ: بَطْنٌ مِنْ حَتْمِمْ . وقال الليث: رجل نَقَافٌ؟ بالفتح والتشديد - صاحب تدير للأمر ونظر في الأشياء، ويقال: نَقَافٌ؟ بالكسر. وقال اللبثُ: المَنَاقِفَةُ والبِقَافُ: هي المَضَارِبَةُ بالسُّيُوفِ عَلَى الرُّؤُوسِ. ثم يَكُونُ النُّقُفُ والبِقَافُ: أي: القَتْلُ والقِتَالُ. أي: تَهْيِجُ الفِتْنِ والحُرُوبِ بَعْدَهُم العِيَاب. الزاخر للصاغاني (27/2).

¹⁵⁶ وامرأة قَدِيعَةٌ: قَلِيلَةُ الكَلَامِ حَيِيَّةٌ. الصحاح في اللغة (65/2) القَدِيعُ: كَفُّكَ انساناً عن السَّيِّئِ بِيَدِكَ أَوْ بِلِسَانِكَ أَوْ بِرَأْيِكَ فَيَنْقِدِعُ لِمَكَانِكَ، قال: فَيَأْمَأُ تَقْدَعُ الدِّبَانُ عَثْمًا ... بِأَذْنَابِ كَأَخِيخَةِ النَّسُورِ. وامرأة قَدِيعَةٌ: قَلِيلَةُ الكَلَامِ كَثِيرَةُ الحَيَاءِ. ونسوة قَدِيعَاتٌ. والبِقَادِيعُ: البِقَافُ فِي البَيْتِ كَتَهَافُتِ الفِرَاشِ فِي النَّارِ. وَتَقَادَعُ القَوْمُ: إِذَا مَاتَ بَعْضُهُمْ فِي إِثْرِ بَعْضِي. العين للخليل بن أحمد(1/27).

¹⁵⁷ قال ذو الرمة: لكم قدمٌ لا ينكر الناس أنها مع الحسب العادي طمّت على الفخر. أساس البلاغة (228/2)

¹⁵⁸ ويقال: اشتَفَّ ما في الإناء: أي: شَرِبَهُ كُلَّهُ حَتَّى السُّفَافَةَ.

¹⁵⁹ قال أبو عبيدة: يقال ما دخلت لفلان قريعة بيت قط. أي: سقف بيت. المنطق للسكيت (ص: 214) ويقال قريعة البيت: خير موضع فيه، إن كان بردٌ فخيرٌ كِنَه، وإن كان حرٌّ فخيرٌ ظِلَه. والقريعة مثل القُرْعَةِ، وهي خيارُ المال. العباب الزاخر للصاغاني (448/1) الصحاح في اللغة (72/2)

¹⁶⁰ والجَلْدُ: ما صلب من الأرض واستوى متنه. والجميع أجلاَدٌ. العين للخليل بن أحمد (471/1)

¹⁶¹ الصحاحي في فقه اللغة (6:1) (5:1)

القــرآن الكــريم أعــجوبة في لغته وأساليبه

الترادف في اللغة العربية :

ومن القصص والآثار التي تؤكد وجود الترادف في اللغة العربية، ما روى:
أن رجلاً كأبي هريرة لا يعرف كلمة السكين، لأنه من قبيلة (أزد) ودوس بطن من الأزد. فالسكين لغة في المدينة.

والمدينة: لغة في السكين عند دوس. عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ع): "بينما امرأتان نائمتان، معهما ولدان لهما، عدا الذئب عليهما، فأخذ ولد أحدهما، فاخصمها إلى داود في الباقي، فقضى للكبرى منهما، فخرجنا فلقمهما سليمان بن داود، فقال: "ما قضى به الملك بينكما". قالت الصغرى: "قضى به للكبرى". فقال سليمان: "هاتوا السكين لنشقه بينكما".
قالت الصغرى: "هو للكبرى دعه لها".

فقال سليمان: هو لك. خذيه" يعني: الصغرى حين رأى رحمتها عليه. قال أبو هريرة: "وما سمعت بالسكين قط، إلا يومئذ، من رسول الله (ع). ما كنا نسماها إلا المدينة¹⁶²".

فقد تكون قبيلة استعملت كلمة لم تستعملها الأخرى، أو استعملت غيرها، خصوصاً وأن بعض البيئات الطبيعية والاجتماعية لقبيلة قد تخالف ما للقبيلة الأخرى، فقبيلة على الساحل وأخرى في جبل، وثالثة في بادية، وقد تأخذ قبيلة اسماً من الأعاجم لشيء لم يعرف اسمه عندها فتعربه، فيكون اسماً له، وقد تأخذ قبيلة اسماً أو أسماء توجد في لسانها من لسان قبيلة أو ألسنة قبائل أخرى. فلما جمع علماء اللغة ألفاظ العربية ودونوها، ولم يفتنوا إلى أصلها، ولا إلى القبائل التي استعملتها، ولا إلى تأريخها، لعدم وجود هذا النحو من البحث عندهم، في ذلك الوقت، فدونت على أنها مترادفات، وهم في ذلك على صواب،

¹⁶² أخرجه عبد الرزاق (362/7)، رقم (13483).

