

**T.C.**  
**AMASYA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**TEFSİR BİLİM DALI**

**TARİHTEN GÜNÜMÜZE MUSHAF İMLÂSİ İLE İLGİLİ**  
**YAKLAŞIMLAR**

**Yüksek Lisans Tezi**

**SAADET ŞAŞA**

**AMASYA**  
**Haziran – 2025**

**T.C.**  
**AMASYA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**  
**TEFSİR BİLİM DALI**

**TARİHTEN GÜNÜMÜZE MUSHAF İMLÂSİ İLE İLGİLİ**  
**YAKLAŞIMLAR**

**Hazırlayan**  
**Saadet ŞAŞA**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Recep Orhan ÖZEL**

**AMASYA – 2025**

## TEZ ONAY SAYFASI

Saadet ŞAŞA tarafından hazırlanan “TARİHTEN GÜNÜMÜZE MUSHAF İMLÂSİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR” başlıklı çalışma aşağıdaki jüri tarafından 03/06/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

### Jüri

### İmza

Danışman : Prof. Dr. Recep Orhan ÖZEL .....

Üye : Prof. Dr. Faruk ÖZDEMİR .....

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Murat BATMAN .....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım. .../06/2025

.....

**Doç. Dr. Hadi BELGE**

**Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü**

## ETİK BEYAN

Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı ve bu tezi Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünden başka bir bilim kuruluşuna akademik gaye ve unvan almak amacıyla vermediğimi; tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

03/06/2025

Saadet ŞAŞA

## ÖZET

### TARİHTEN GÜNÜMÜZE MUSHAF İMLÂSİ İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLAR

Saadet ŞAŞA

Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Programı, Yüksek Lisans, Haziran/2025

Danışman: Prof. Dr. Recep Orhan ÖZEL

Bu çalışmada Kur'ân'ın özellikle yazı olarak nüzulünden günümüze kadar geliş serüveni ve bu kapsamda özellikle resmu'l-Mushaf üzerinde olan tartışmalar ve yaklaşımların ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gelen vahyin sahabe tarafından yedi harf üzere yazıya dökülmesi, Hz. Ebû Bekir döneminde yine yedi harf üzere onun iki kapak arasında cem' edilmesi, Hz. Osman döneminde de olabildiğince yedi harfin gözetilmekle beraber Kureyş lügatiyle resmedilmesi ve farklı bölgelere gönderilmesi, Hz. Osman döneminde çoğaltılan Mushaflar arasındaki bazı imlâ farklılıklarına dair yaklaşımların neler olduğu akademik ve sistematik bir formatta izah edilmesi hedeflenmiştir.

Bu araştırmada literatür tarama, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Resmu'l-Mushaf ve Kur'ân tarihine dair klasik ve çağdaş eserler aslî kaynak, bu meseleleri dolaylı olarak da olsa ele alan çalışmalar ise fer'î kaynak olarak kullanılmıştır.

İki ana bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde resmu'l-Mushafa dair ıstılahların yanı sıra Kur'ân'ın nüzulünden itibaren nasıl yazı ile kayıt altına alındığı, Hz. Ebû Bekir döneminde daha önce sahabe tarafından yazılan sayfaların ayet ve sure tertiplerinin gözetilerek iki kapak arasında bir araya getirildiği, Hz. Osman döneminde de bunun istinsah edilip farklı bölgelere gönderilmesi, resmu'l-Mushafa ittiba etmenin gerekliliği ortaya konulmuştur. İkinci bölümde ise istinsah edilen bu Mushaflardaki bazı lafızların gerek aynı Mushafta gerekse diğer bir Mushafta farklı yazılmasının hikmetleri, bunun arka planı ve buna dair ortaya konulan yaklaşımlar serdedilmiştir.

Sonuç olarak sahabenin kitabet ve imlâyı gayet iyi bildiği, bizzat Hz. Peygamber'in emri ve tavsiyesiyle vahyin onlar tarafından yazı ile kayıt altına alındığı, Hz. Ebû Bekir döneminde sahabedeki sayfaların bir heyet tarafından sistematik bir şekilde yerleştirilip iki kapak arasına alındığı, Hz. Osman döneminde ise bunun bir komisyon tarafından istinsah edilip farklı bölgelere gönderildiği, resmu'l-Mushafa tâbi olmanın vâcib olduğu konusunda icma edildiği tespit edilmiştir. Bununla beraber resmu'l-Mushafın tevkîfî mi ictihadî mi olduğu konusunda ihtilafın bulunduğu görülmüştür. Ayrıca istinsah edilen Mushafların farklı lügatler ile yazılıp

yazılmadığı konusunda ihtilaf olmakla beraber Kureyş lügatiyle resmedildiği konusunda genel bir kanaatin oluştuğu, bu Mushafların aynı formatta resmedilmiş olsa da Mushaflarının imlâ yapısında külliyen bir bütünlüğün söz konusu olmadığı saptanmıştır. İstinsah edilen bu Mushafların resmedilmesindeki ihtilafların arka planının ne olduğu ve bir hikmete binaen yapılıp yapılmadığı konusunda da on farklı yaklaşımın olduğu tespit edilmiş ve bunların her biri detaylarıyla birlikte ortaya konulmuştur.

*Anahtar Kelimeler: Mushaf, Kur'ân, imlâ, resm, cem 'u'l-Kur'ân.*



## ABSTRACT

### APPROACHES TO THE ORTHOGRAPHY OF THE MUSHAF FROM PAST TO PRESENT

Saadet ŞAŞA

Amasya University, Institute of Social Sciences

Department of Fundamental Islamic Sciences, Tafsir Program, Master's Degree,

June /2025

Supervisor: Prof. Dr. Recep Orhan ÖZEL

This study aims to examine the development of the Qur'an, particularly in its written form, from the time of its revelation to the present day with a specific focus on the debates and scholarly approaches related to rasm al-Mushaf (the orthographic conventions of the Qur'anic text). In this context, it is aimed to systematically and academically explain how the revelation received during the time of the Prophet Muhammad (peace be upon him) was transcribed by the Companions according to the seven ahruf, compiled between two covers during the caliphate of Abū Bakr within the same framework, transcribed during the caliphate of 'Uthmān with attention to the seven ahruf but primarily in the Quraysh dialect and sent to various regions, and how scholars have interpreted the orthographic differences found among the copies reproduced in that period.