ولكنهم كانوا على خطأ، من حيث انهم لم يدركوا أنها كانت لغات قبائل، وإن جمعهم للألفاظ، وإهمالهم الإشارة إلى أسماء القبائل المتكلمة بها، جعلها مترادفات بالمعنى الذي ذهبوا هم إليه.

وبذلك اتسعت مادة مفردات المعجم العربي اتساعاً كبيراً، وهو -في حقيقته- حاصل جمع لهجات، أخذ من اختلاف الألسنة، ومن مختلف اللهجات، فضم كله إلى معجم العربية، وظهر على أنه مفردات هذه العربية، لعدم إفصاح علماء اللغة عن أصل كل مترادف، وعن اللسان الذي نطق به في الغالب، فعي الأمر علينا. وصرنا نعتبر هذه الألفاظ التي تقصد مسمى واحداً من المترادفات¹⁶³

اختلاف لغات العرب وأساليبها

واختلاف لغات العرب من وجوه:

1:- الاختلاف في الحركات. كقولنا: "نَسْتَعِين" و "نِسْتَعِين" بفتح النون وكسرها. قال الفراء: هي مفتوحة في لغة قريش، وأسد وغيرهم يقولونها بكسر النون.

2:- الاختلاف في الحركة والسكون. مثل قولهم: "معكم" و "معكم" أنشد الفراء: وَمَنْ يَتَّقِ فَإِنَّ اللَّهَ مَعَهُ... ورزق الله مُؤْتَابٌ وِغَادٍ

3:- وهو الاختلاف في إبدال الحروف. نحو: "أولئك" و "أولالك". أنشد

الفراء:

أَلَا لِكَ قَوْمِي لَمْ يَكُونُوا أُشَابَةً... وَهَلْ يَعِظُ الضَّلِيلَ إِلَّا الْأَلْكَ

ومنها قولهم: "أَنْ زِيداً" و "عَنْ زِيداً".

ومن ذَلِكَ: الاختلاف في الهمز والتلحين نحو "مستهزؤون" و "مستهزؤون".

¹⁶³ المفصل في تاريخ العرب (15/391)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

- 4:- الاختلاف في التقديم والتأخير. نحو " صاعقة " و " صاقعة " .
- 5:- الاختلاف في الحذف والإثبات. نحو " استحييت " و " استحييت " و " وصددت " و " أصددت " .
- 6:- الاختلاف في الحرف الصحيح ببدل حرقاً معتلاً. نحو " أما زيد " و " أيما زيد " .
- 7:- الاختلاف في الإمالة والتفخيم. في مثل " قضى " و " رمى " فبعضهم يفخم وبعضهم يميل.
- 8:- الاختلاف في الحرف الساكن يستقبله مثله. فمنهم من يكسر الأول ومنهم من يضم، فيقولون: " اشترؤ الضلالة " و " اشترؤ الضلالة " .
- 9:- الاختلاف في التذكير والتأنيث. فإن من العرب من يقول " هذِهِ البقر " . ومنهم من يقول " هَذَا البقر " و " هَذَا النخيل " و " هَذَا النخيل " .
- 10:- الاختلاف في الإدغام. نحو " مهتدون " و " مُهْدُون " .
- 11:- الاختلاف في الإعراب. نحو: " مَا زِيدٌ قَائِماً " و " مَا زِيدٌ قَائِم " و " إِنَّ هَذِينَ " و " إِنَّ هَذَان " وهي بالألف لغة ل بني الحارث بن كعب. يقولون لكلّ ياء ساكنة انفتح ما قبلها ذَلِكَ. وينشدون قول (هوبر الحارثي):
- تَزَوَّدَ مِنَّا بَيْنَ أذْنَاهُ ضَرْبَةً ... دَعْتُهُ إِلَى هَابِي التَّرَابِ عَقِيمِ
والهابي: تُرَابُ الْقَبْرِ. أذناه: هي لغة كنانة وبني الحارث بن كعب وبني العنبر
وبني بكر بن وائل وزبيد وختعم وهمدان وعذرة. وأنكرها المبرد - أبو العباس
محمد بن يزيد - وهو محجوج بنقل الأئمة قال الشاعر: (تَزَوَّدَ مِنَّا بَيْنَ أذْنَاهُ
طَعْنَةً) فبين: مضاف. وأذناه: مضاف إليه مجرور بكسرة مقدره على الألف
للتعذر.... وخرج عليها قوله تعالى:(إن هذان لساحران) طه 63 وقوله "لا وتران في
ليلة".

وذهب بعض أهل العلم إلى أن الإعراب يقتضي أن يقال: "إن هذان". قال: وذلك أن "هَذَا" اسم منهوك. ومُنْهَكُهُ أنه عَلَى حرفين: أحدهما: حرف علة وهي الألف. وها: كلمة تنبيه ليست من الاسم في شيء. فلما نُثِّي احتيج إلى ألف التثنية، فلم يوصل إليها لسكون الألف الأصلية، واحتيج إلى حذف أحدهما، فقالوا: إن حَذَفْنَا الألفَ الأصليةَ بقي الاسم عَلَى حرف واحد، وإن أسقطنا أَلِفَ التثنية كَانَ في النون منها عوض ودلالة عَلَى معنى التثنية، فحذفوا أَلِفَ التثنية.

فلما كَانَتْ الألفُ الباقية هي أَلِفُ الاسم، واحتاجوا إلى إعراب التثنية - لَمْ يَغْيَرُوا الألفَ عن صورتها. لأن الإعراب واختلافه في التثنية والجمع، إنما يقع عَلَى الحرف الَّذِي هو علامة التثنية والجمع، فتركوها عَلَى حالها في النصب والخفض. قال: ومما يدلُّ عَلَى هَذَا المذهب قوله جَلَّ ثَنَاؤُهُ: "فَذَانِكَ بَرَهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ". لَمْ تَحْذَفِ النون - وَقَدْ أُضِيفَ - لأنه لو حذفت النون لذهب معنى التثنية أصلاً، لأنه لَمْ تَكُنْ للتثنية ها هنا علامة إلاَّ النون وحدها، فإذا حذفت أشبهت الواحد لذهاب علامة التثنية.

12:- الاختلاف في صورة الجمع نحو "أسرى" و"أسارى".

13:- الاختلاف في التحقيق والاختلاس. نحو "يأمرُكم" و"يأمرُكم" و"عُفِي لَهُ" و"عُفِي لَهُ".

14:- الاختلاف في الوقف عَلَى هاء التأنيث. مثل "هَذِهِ أُمَّهُ" و"هَذِهِ أُمَّتُ".

15:- الاختلاف في الزيادة. نحو "أَنْظُرُ" و"أَنْظُرُ". أنشد الفراء:

الله يعلم أَنَا فِي تَلَقُّتْنَا ... يوم الفراق إِلَى جيراننا صُورُ

وَأَنْنِي حَيْثُ مَا يَثْنِي الهوى بَصْرِي ... مِنْ حَيْثُ مَا سَلَكُوا أَدْنُو فَاَنْظُرُ

وكلَّ هَذِهِ اللغات مسماة منسوبة إلى أصحابها، لكن هَذَا موضع اختصار،

وهي وإن كَانَتْ لقوم دون قوم فإنها لما انتشرت تَعَاوَرَهَا كُلُّ.

16-: اختلاف التضاد. وذلك قول حمير للقائم: "ثب". أي: اقعد. روي أن عامر بن الطفيل قدم على رسول الله (ﷺ) فوثبته وسادة، يريد فرشه إياه، وأجلسه علمها. والوثاب: الفراش بلغة حمير. قال: وهم يسمون الملك إذا كان لا يغزو "موثبان". يريدون: أن يطيل الجلوس ولا يغزو. ويقولون للرجل "ثب" أي: اجلس. وروي: أن (زيد بن عبد الله بن دارم) وفد على بعض ملوك حمير، فألفاه في متصيد له على جبل مشرف، فسلم عليه، وانتسب له، فقال له الملك: "ثب". أي: اجلس. وظن الرجل أنه أمره بالوثوب من الجبل، فقال: "لتجدني -أيها الملك! مطواعاً". ثم وثب من الجبل فهلك. فقال: الملك: "ما شأنه؟" فخبّروه قصته، وغلطه في الكلمة، فقال: "أما أنه ليس عندنا عربيت! من دخل ظفار¹⁶⁴ حمّر". أي: فليحمّر. وفي لسان العرب (1/ 792): ورواه بعضهم: "ليس عندنا عربيتة كعربيتكم". قال ابن سيده: وهو الصواب عندي. لأن الملك لم يكن ليخرج نفسه من العرب، والفعل كالفعل، والوثاب: الفراش بلغتهم ويقال وثبته وثاباً: أي فرشت له فراشاً. وتقول وثبته توثيباً: أي أقعده على وسادة. وربما قالوا: وثبته وسادة. إذا طرحها له ليثب عليها.

وفي الخصائص لابن جني (2/ 28): "روينا عن الأصمعي: أن رجلاً من العرب دخل على ملك (ظفار) وهي مدينة لهم يجي منها الجزع الظفاري. فقال له الملك: "ثب"¹⁶⁵. فوثب الرجل فاندقت رجلاه، فضحك الملك، وقال: "ليست عندنا عربيت". من دخل ظفار حمّر". أي: تكلم بكلام حمير. قال الأصمعي "حمّر": تكلم بكلام حمير. وقوله: (عربيت) يريد العربية، فوقف على الهاء بالتاء، وكذلك لغتهم. ويقولون للملك إذا قعد ولم يغز: موثبان. وتقول: وثبه توثيباً. أي: أقعده

¹⁶⁴ الصحابي في فقه اللغة (ص: 7) وظفار المدينة التي كان بها، وإليها ينسب الجزع الظفاري. من دخل ظفار فليتعلم الحميرية.