In this research, literature review, systematic analysis and critical evaluation methods have been employed. Classical and contemporary works related to rasm al-Mushaf and the history of the Qur'an serve as primary sources, while studies that address these subjects indirectly are considered secondary sources.

This study consists of two main sections. The first section addresses the terminology related to rasm al-Mushaf, the process by which the Qur'an was recorded in writing from the time of its revelation, the compilation of previously written pages by the Companions into a single volume during the caliphate of Abū Bakr with attention to the order of verses and surahs, the reproduction and distribution of these codices to various regions during the caliphate of 'Uthmān, and the necessity of adhering to rasm al-Mushaf. The second section explores the rationale behind the variations in the written form of certain words -both within the same codex and across different codices- as well as the background of these differences and the scholarly interpretations concerning them.

As a result, it has been determined that the Companions were well-versed in writing and orthography, and that the revelation was recorded in writing by them under the instruction

and guidance of the Prophet himself. During the caliphate of Abū Bakr, the pages written by the Companions were systematically compiled by a committee and gathered between two covers. In the time of ‘Uthmān, these pages were copied by an official commission and sent to different regions. There was a consensus (ijmā‘) that following the rasm al-Mushaf is obligatory. However, it has also been observed that scholars differ on whether the rasm al-Muṣḥaf is divinely fixed (tawqīfī) or based on human reasoning (ijtihādī). In addition, although there is some disagreement as to whether the copied Mushafs were written using different dialects, there is a general view that they were transcribed in the Quraysh dialect. While these Mushafs were produced in a standardized format, complete consistency in their orthographic structure was not achieved. It has also been found that there are ten different scholarly approaches concerning the background of these orthographic variations and whether they were made intentionally based on certain wisdoms, each of which is presented in detail in the study.

*Keywords: Mushaf, Qur'an, orthography, rasm, compilation of the Qur'an.*

## ÖN SÖZ

İnsanoğluna kalemle yazmayı öğreten, peygamberler vasıtasıyla gönderdiği vahiy ile hayata anlam ve değer katan, Mushafın resmedilişi üzerine böyle bir çalışma yapmayı bahşeden Allah’a hamd ve şükretmeyi en büyük vazife ve şeref addederim. Nâzil olan vahiy sahabeye itina ile yazdıran, Kur’ân’da ayetlerin konulacağı yeri tayin eden, onu sahabenin yanında baştan sona Cebrail’e arz eden Hz. Peygamber’e (s.a.v.) salât ve selam etmeyi bir vefa borcu alarak kabul ederim. Onun yazdırdığı Kur’ân sayfalarını iki kapak arasında toplayarak Mushaf haline getiren, olduğu hal üzere muhafaza etmeyi vazife edinen, ciddi bir özveri ile onu istinsah ederek İslam coğrafyasının farklı bölgelerine gönderen, böylece ümmetin birlik ve beraberliğini sağlayıp pekiştiren sahabeye de salât ve selam olsun. Ayrıca kıraatiyle veya kitabetiyle Mushafın günümüze kadar ulaşmasını sağlayan ve resmu’l-Mushaf alanında ciddi bir literatürün oluşmasına vesile olan bütün âlimleri rahmet ve minnetle yad ederim.

Tez çalışmasına başlamadan evvel, Mushaf imlâsı alanına dair bu denli geniş literatürün, bu sahada yazılmış birçok müstakil çalışmanın olduğunu bilmediğimi beyan etmek isterim. Yaptığım araştırma ve incelemeler neticesinde her ne kadar bu alanın sadece bir boyutunu kısmen de olsa ele alan çalışmaların olduğunu görmekle beraber bu hususta müstakil bir çalışmanın olmadığını tespit ettim. Bu yönüyle tezi hazırlama sürecinde gerek Arapça gerekse Türkçe pek çok eseri inceleme, bu alanda kayda değer verilere erişme ve bilgiye ulaşma fırsatı bulduğum için memnuniyetimi belirtirim. Bu araştırmanın, resmu’l-Mushaftaki farklılıkların arka planı ve sebeplerini sistematik bir şekilde ortaya koyan müstakil akademik çalışma olduğu söylenebilir. Bu açıdan ilgili alanda bir kısmen de olsa bir boşluğu dolduracağını ve farklı çalışmaların yapılmasına katkı sunacağını ümit ederim.

Tez konusu belirleme ve hazırlama sürecinde şahsi kütüphanesini musahhar eden, okuması ve rehberliğiyle çalışmamın bu kıvama gelmesine ciddi katkı sunan, akademik birikim ve tecrübesiyle desteklerini esirgemeyen çok kıymetli danışmanım, muhterem hocam Prof. Dr. Recep Orhan ÖZEL’e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca tezimi okuyup katkı sunan kıymetli Prof. Dr. Faruk ÖZDEMİR ve Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Murat BATMAN hocalarıma teşekkür ederim. Son olarak tezi hazırlama sürecinde kaynaklara erişme ve verileri doğru analiz etmede her daim yardımcı olmaya çalışan değerli eşim Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA’ya ve çalışmamı hazırlama sürecinde her daim fedakârlık yapıp beni anlayışla karşılayan sevgili kızlarıma şükranlarımı sunarım.