¹⁶⁵ وثب بالحميرية: اجلس.

على وسادة، وربما قالوا: وثبه وسادة: إذا طرحها له، ليقعد عليها¹⁶⁶. وقولهم: "من دخل ظفار حمر". أي: تكلم بكلام حمير. فأخرج مخرج الخبر. وهو أمر. أي: فليحمر¹⁶⁷. وذهب كلامه مثلاً. ففي مجمع الأمثال للنيسابوري (2/306): (مَنْ دَخَلَ ظَفَارَ حَمْرٍ). يضرب للرجل يدخل في القوم فيأخذ بزيمهم. ظَفَارُ: قرية باليمن يكون فيها المغرة. وقيل: كل أرض ذات مَعْرَةَ ظَفَارٍ. والمَعْرَةُ: الطينُ الأحمرُ، وقد يحرك. والأَمْعَرُ: الأحمرُ الشعرِ والجلدِ، على لون المَعْرَةَ¹⁶⁸. وحَمْرٌ: تكلم بالحميرية. ويُقال: معناه صبغ ثوبه بالحمرة، لأن بها تعمل المغرة. وظفار: مبنى على الكسر. مثل قَطَامٍ وَحَدَامٍ¹⁶⁹.

أسلوب التحقيق والتخفيف في الهمز:

وأساليبها كثيرة، وهي من مضامين الأحرف السبعة -كتحقيق الهمز وتخفيفه، ومما يوضح هذه القضية، أن لغة القرآن قد نهجت أسلوبين متوازيين: 1- أسلوب التحقيق في الهمز. 2- أسلوب التخفيف. قال أبو زيد: أهل الحجاز وهذيل وأهل مكة وأهل المدينة لا ينبرون. وقف عليها (عيسى بن عمر¹⁷⁰)،

¹⁶⁶ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (2/83)

¹⁶⁷ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (3/476)

¹⁶⁸ الصحاح في اللغة (2/176)

¹⁶⁹ لسان العرب (4/517)

¹⁷⁰ (149 هـ = 766 م) عيسى بن عمر الثقفي بالولاء، النحوي البصري. أبو سليمان: من أئمة اللغة. معلم النحو، وهو شيخ الخليل، وسيبويه، وابن العلاء. وأول من هذب النحو ورتبه. وعلى طريقته مشى سيبويه، وأشباهه. وهو من أهل البصرة. ولم يكن ثقفياً، وإنما نزل في ثقيف، فنسب إليهم، وسلفه من موالي خالد بن الوليد المخزومي. وكان صاحب تقعر في كلامه، كثيراً من استعمال الغريب. عرض القرآن على عبد الله بن أبي اسحاق وعاصم الجعدي. وأثبت الحافظ أبو العلاء قراءته على الحسن. ولا شك أنه سمع منه. وروى عن ابن كثير وابن محيصن حروفاً. وله اختيار في القراءات على قياس العربية. روى القراءة عنه أحمد بن موسى اللؤلؤي... والخليل بن أحمد وشجاع البلخي. قال أبو عبيد القاسم بن سلام: كان من قراء البصرة. له نحو سبعين مصنفاً احترق أكثرها، منها "الجامع" و"الإكمال" في النحو، قال الأنباري: لم نرهما ولم نر أحداً رآهما. وفيات الأعيان 1: 393 وإرشاد الأريب 6: 100 وخزانة الأدب للبغدادي 1، 56 ونزهة الألباء 25 وصبح الأعشى 2: 232 وطبقات النحويين للزبيدي 35 - 41. الأعلام للزركلي (5/106)

القرآن الكريم أعجوبة في لغته وأساليبه

فقال: ما أخذ من قول تميم إلا بالنبر- وهم أصحاب النبر- وأهل الحجاز إذا اضطروا نبروا¹⁷¹". كما روي: أن الحسن البصري قال يوماً لبعض جلسائه: توضيت. فقيل له: أتلحن يا أبا سعيد؟. فقال: "إنها لغة هذيل، وفهم نشأت¹⁷²". وفي محاوراة لابن جني قال: "ترك الهمز لغة هذيل¹⁷³". وذلك أن النطق بالهمزة المسهلة- على اختلاف ألوانه -لا يحتاج إلى كبير عناء، وكذلك فهو يتناسب مع الطبيعة الحضرية، التي تمتاز بالرقّة والسهولة في كل شيء، كما أن البيئة الحضرية تقرب فيها المسافات، فلا حاجة إلى رفع الصوت، وإبرازه¹⁷⁴". فمال الحضريون إلى التسهيل، الذي يتفق مع طبيعتهم. وذلك، لما كانت الهمزة صعبة النطق، ثقلت على لسان المتلفظ بها، حتى إن الإمام الرضى (ت686) ه يقول: "اعلم. أن الهمزة لما كانت أدخل الحروف في الحلق، ولها نبرة كريمة، تجرى مجرى التهوُّع، ثقلت بذلك على لسان المتلفظ بها¹⁷⁵". ويورد ابن يعيش (ت643هـ) مضمون هذا الكلام مديلاً له بقوله: "فلذلك من الاستثقال ساغ فيه التخفيف-وهو لغة قريش وأكثر أهل الحجاز-وهو نوع استحسان لثقل الهمزة، والتحقيق لغة تميم وقيس¹⁷⁶".

وأما قول عيسى بن عمر:(وأهل الحجاز إذا اضطروا نبروا): فربما كان معناه: أنهم حين يضطرون إلى التحدث باللغة المشتركة، فإنهم يلتزمون سماتها، التي منها تحقيق الهمز، أو يكون الاضطرار-هنا-وقوع الهمزة في أول الكلام. وهي في

¹⁷¹ اللسان(المقدمة) 26/1 والنبر : معناه الهمز .

¹⁷² تاج العروس 134/1، و تاريخ الأدب العربي 246/1 للرافعي .

¹⁷³ المخصص 54/5 .

¹⁷⁴ الظواهر اللغوية في لغة الإمام الشافعي، د0 صلاح عيطة، 76، ط0 مطبعة الرضا، الأولى، 1410هـ/1989م0

¹⁷⁵ شرح الشافية 31/3، 32، و المقاييس(همز) 65/6

¹⁷⁶ شرح المفصل 1070/9 مكتبة المتنبى القاهرة. اللغوي في تهذيب اللغة للأزهري(6/10)

عبد القادر منصور

هذه الحالة لا بد من تحقيقها عند جميع العرب¹⁷⁷. "وأقوى ما اضطر الحجازيين إلى الهمز، نزول القرآن الكريم به، قال علي بن أبي طالب: "نزل القرآن بلغة قريش، وليسوا بأصحاب نبر، ولولا أن جبرائيل -عليه السلام- نزل بالهمزة، على النبي (ﷺ) ما همزنا"¹⁷⁸.

¹⁷⁷ خصائص لهجتي تميم وقريش، د0 المواقي، 62، ودراسات في فقه اللغة د0 صبحي الصالح، 78،0

¹⁷⁸ حياة اللغة العربية حفي بك ناصف، 13، العرب والعربية، السيد عبد الرحمن العيدروسي 135

Afrika'da İslamiyet -Dünü, Bugünü, Yarını-

(Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22-23 Nisan 2017 İstanbul)

Adnan ADIGÜZEL

İSAV (İslamî İlimler Araştırma Vakfı), İstanbul Medeniyet Üniversitesi ve **Afrika Araştırmacıları Derneği (AFAM)**' tarafından Afrika'da İslamiyet –Dünü, Bugünü, Yarını- başlıklı Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı İstanbul'da düzenlendi. Bu toplantının katılımcılarının büyük bir çoğunluğunu Afrikalı dostlarımız oluşturmuştur. İki gün boyunca, açılış oturumu ve arkasından dokuz oturum olarak gerçekleşen toplantıda gerçekten de Afrika'daki İslamiyet'in dünü ve bugünü çok yönlü bir biçimde tartışıldı, kıtanın geleceği hakkında düşünce ve önerilere yer verildi. Bu toplantının ortaya çıkmasında emeği geçenlere hemen her katılımcı teker teker en samimi ifadelerle teşekkürlerini bildirdiler. Biz de bu anlamda bir dinleyici olarak teşekkürlerimizi ifade etmeliyiz.

Gerek vakfın (İSAV), gerekse üniversitenin (İMÜ) bu toplantıya destek vermeleri elbette çok önemlidir ve her türlü takdiri hak etmektedir. Tabii ki bu çalışmaların yürütülmesi ve başarıyla sonuçlandırılması çok özel çabalar gerektirmektedir. Bu çabaları üstlenmek ve aynı zamanda bu çalışmadaki işleri üstlenecek doğru kişileri bulmak ve onları iyi bir şekilde organize etmek de takdire şayan önemli bir iştir. Bu anlamda en büyük çabanın Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Dr. Ahmet Kavas hocamızdan geldiğine inanıyor ve kendisine teşekkür edilmesinin bir borç olduğunu ifade ediyoruz. Yine Ahmet Kavas hocamızla birlikte düzenleme kurulunda yer alan, Prof. Dr. Âdem Apak, İSAV'dan Ahmet Yıldız, Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tandoğan, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz ve Yrd. Doç. Dr. Abdullah Erdem Taş'a da emek ve çabalarından dolayı ayrı ayrı teşekkür etmeliyiz.

Bu toplantıda Afrika ile ilgili birçok konu ele alınmış, çeşitli konularla ilgili bildirimler sunulmuştur. Bunları genel anlamda özet olarak ifade etmek gerekirse; öncelikle tarihi süreç içerisinde Afrika kıtasının

* Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi.

farklı bölgelerinde İslamlaşmanın başlaması, İslamiyet'in bölgede yayılması ve İslam'ın yayılmasıyla beraber bu kıtada kurulan İslam devletlerinin hangileri olduğu gibi konuları ele alan bildirilere yer verilmiştir. Yine, tarihi bağlamda Müslüman Afrika devletleri ve halklarıyla Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerle, Afrikalı Müslümanlarının günümüzdeki durumlarının bölge bölge ele alınmaları ve geleceğe dair beklentileri gibi konularda bildiriler sunulmuştur.