Saadet ŞAŞA

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ETİK BEYAN.....                                                                                    | i   |
| ÖZET .....                                                                                         | ii  |
| ABSTRACT.....                                                                                      | iv  |
| ÖN SÖZ .....                                                                                       | vi  |
| İÇİNDEKİLER .....                                                                                  | vii |
| SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ .....                                                               | ix  |
| GİRİŞ .....                                                                                        | 1   |
| 1. Araştırmanın Konusu.....                                                                        | 1   |
| 2. Araştırmanın Amacı.....                                                                         | 3   |
| 3. Araştırmanın Önemi .....                                                                        | 3   |
| 4. Araştırmanın Sınırlılıkları.....                                                                | 4   |
| 5. Araştırmanın Varsayımları .....                                                                 | 4   |
| 6. Araştırmanın Kaynakları.....                                                                    | 4   |
| 7. Araştırmanın Yöntemi .....                                                                      | 5   |
| I. BÖLÜM                                                                                           |     |
| 1. MUSHAF İMLÂSİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR, KUR'ÂN'IN YAZIMI, TOPLANMASI<br>VE ÇOĞALTILMASI ..... | 7   |
| 1.1. İmlâ .....                                                                                    | 7   |
| 1.2. Resmu'l-Mushaf (Hatt-ı Kur'ân) .....                                                          | 10  |
| 1.3. Kur'ân'ın Yazımı .....                                                                        | 19  |
| 1.4. Kur'ân'ın Cem' Edilmesi.....                                                                  | 23  |
| 1.5. Kur'ân'ın Çoğaltılması .....                                                                  | 27  |
| 1.6. İstinsah Edilen Mushafların Sayısı ve Gönderildikleri Bölgeler .....                          | 34  |
| II. BÖLÜM                                                                                          |     |
| 2. MUSHAF İMLASINDAKİ FARKLILIKLARA DAİR TEMEL YAKLAŞIMLAR .....                                   | 37  |
| 2.1. Mushaf İmlasının Temel Özellikleri.....                                                       | 37  |
| 2.2. Mushaf İmlasındaki Bazı Farklılıklar ve Buna Dair Yaklaşımlar .....                           | 42  |
| 2.2.1 Müstensih/Kâtip Hatasına Dayandırma .....                                                    | 43  |
| 2.2.2. Hikmetler ve Özel Anlamlar Arama .....                                                      | 53  |
| 2.2.3. Lüğavî Nedenlere Dayandırma .....                                                           | 64  |
| 2.2.4. Kıraat Farklılıklarına Dayandırma.....                                                      | 66  |
| 2.2.5. Arap Yazısına ve Önceki Yazılara Dayandırma.....                                            | 71  |
| 2.2.6. Arapça Asıllı Olmayan Kelimelere Dikkat Çekme Çabası.....                                   | 72  |
| 2.2.7. Kesret-i İsti'mâle Dayandırma.....                                                          | 73  |
| 2.2.8. Hikmetin Bilinemeyeceği İddiası .....                                                       | 73  |
| 2.2.9. Tevâfuklu Kur'ân İddiası.....                                                               | 75  |

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.2.10. Güncel Arapça Kurallarına Aykırı Hataların Olduğu İddiası ..... | 79 |
| SONUÇ VE ÖNERİLER .....                                                 | 80 |
| KAYNAKÇA.....                                                           | 83 |
| ÖZ GEÇMİŞ .....                                                         | 89 |



**SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ**

| <b>Kısaltmalar</b> | <b>Açıklama</b>             |
|--------------------|-----------------------------|
| bk.                | Bakınız                     |
| b.s.               | Basım yeri yok              |
| b.                 | Bin, ibn (oğlu)             |
| çev.               | Çeviren                     |
| thk.               | Tahkik Eden                 |
| nşr.               | Neşreden                    |
| öl.                | Ölüm tarihi                 |
| s.a.v.             | Sallallahu aleyhi ve sellem |
| Hiz.               | Hazreti                     |
| Haz.               | Hazırlayan                  |
| ts.                | Tarihsiz                    |
| y.y.               | Yayıncı yok                 |

# GİRİŞ

## 1. Araştırmanın Konusu

Kur'ân, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ebedî mucizesi olup, biri rivâyet diğeri de kitâbet olmak üzere iki yolla sübutu gerçekleşmiş ve korunmuştur.<sup>1</sup> Diğer bir ifadeyle kıraat ve kitâbet yoluyla sabit olmuş ve hıfzedilmiştir. Kur'ân ve Kitâp diye isimlendirilmiş olması da buna işaret etmektedir.<sup>2</sup> Ümmet, Kur'ân'ın rivâyetlerinin bilinmesi, harflerinin yanlışsız bir şekilde kayda geçirilmesi, kelimelerin vakfedilmelerinde ve okunuşunda onu hatalardan korumak için tecvîd ve kıraat ilmini geliştirmiştir. Kur'ân'ın kitâbî olarak varlığını korumak için de resmu'l-Kur'ânî ilmini geliştirerek bunun kaidelerini tesis etmiş, meselelerini tedvin etmiş, usûl ve furûunu kayıt altına almıştır.<sup>3</sup>

Kıraat yolunun hıfz/hafızlık yoluyla, kitâbet yolunun ise resm yani imlâ ve hat vasıtasıyla günümüze kadar getirildiği söylenebilir. İslâm tarihine bakıldığında Müslümanların, her dönemde bu iki yolu kullanmayı ihmal etmedikleri, Kur'ân'ın ve Kitâp'ın nâzil olduğu hal üzere kalarak, günümüze ulaşmasını sağladıkları görülmektedir. Her iki alan için özel ilmî alanlar oluşmuş, kendine özgü terminoloji ve metodoloji geliştirmiş, epistemolojileri inşa edilmiştir. Bu bağlamda Mushaf hattı için birtakım kavramlar inşa edilmiştir. Nitekim Resmu'l-Mushaf, er-Resmu't-Tevkîfî, er-Resmu'l-Osmânî gibi terimler vaz' edilmiştir. Ancak genelde Resmu'l-Mushaf terimiyle ifade edilmiştir.<sup>4</sup>

Kıraat ilmi, Kur'ân'ın; Mushaf imlâsı/Resmu'l-Mushaf ise Kitâp'ın günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Zira kıraat ilmi, "Kur'ân lafızlarının nasıl okunacağına ve râvilerine dayandırarak bu lafızlar üzerindeki farklı kıraatleri konu edinen bir ilim dalıdır."<sup>5</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Mushaf imlâsı ise Kur'ân lafızlarının, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy kâtiplerine yazdırdığı hal üzere korunmasını sağlayan ve harflerin nasıl resmedilmesi gerektiğine dair belli kriterler ve hükümler koyan ilim alanı olarak tanımlanabilir. Kaldı ki Kur'ân lafızlarının günümüze kadar tahrif edilmeden ulaşmasının önemli yollarından biri

---

<sup>1</sup> Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân* (Mısır: Matbaatu'l-Meâhid bi Civâri Kısmi'l-Cemâliyye, 1344/1925), 57-58.