Toplantı, Sayın Prof. Dr. Ahmet Kavas'ın açılış konuşması ardından açılış oturumuyla başlatılmıştır. Açılış oturumu, Prof. Dr. Salih Tuğ hocamızın başkanlığında, İSAV Mütevelli Heyet Başkanı Prof. Dr. Ali Özek, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. M. İhsan Karaman ve Diyanet İşleri Başkanı (Prof. Dr.) Mehmet Görmez'e vekâleten Doç. Dr. Enver Arpa'nın konuşmaları ve Harvard Üniversitesinden sayın Prof. Dr. Ousmane Kane'nin açılış konferansı ile gerçekleştirilmiştir. Ardından iki gün boyunca devam edecek olan dokuz oturumluk toplantılara geçilmiştir. Her oturumda, oturum başkanı ve dört konuşmacı olmak üzere beş değerli hocamız yer almışlardır. Bu hocalarımız, oturum başkanları da dâhil olmak üzere büyük bir çoğunluğu (%80) toplantının konusu olan Afrika'nın çeşitli bölgelerinden gelen araştırmacılarıdır. Bu toplantılara Afrika'nın Kuzeyi, Güneyi, Doğusu, Batısı, Sahra ve Sahraaltı gibi çeşitli yönlerini ele alan bildiriler sunulmuştur. Burada tek tek bildirilerin içeriği hakkında bilgi vermek elbette sözü çok uzatacak ve böyle bir şey bu yazının maksadını da aşmış olacaktır. Diğer yandan inşallah en kısa zamanda bu bildirilerin basılmasıyla tam metin olarak okuma imkanımız olacaktır. Böylece Afrika konusunda daha güncel, doyurucu, kapsamlı ve doğru bilgilere ulaşılmış olunacaktır. Ancak burada, toplantılarda ve katılımcılarla birebir görüşmelerimizde dikkat çekilen bazı noktaları aklımızda kaldığı şekilde ifade edelim:

1. Öncelikle Afrika'nın çok farklı bölgelerinden, çok farklı ülkelere gelen katılımcıların bu toplantı vesilesiyle ve bu güne kadar Türkiye'nin kendilerine olan ilgisinden dolayı teşekkürlerini ilettiklerini ifade etmişlerdir.
2. Özellikle son yıllarda Türkiye'nin bölgenin hemen her yerinde elçilikler açmış olması, eğitim, kültür, sağlık gibi alanlarda yatırımlar yapması ve bölge halklarının her türlü sorunuyla ilgilenmesi ve kendi kendilerine yetebilmesi konularındaki destekleri dile getirilmiştir.

3. Afrika'nın yıllarca yoğun bir şekilde açlık, kıtlık, fakirlik, ~~yar-~~
~~etmeler~~, iç çatışmalar ve savaşlarla anıldığı halde, burada kıtanın insan potansiyeli, İslamlaşma süreçleri, İlmî birikimi, siyasal ve sosyal durumu, zenginlikleri gibi konuların ele alınması toplantıya apayrı bir özellik ve güzellik kattığı belirtilmiştir.
4. Afrika'nın daha Medine'ye hicretten önce Habeşistan hicretiyle Müslümanları kabul ettiği ve onlara sığınak olduğu dile getirilmiştir. Yine Hz. Ömer döneminde hicri kırklı yılların başından itibaren de Mısır'dan başlayarak ilk yüzyıl dolmadan Kuzey Afrika'nın baştanbaşa Müslüman coğrafyasının bir parçası olduğu dile getirilmiştir. Bu dönemde İslamiyet'in bir yandan Mısır ve Sudan üzerinden, bir yandan da Mağrib, Moritanya ve Sahra bölgesi üzerinden orta Afrika'ya da ulaştığı ve burada yayılmaya başladığı dile getirilmiştir.
5. Burada düzenlenen milletlerarası ilmî toplantıda tek tek bütün ülkeler temsil edilmese de ana hatlarıyla Afrika'nın hemen her tarafını ve her dönemini konu alan bildiriler ortaya sunulmuştur. Bu bildirilerle Afrika'daki sosyal, ekonomik, siyasal, dinî durum, demografik yapı ve eğitim gibi konular başta olmak üzere çok çeşitli konular dile getirilmiştir.
6. Kıtadaki sömürgeciliğin seyri, kıtaya etkileri ve bundan tamamen kurtulma yolundaki çabalar ve yapılması gerekenler üzerine kafa yorulmuştur.
7. Bu coğrafyadaki sömürge izlerinin belki de en önemli göstergelerinden biri dil ve din konusu olmalıdır. Sömürgeciler zorunlu olarak kendi dillerini öğretmişler ve dinlerini de yerleştirmeye çalışmışlardır. Bunu bir telkinden de öte birçok yerde zorlayarak gerçekleştirmişlerdir. Bu coğrafyada önemli ölçüde Hıristiyan nüfusun oluşması ve Müslüman temsilcilerinin önemli bir kısmının bildirilerini İngilizce ya da Fransızca sunmuş olması bunun önemli bir göstergesi olarak görülebilir.
8. Bu toplantılarda sunulan bildirilerle Osmanlı Devleti'nin gerek manevi nüfuz olarak gerek doğrudan Afrika'nın her yerinde var olduğu ortaya konulmuştur. Nitekim sömürge güçlerinin Sahra Kebîr (Biladu's-Sudan) bölgesinde Tevarıkların yaşadığı yerlerde hâkimiyet kurmaya başladıkları XIX. yüzyıl sonlarında