<sup>2</sup> Veysel Güllüce, "Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 225.

<sup>3</sup> Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 58.

<sup>4</sup> Sübhî Sâlih, *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1988), 275.

<sup>5</sup> Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidu'l-mukriîn ve mürşidu't-tâlibîn* (Beyrut, 1400/1980), 3.

hattır.<sup>6</sup>

Hem kıraat hem de kitâbet alanının ele alınması, ciddi bir araştırma ve inceleme yelpazesi oluşturmaktadır. Bu da bu çalışmanın bilimsel çerçeve ve amacını aşacağından dolayı kitâbet alanıyla sınırlandırılması uygun görülmüştür. Kitâbet sahası da sağlıklı tespitlerin yapılması için Mushaf imlâsına dair yaklaşımlar konusuyla sınırlandırılmıştır. Zira literatür taraması bağlamında yapılan araştırma ve inceleme neticesinde bu başlık veya anlamca buna yakın bir başlık altında bu meselenin ele alındığı spesifik bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bununla beraber konuyla doğrudan alakalı sadece çağdaş dönemde “Mushaf İmlâsı ve Farklı Yaklaşımlar”<sup>7</sup> başlıklı Arapça hazırlanmış ve konuyu sınırlı ele alan bir bildirinin olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra bazı çağdaş dönemde kısmen de olsa bu konudaki bazı hususların ele alındığı birtakım çalışmaların<sup>8</sup> olduğu görülmüştür. Dolayısıyla hem bu konunun daha detaylı hem de Türkçe olarak hazırlanmasına dair ihtiyaç olduğu görülmüştür. Zira Mushaf imlâsı, Kur’ân’ın lafzının tahrif edilmemesi, indiği haliyle muhafaza edilmesi, böylece kendisine olan güvenin zedelenmemesi ve sürmesi için son derece önem arz etmektedir.<sup>9</sup>

Mushaf imlâsı, Kur’ân ilimlerinin yani ulûmu’l-Kur’ân’ın kapsam alanında bir ilim olarak kabul edilmiştir.<sup>10</sup> Kur’ân ilimlerinin tedvini de özellikle tâbiîn döneminde hız kazanmıştır. Bu dönemde esbâb-ı nüzûl, meâni’l-Kur’ân, garîbu’l-Kur’ân, i’râbu’l-Kur’ân, müşkilü’l-Kur’ân gibi dil ve rivâyet ilimlerinin yanı sıra resmu’l-Mushaf ve kıraat ilimleri de tedvin edilmiştir.<sup>11</sup>

Bu çalışmanın amacı, hem yukarıda zikredilen ihtiyacı kısmen de olsa karşılamak hem de saha ile ilgili yazılmış klasik ve güncel çalışmalara dayanarak, Mushaf imlâsındaki farklı yaklaşımları ve bunların sebeplerini olabildiğince tespit edip ortaya koymaktır. Bunun

<sup>6</sup> Ali Galip Gezgini, “Kur’ân’ın Hattı (Resmu’l-Mushaf) ve Türklerin Kur’ân Hattına Katkıları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. İsmail Hakkı Göksoy-Nejdet Durak (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kitapevi Yayınları, 2017), 619.

<sup>7</sup> Mehdi Seyf, “Mushaf İmlâsı ve Farklı Yaklaşımlar”, *Osmanlı’dan Günümüze Kur’ân ve Hüsn-i Hat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 187-228.

<sup>8</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 299-380; Hasan Yücel, “Geçmişten Günümüze Mushaftaki Değişimler Üzerine”, *Kur’ân-ı Kerim’in Maddi Varlığı (Kök Kavramlar, İnzali, Tebliği, Zabtı, Cem ve Teksiri Üzerine Bir Değerlendirme)*, ed. Mustafa Baş (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2024), 125-169; a.mlf. “Kur’ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ile Yazımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3, (2020), 1307-1331; Resul Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, (Haziran 2021), 763-793.

<sup>9</sup> Tayyar Altıkuş, “Mushaflarda İmlâ Problemi”, *Osmanlı’dan Günümüze Kur’ân ve Hüsn-i Hat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 53.

<sup>10</sup> Abdulhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 11.

<sup>11</sup> Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 14.

yanında birtakım analizler ve değerlendirmeler yapmak da hedeflenmektedir.

Bu araştırmada kullanılan metoda gelince, veri analiz yönteminin kullanılmasına özen gösterilmiştir. Ne var ki sosyal bilimler alanının çoğu çalışması, nitel olduğu gibi verilerin toplanması ve analiz edilmesiyle yapılmaktadır.

Bu çalışmada kullanılan ve başvurulmuş kaynaklara gelecek olursak konunun doğrudan işlendiği klasik ve çağdaş eserler aslî kaynak; dolaylı bir şekilde ele alındığı eserler fer'î kaynak olarak kabul edilmiştir.

Konuya geçmeden önce Mushaf, İmlâ kavramları hakkında bilgi vermeyi, sonrasında da Kur'ân'ın yazımının ne zaman başladığı, toplanması ve cem' edilmesindeki gelişmelerin ortaya konulması uygun görülmüştür.

## 2. Araştırmanın Amacı

Hiz. Peygamber tarafından bizzat yazdırılan vahyin, tevkîfî bir tertip ile iki kapak arasına getirilerek Mushafa dönüşmesi ilk olarak Hiz. Ebû Bekir döneminde bir heyet tarafından gerçekleşmiştir. Ancak Hiz. Peygamber döneminde sahabenin bizzat imlâ ettiği farklı nüshalar mevcuttu. Hiz. Osman döneminde hem bu farklı nüshalar hem de Hiz. Ebû Bekir'in cem' ettiği Mushaf görevlendirilen heyet tarafından bir araya getirilip incelendikten sonra olabildiğince farklı kıraatleri kapsayacak bir formatta istinsah edilerek İmâm Mushafı oluşturulmuş ve farklı bölgelere gönderilmiştir. Bunun dışında sahabede var olan nüshalar toplatılarak imha edilmiştir. Bu çalışmada Hiz. Osman döneminde istinsah edilen bu Mushafların ve bunlara bağlı çoğaltılan Mushafların imlâ özelliklerinin tespit edilmesi, zaman içerisinde Mushafların resmedilişindeki farklılıkların hikmetleri ve sebeplerinin olabildiğince ortaya konulması hedeflenmiştir. Dolayısıyla bu tezde Mushafların imlâsındaki farklılıkların sebepleri ve hikmetleri nedir? sorusunun cevabını bulmak amaçlanmıştır.

## 3. Araştırmanın Önemi

Tarihten günümüze bir taraftan hafızlık müessesesi ile Kur'ân'ın lafzı korunmuşken, diğer taraftan imlâ, kitâbet, istinsah kurumu ile onun lafzının hangi formatta resmedileceği muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Öbür taraftan ise fıkıh usulü sistemiyle Hiz. Peygamber ve sahabenin onu nasıl anladığı ve aktarıldığına dair birtakım ilkeler konularak manası muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın bir harfine bile dayanarak birçok itikâdî ve fikhî hüküm çıkarılmıştır. Dolayısıyla gerek ezberlemede gerekse resmedilişinde onun her bir harfinin muazzam bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın da bu denli önemli

bir fonksiyon icra eden Mushaf imlâsı, istinsahı, kitâbeti ve resmedilişinin ne zaman başladığını, Mushafın hangi dönemde iki kapak arasına getirildiğini, ne zaman ve nasıl istinsah edildiğini, Mushafların resmedilişinde farklılıkların olup olmadığını, varsa hikmet ve sebebinin ne olduğunu ortaya koyması açısından bu alana kısmen de olsa katkı sunacağı umulmaktadır.

#### 4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Tezin başlığından anlaşılacağı üzere bu çalışmanın araştırma ve inceleme yelpazesi çok geniştir. Bu da doğal olarak çalışmanın ya dönem ya ana tema ya da müellif açısından sınırlandırılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu açılardan net bir sınırlama getirmemekle beraber olabildiğince Mushaf imlâsını doğrudan ya da dolaylı olarak konu edinen ve bu alanda genelin kabulüne mazhar olmuş müelliflerin görüşlerini tespit etmek ve tez sistematigi ile ortaya koymakla takyit edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında yeri geldiğinde bulgular üzerinde birtakım analizler ve değerlendirmeler yapılmıştır.

#### 5. Araştırmanın Varsayımları

Mushafların imlâsında Mushaflar arasında harflerin resmedilmesinde birtakım farklılıkların olduğu, bunun hikmeti ve sebeplerinin neler olabileceği sorunu, bu araştırmanın temel varsayımı olarak ifade edilebilir. Bunun yanında imlâ, Mushaf, resmu'l-Mushaf, Mushafın cem'i ve istinsahı gibi bazı meseleleri akademik bir üslup ve bilimsel bir araştırma yöntemiyle ortaya koymak da tezin varsayımları arasında yer almaktadır. Daha geniş bir ifadeyle Kur'ân'ın metinleşmesi ve istinsahı bağlamında tarihsel varsayımlar, dilbilimsel ve yazı sistemine ilişkin varsayımlar, metinsel otantiklik ve rivayet zinciri varsayımları, modern yaklaşım ve değerlendirme varsayımları, kıraat farklılıkları ile ilgili varsayımlar, toplumsal ve ideolojik faktörlere dair varsayımlar zikredilebilir.

#### 6. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmada Mushaf tarihi ve imlâsını ele alan klasik Arapça kaynaklar başta olmak üzere birtakım çağdaş çalışmalara ve ilgili ansiklopedi maddelerine müracaat edilmiştir. Bu doğrultuda başvuru bazı önemli klasik kaynaklar şunlardır: Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* eseri; Bâkılânî'nin *el-İntisâr li'l-Kur'ân* eseri; Dâni'nin *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*; *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr mea kitâbi'n-nukat*; *el-Muknî ' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr* isimlerindeki üç eseri; İbnü'l-Mübârek'nin *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*

eseri; İbnü'd-Durays'ın *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ unzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ unzile bi'l-Medîne* adlı eseri; İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî'nin *Ünvânu'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl* eseri; Sicistânî'nin *Kitâbu'l-Mesâhif* eseri; Suyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* eseri; Şenkâtî'nin *Îkâzu'l-a'lâm li vucûbi ittibâi resmi'l-Mushaf el-İmâm Osmân b. Affân* adlı eseri; Zerkeşî'nin *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* eseri.

Çağdaş Arapça eserler arasında ise Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî'nin *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân* eseri; Cevad Ali'nin *el-Mufasssal fî târihi'l-Arap kablel'l-İslâm* eseri; Ahmet Cevdet Paşa'nın *Hülâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân* adlı eseri; Dabbâ', Ali Muhammed. “Semîru't-tâlibîn fî remi ve tabtî'l-Kitâbi'l-mübîn”, *el-İmtâ' bi cem'i müellefâti Dabbâ'* eseri; Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir el-Kürdî'nin *Târihu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmihi ve hükmihi* eseri; İzmirli'nin *Târihu'l-Kur'ân* eseri; Şelebî'nin *Resmu'l-Mushaf ve'l-ihticâcu bihî fî'l-kırâât* adlı eseri; Muhammed Şemlûl'ün *İ'câzu resmi'l-Mushaf* eseri; Zürkânî'nin *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* eserini zikretmek mümkündür.