bölgenin güneyinde Çad ve Nijer'deki Müslümanlara da kol kanat germeye çalıştığı görülmüştür. Yani, bugünkü Mağrib (Fas), Moritanya, Senegal, Mali, Nijer, Çad, Güney Sudan, Somali gibi ülkelere kadar olan bölge insanları, Osmanlı Devleti'nin ya sınır komşuları ya da tebaalarıydılar. Burada yaşayan insanlar tebaa ~~olma~~ ya da komşu olmalarından dolayı, komşuluk ve dindaşlık hukuku gereğince Osmanlı Devleti'nin desteğini beklemişlerdir. Osmanlı Devleti'nin buradaki insanları desteklemiş olması ve bu konudaki gayretleri bizzat katılımcılar tarafından takdir edilmiş ve defalarca dile getirilmiştir. Yine bugün de Türkiye'nin bu coğrafyadaki insanlara çok yönlü destekleri belirtilmiştir.

9. Kuzey Afrika Sahil Şeridi dışında kalan Afrika'nın büyük bir kısmında İslamiyet'in tüccar, seyyahlar ve diğer sivil Müslümanların gayretleriyle yayıldığı ifade edilmiştir. Bugün de bir takım engellemelere rağmen İslamiyet'in Sahraaltı ve Güney Afrika ülkelerinde yayılmaya devam ettiği dile getirilmiştir. Afrika'nın birçok noktasında bu konuda çalışan dernek ve vakıflar kurulduğu ve çalışmalar yapıldığı ifade edilmiştir.

10. Afrikalı tebliğ sahiplerinden biri: "*Bu tanıma-tanışma toplantısı olsun, ancak burada kalmasın; alt çalışma birimleri ve ortak çalışma grupları oluşturalım; bu çalışmalarını devamını getirelim*" temennisini dile getirmiştir. Buna katılmamak mümkün değildir. Bizim de temennimiz, inşallah bundan sonraki dönemde bu konudaki çalışmalar daha verimli toplantılarla geliştirilerek devam ettirilmesidir.

Burada tebliğ konularını ve anlatılanları tek tek ifade etmek bu yazının maksadını aşacaktır. Ancak tek tek tebliğ başlıkları olmasa da her oturumun ana temasının belirtildiği ana başlıkları belirterek bu konuyu bitirelim. Dokuz oturum olarak ayarlanmış olan toplantıların ana başlıkları şöyle belirlenmiştir:

1. Başlangıçtan Osmanlı Dönemine Kadar Mısır ve Mağrib'te İslamiyet.
2. Sahraaltı Afrika'da İslamiyet ve Osmanlı ile Münasebetleri.
3. Batı Afrika'da İslamiyet (I).
4. Batı Afrika'da İslamiyet (II).

5. Osmanlı'dan Günümüze Mısır ve Mağrib'te İslamiyet.
6. Osmanlı'dan Günümüze Sahraaltı Afrika'da İslamiyet.
7. Doğu ve Güney Afrika'da İslamiyet.
8. Afrika'nın Güncel Meseleleri ve İslamiyet.
9. Afrika'da İlmî ve Sosyo-Kültürel Hayat.

Bu toplantıların gereği ve önemine inanıyor, tekrar daha güzel ve verimli yenilerinin de düzenlenmesini diliyoruz. Bu toplantının sonuç bildirisinde ifade edildiğine göre üç ay içinde bildiriler kitabı da basılarak bütün metinlere ulaşma imkânı doğacaktır.

Bu toplantı sonunda bir "Sonuç Bildirisi" yayınlanmıştır. Bu bildiri-
riden birkaç satırı burada iktibas ederek bu yazıyı bitirelim. Bu vesileyle emeği geçen herkese tekrar dualarımızı ve teşekkürlerimizi sunuyoruz.