Müracaat edilen bazı çağdaş kitap ve kitap bölümleri olarak ise Tayyar Altıkulaç'ın *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*; Altıkulaç, “Mushaflarda İmlâ Problemi”; Ziya Şen'in *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*; Mehmet Çakır'ın “Kur'ân Meâllerinde Çeviri Sorunları”. *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu (I) (Bildiri Kitabı)*; Ali Galip Gezgin'nin “Kur'ân'ın Hattı (Resmu'l-Mushaf) ve Türklerin Kur'ân Hattına Katkıları”; Veysel Güllüce'nin “Kur'ân Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi”; Osman Keskioglu'nun “Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur”; Mehmet Emin Maşalı'nın “İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası”; Recep Orhan Özel'in “Tevâfuklu Kur'ân Söylemi ve İ'câz Vechi Açısından Değeri”; Mehdi Seyf'in “Mushaf İmlası ve Farklı Yaklaşımlar” adlı çalışmalar zikredilebilir.

Bunların yanı sıra Resul Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”; Yusuf Bilen'nin “Kur'ân'ı Kerim'de Tevâfuk” gibi bazı makalelere ve Abdullah Aydınli, “İmlâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi; Maşalı, “Mushaf”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi maddelerine başvurulmuştur.

## 7. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, ciddi anlamda literatür taraması, saha incelemesi ve veri analizi gerektirmektedir. Dolayısıyla araştırmada literatür tarama, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Veri toplama aşamasında tespit edilen verilerin aktarımında ise betimleyici ve tasvir edici metot takip edilmiş ve doküman analizi yapılmıştır. Çalışmanın

ana teması ile ilgili verilerin nakledilmesinde tarihten günümüze kadarki kronolojik sıralama olabildiğince gözetilmiştir.



## I. BÖLÜM

### 1. MUSHAF İMLÂSİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR, KUR'ÂN'IN YAZIMI, TOPLANMASI VE ÇOĞALTILMASI

Mushaf imlâsı, bu alanda oluşturulmuş birtakım temel kavramların bilinmesini gerekli kıldığı gibi Mushaf tarihine dair bilgileri de gerektirmektedir. Dolayısıyla bu bölümde imlâ ve resmu'l-Mushaf kavramlarının yanı sıra Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahyin ilk indiği zamandan itibaren Kur'an'ın yazılması, Hz. Ebû Bekir döneminde sahabenin elindeki sahifelerin cem edilip Mushaf haline getirilmesi, Hz. Osman döneminde de bu Mushaf'ın belli kriterler çerçevesinde istinsah edilmesi ele alınmıştır.

#### 1.1. İmlâ

Sözlükte imlâ kelimesi, “uzatmak, mühlet vermek, yazdırmak, dikte etmek” gibi farklı anlamlara gelse de genel olarak “uzatmak” manasıyla ilgili kullanılmaktadır. Dolayısıyla bir kişiye “kitabı imlâ et” denildiğinde “onu uzun süre oku” manası kastedilmektedir.<sup>12</sup> Kimi âlimler, imlâ kelimesinin aslının “imlâl” olduğunu; zira Hicazlıların ve Benî Esed'in bu şekilde kullandıklarını, Benî Temim'in ise imlâ ifadesini istimal ettiklerini, deyn ayetindeki “فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ” ifadesinin Hicazlıların ve Benî Esed lügatiyle geldiğini ve “imlâl” şeklinde indiğini; ancak “فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا”<sup>13</sup> ayetinin ise Beni Temim lügatiyle nazil olduğunu nakletmiştir.<sup>14</sup> Hem imlâ hem de imlâl kelimeleri, Kur'an'da “yazdırmak” anlamında geçmektedir.<sup>15</sup>

İstılahî anlamına gelince imlâ, “kişinin, etrafındakilere ezberinden ya da kitaptan bir şeyler yazdırması” manasına gelmektedir. Yazılan esere de imlâ ya da çoğulu olan emâlî denilmektedir. Yazdıran kişiye ise *emlee* fiilinin ism-i fâili olan “mümlî”; yazan kişiye ise “müstemlî” denilmektedir.<sup>16</sup> Söz yazı ve yazdırmaktan açılmışken, kimi âlimler yazının/kitabetin, insanları hayvanlardan ayıran önemli özelliklerden biri olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Aydın, “İmlâ”, 22/225.

<sup>13</sup> Furkân 25/5.

<sup>14</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1428/2007), 1/192; Abdullah Aydın, “İmlâ” (İstanbul: DİA, 2000), 22/225.

<sup>15</sup> bk. el-Bakara 2/282; el-Furkân 25/5.

<sup>16</sup> Aydın, “İmlâ”, 22/225.

<sup>17</sup> Velîyuddin Abdurrahmân İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîşî (Dîmeşk: Dâru'l-Belhî, 1425–2004), 2/119.

İslâm düşünce ve ilim tarihinde imlâ, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile başlamıştır. Zira o, inen ayetleri vahiy kâtiplerine imlâ ettirdiği gibi yaptığı anlaşma metinlerini, farklı ülke yöneticilerine gönderdiği mektupları, bazı kişilere verdiği imtiyaznâmeleri, tâlimatnâmeleri kâtiplerine yazdırmıştır.<sup>18</sup>

İmlâ kavramı, 872 yılında hadislerin yazımı için “imlâu’l-hadis” şeklinde kullanılmıştır.<sup>19</sup> İmlâ, hadis ilminde başvuru metotlarından biri olan “semâ”nın kısımlarından biri olup, birçok alimin nazarında hadis rivayet çeşitlerinin en yüksek derecesidir.<sup>20</sup> Çünkü imlâ sisteminde hoca, yazdıracağı şeyleri bizzat kendisi dikkatli bir şekilde yazdırmakta, dolayısıyla müstemlînin hata ihtimali azalmaktadır.<sup>21</sup> Bazıları, imlâyı âlimin en önemli görevlerinden biri kabul etmektedir.<sup>22</sup>

Yukarıda zikredilen hususlardan hareketle Mushafların imlâsı, Hz. Peygamber (s.a.v.) ile başlamıştır. İmlâ kavramının kullanılması da geliş güzel değildir. Zira vahyi yazdıran bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.), müstemlîler ise vâhiy kâtipleridir. Söz konusu özellikle vahiy olduğu için hem mümlî hem de müstemlîler, büyük bir hassasiyet gösterdikleri için imlâ kavramının kullanılması uygun görülmektedir.

Kur’ân’ın istinsahında yani yazımında iki ayrı imlâ kullanılmıştır. Birincisi, Türkiye’deki Mushaflarda yaygın olarak kullanılan Aliyyu’l-Kârî imlâsıdır. İkincisi ise resm-i Osmânî denilen imlâdır. Kıraatte herhangi bir farklılık arz etmeyen bu imlâ farklılığı, Kur’ân yazımında birtakım tartışmalara sebep olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bununla beraber günümüzde yeryüzünde tedavülde olan Mushafların %80’i resm-i Osmânî imlâsı ile yazılmıştır.<sup>23</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki Hz. Osman devrinde istinsah edilen Mushaflar arasında birtakım yazım farklılıkları vardır. Bunun sebebi ise genel kabule göre istinsah edilen Mushafların Hz. Peygamber’den (s.a.v.) gelen sahih okuyuşları karşılayabilmektir. Böylece ondan geldiği sabit olan sahih kıraat farklılıkları, istinsah edilen Mushaflarda korunabilmiştir. Bunun yanı sıra Arap yazısında şekil benzerliği olan harflerin ayırımını sağlayan bir işaretin

<sup>18</sup> Aydın, “İmlâ”, 22/225.

<sup>19</sup> Celâleddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi’l-lügâ ve envâihâ* (Beyrut: Menşûrâtü’l-Mektebeti’l-Asriyye, 1406–1986), 2/314.

<sup>20</sup> Kâdî İyâz, *el-İlmâ’ ila ma’rifeti usuli’rivaye ve takyidi’s-sima’*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Daru’t-Turas, 1389), 69.

<sup>21</sup> Aydın, “İmlâ”, 22/225.

<sup>22</sup> Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi’l-lügâ ve envâihâ*, 2/313; Aydın, “İmlâ”, 22/225.

<sup>23</sup> Muhsin Demirel, “Bir Mushaf Kitâbetinin Serancamı”, *Osmanlı’dan Günümüze Kur’ân ve Hüsn-i Hat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2017), 163.

olmaması imlânın (yazılan lafzın) farklı okuyuşlarına imkân sağlamıştır.<sup>24</sup>

Hiz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Müslümanlar, günümüze kadar Mushaf İmlâsında çok ciddi ve katı tutum sergilemişlerdir. Bu ciddiyet günümüzde de sürdürülmektedir. Zira yabancı bir ülkeden Türkiye'deki bir yayınevinden 100.000 adet Mushaf siparişi verilmiş; ancak gönderildikten sonra bu Mushafların tahrif edildiği, yanlışlıklarla dolu olduğu gerekçesiyle iade edilmiş, Bursa Gümrüğü'nde bu Mushaflar çürümeye terk edilmiştir. Aynı şekilde herhangi bir İslam ülkesinde basılmış olan ve Türkiye'ye sokulmak istenen Mushaflar hakkında "bunlar Türkiye'ye giremez" diye rapor verilmiştir.<sup>25</sup>

Kur'ân, Arapça yazı ile imlâ edildiği için konuya geçmeden önce Arapça yazının menşei ve Mekke'ye gelişi hakkında kısaca bilgi vermek gerekmektedir. Hristiyan olan Bışr b. Abdilmelik, Hîre'ye gelip bir müddet kalmış ve orada evlenmiştir. Hîrelilerden Arapça yazıyı/hattı öğrenmiştir. Onun yazdığını gören Süfyân b. Harb gibi bazı Mekkeliler, ondan yazıyı kendilerine de öğretmesini istemiştir. Bunun üzerine o, önce Arapça heceyi sonra da hattı onlara öğretmiştir. Böylece onlar da Arapça yazmaya başlamışlardır.<sup>26</sup> Hîrelilerin de yazıyı Enbâr ehlinden öğrendikleri nakledilmiştir.<sup>27</sup> Hiz. Muaviye'nin yazıyı, babası Süfyân b. Harb'ten öğrendiği zikredilmiştir.<sup>28</sup> Hiz. Peygamber (s.a.v.), vahyin nazil olduğu ilk yıllarda inen ayetleri bu yazı ile yazdırıyordu.<sup>29</sup> İbn Abbas'tan nakledildiğine göre ise Mekkeliler, Arapça yazıyı Harb b. Umeyye'den, o da Abdullah b. Cud'ân'dan, o da Enbârlılardan öğrenmiştir.<sup>30</sup>

Zerkeşî, bu konuda evvela İbn Abbas'ın şu görüşünü aktarmıştır: Arapça kitap yazan ilk kişinin kim olduğu konusunda rivayetler çok ve farklı olmakla beraber Hiz. İsmail olma olasılığı yüksektir. Akabinde ise Ebu'l-Hüseyin b. Fâris, *Fıkhu'l-Luğa* adlı kitabında şöyle demiştir: Arapça ve Süryânice kitapları ve diğer (dillerdeki) kitapları kaleme alan ilk kişinin,

<sup>24</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 72.

<sup>25</sup> Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", 53.