SONUÇ BİLDİRGESİ'NDEN

Sömürgecilik öncesi dönemde kıta yerlisi devletlerin tamamına yakını Müslümanlar tarafından idare ediliyorlardı. Osmanlı Devleti 16. yüzyılın başında kıtanın kuzeyi ve doğusunda Avrupalıların ilk sömürgeci hamlelerini durdurdu. Ardından buraları doğrudan idare etmeye başladı. Mısır, Trablusgarp (Libya), Tunus, Cezayir ve Habeş isimli 5 ayrı eyaleti ile 30 milyon km²'lik neredeyse üçte birini kaplayan alanını idare etmesi;

Fas, Mali, Func (Sudan), Zengibar (Tanzanya), Kânim-Bornu (Çad-Nijerya) ve Harar (Etiyopya) gibi Müslümanların kendi yerel idareleri ile dostane ilişkileri geliştirmesi;

Güney Afrika, Madagaskar, Moritus ve Mozambik gibi Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları yerlerdeki dindaşları ile kurduğu irtibatları henüz aydınlatılmış değildir. Bu açıdan gerçekleştirilen uluslararası sempozyum aracılığıyla farklı bir perspektifle Afrika'nın gerçek sahipleri tarafından bu kadim birliktelik gün yüzüne çıkarılmıştır.

Avrupalıların Papalık öncülüğünde Katolikler adına, Protestan ve diğer kilise çevrelerinin de dahil olmasıyla tüm misyonerlik faaliyetleri

sömürgecilik öncesi adeta kıtaya abanmış ve halen devam eden yoğun çalışmaları ile bir anda Hıristiyanlığın en etkin alanları arasına dahil edilmiş ve etmeye de devam etmektedir.

Bir taraftan din üzerinden sömürgeci yayılma, diğer taraftan Selefilik adı altındaki yeni yıkıcı akımların kıtada giderek taraftar bulması, İran'ın Şiiliğe yeni alan açmak için Afrika'yı seçmesi buradaki Müslümanlığının bugünü kadar yarımını da yakından ilgilendirmektedir. 700 milyondan fazla Müslümanın yaşadığı kıtada üç beş terör örgütünün çoğu yabancı devletlerin kontrolündeki silahlı ve kimi zaman katliama varan girişimlerinin arkasında yatan temel sebepler yeni sömürgecilerin müdahalelerine zemin hazırlamaktır. İslam adına yaptıklarını iddia ettikleri vahşet ile en çok zararı da Müslümanlara verdikleri davranışları hiçbir şekilde tasvip edilmemektedir.

Bugün Afrika Müslümanlığı yalnız değil, bilakis büyük bir güçtür. İslam İşbirliği Teşkilatı'nın 57'i üye ülkesinden 27'si Afrika'dadır. BM'de de en güçlü grubu 54 Afrika ülkesi oluşturmaktadır. 2005'ten beri ise Türkiye'nin Afrika ile ilişkileri yeni bir sürece girmiş ve hızla ilerlemektedir.

İSAV'ın AFAM ve İstanbul Medeniyet Üniversitesi ile düzenlediği bu uluslararası sempozyum, ülkemizde Afrika'ya ilgi duyan akademisyenler ve Türkiye'de okuyan Afrikalı lisans ve lisansüstü öğrenciler tarafından yoğun ilgiyle takip edilmiştir ve en geç üç ay içerisinde tüm tebliğler kitaplaştırılarak ilim alemine sunulacaktır. Daha nice başarılı ilmi faaliyetlerde buluşmayı ümit eder, ilginiz için teşekkür ederiz.

(AFAM) Kurucu Başkanı, E. Büyükelçi

Prof. Dr. Ahmet KAVAS

AFRİKA'DA İSLAMİYET -DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI-

SEMPOZYUMDAN BAZI GÖRÜNTÜLER



İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
وقف دراسات العلوم الإسلامية
THE FOUNDATION FOR RESEARCH IN ISLAMIC SCIENCES



**AFRİKA'DA
İSLÂMİYET**
— DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI —

ISLAM IN AFRICA
— PAST, PRESENT AND THE FUTURE —

الإسلام في إفريقيا
الماضي والحاضر والمستقبل

MİLLETLERARASI
İLMÎ TOPLANTI
INTERNATIONAL
CONFERENCE
المؤتمر العلمي العالمي

22-23 NİSAN / APRIL 2017 | **ERESİN HOTEL
TOPKAPI / İSTANBUL**
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI • İrtibat: 0212 523 54 57 • isav@isav.org.tr

ADNAN ADIGÜZEL



AFRİKA'DA İSLAMİYET -DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI-



ADNAN ADIGÜZEL



**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

Yayın İlkeleri

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayın kurulu Dekan'ın görevlendirdiği öğretim üyelerinden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
7. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkındaki karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmeden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse makale, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Bir sayıda bir yazarın çeviri ve telif olmak üzere en fazla iki yazısı yayımlanır.
12. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
13. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 200 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
5. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
6. Kitap: Yazar adı soyadı, eser, adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (ed.: veya haz.>) yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2010), cildi (örnek; c.IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no), varak numarası (örnek, vr.10b).
7. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek; sayı:3), sayfası (s.).
8. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
9. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
11. Ayetler sure adı, sure no/ayet no sırasına göre verilmeli (Örnek; Fatiha, 1/2)
12. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.) , karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.).
13. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)