<sup>26</sup> Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fühûhu'l-büldân*, thk. Rıdvân Muhammed Rıdvân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983), 457; Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebû Usâme Selîm b. İd el-Hilâlî (Kuveyt: Müessesetü'l-Ğurâs, 2006), 1/137-138; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/120; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/362; Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", 53-54.

<sup>27</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr mea kitâbi'n-nukat*, thk. Muhammed Fâtih el-Kamhâvî (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 19; Ebû Amr ve Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr* thk. Nevra binti Hasan Fehd el-Humeyyed, (Riyâd: Dâru't-Tedmuriyye, 1431/2010), 162; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/137-138; Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1/362.

<sup>28</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/138.

<sup>29</sup> Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", 54.

<sup>30</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/120; Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1/362; Adevî, *Unvânü'l-beyân fî ulûmi't-tubyân*, 77; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 168-169.

Hız. Âdem olup, ölümünden üç yüz yıl önce yazdığı rivayet edilir. Hatta onları çamura yazdı ve pişirdi (kurumaya bıraktı). Yer battığında her kavim bir kitap buldu ve onu yazdı. Hız. İsmail'e Arapça kitap denk geldi.<sup>31</sup>

Yukarıdaki verilerden anlaşıldığı üzere Hız. Peygamber'den (s.a.v.) önce Mekkeliler Arapça alfabeyi ve bunu yazmayı biliyorlardı. Üstelik vahyin nâzil olmaya başladığı yıllarda Mekke'de birçok kişinin yazıyı bildiği, bunlar arasında Hız. Ali gibi 14 sahabenin olduğu nakledilmiştir.<sup>32</sup> Dolayısıyla Kur'ân, nazil olduğunda onu yazdıracak kâtiplerin bulunması gayet doğaldır.

Allah kelâmının İbrânîce okunması Tivrât ve Zebûr; Arapça okunması, Kur'ân; Süryânîce okunması ise İncîl olarak tezahür etmiştir. Bu da gösteriyor ki kıraat ile mekrû' birbirinden farklıdır yani aynı şey değildir. Zira mekrû' Allah'ın kelâmı iken, kıraat O'nun kelâmı değildir. Üstelik kıraatlar 7 iken, mekrû' tek bir tanedir. Nitekim kıraat-ı Ebî Amr, kıraat-ı Âsım denilirken, Kur'ân-ı Ebî Amr veya Kur'ân-ı Âsım vs. denilmez. Aynı şekilde "Allah'ın kelâmı; Mushafta yazılan, kalplerde ezberlenen, dillerde okunandır." denilir. Ancak mutlak olarak yani bir kayıt düşmeksizin "O'nun kelâmı Mushaflardadır ve bir mahaldedir" denilmez.<sup>33</sup>

## 1.2. Resmu'l-Mushaf (Hatt-ı Kur'ân)

Resmu'l-Mushaf kavramı, "resm" ve "Mushaf" kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Resm, sözlükte "etki, iz, alamet, alamet olarak arta kalan şey" anlamlarına gelip, "hat, kitâbet, zebr, satr, rakam" kelimeleriyle eş anlamlıdır.<sup>34</sup> Nitekim "رسم الدار" şeklindeki terkip, "yıkık dökük ev" anlamına gelir.<sup>35</sup> Ayrıca "ترسمت الدار" denildiğinde 'evin kalıntılarına baktım' manası kastedilmektedir.<sup>36</sup> "نافة رسوم" ifadesi ise 'devenin yere şiddetle basıp iz çıkarması' anlamında kullanılır.<sup>37</sup> "الرّاسم" kelimesi de muhtemelen ardında iz bıraktığından dolayı 'akan su' manasına gelir.<sup>38</sup> Câhiliyye döneminde "الرّواسيم" ifadesinin yazı için

<sup>31</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427–2006), 1/259.

<sup>32</sup> Ali Muhammed et-Dabbâ', "Semîru't-tâlibîn fî resmi ve tabti'l-Kitâbi'l-mübîn", *el-İmtâ' bi cem'i müellefâti Dabbâ'* (Kâhire: y.y., ts.), 3/21.

<sup>33</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 108.

<sup>34</sup> Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa* (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1399/1979), 2/394; İsmâ'n b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah tâcu'l-luğa ve sihahi'l-'arabiyye* (Beyrût: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1399/1979), 5/1932; Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Beyrût: Dâru Sadır, ts.), 12/241; Dabbâ', "Semîru't-tâlibîn fî resmi ve tabti'l-Kitâbi'l-mübîn", 3/44.

<sup>35</sup> Cevherî, *es-Sihah*, 5/1932.

<sup>36</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, 2/394.

<sup>37</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, 2/394; Cevherî, *es-Sihah*, 5/1932.

<sup>38</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, 2/395.

kullanıldığı zikredilmiştir.<sup>39</sup> Dolayısıyla gerek lafız gerekse mana açısından yazılan nesnede ve kişide iz bıraktığı için bu anlamda kullanılmış olabilir.

Resm yani hatt; kıyâsî ve ıstılâhî olmak üzere iki kısımdır. Kıyâsî resm, kendisiyle başlanması ve üzerinde durulması belirlenmiş bir şekilde bir lafzın hece harfleriyle tasvir edilmesidir. Resmu'l-Osmânî de denilen resmu'l-ıstılâhî ise sahabenin kendisiyle Mushafları yazdığı şeydir. Bunun çoğu, bazı hususlar hariç resmu'l-kıyâsînin kaidelerine uygundur.<sup>40</sup> Hatt-ı kıyâsîde lafız ile yazısı birbirine tam mutabıktır. Yani aralarında fazlalık, noksanlık gibi bir durum söz konusu değildir. Hatt-ı ıstılâhîde ise lafız ile yazısı arasında ziyade, hazf, bedel, vasl, fasl gibi farklılıklar söz konusudur. Hatt-ı ıstılâhînin kendine göre birtakım kaideleri ve usulü vardır. Mushafların hattı, çoğunlukla bu kural ve usullere uygundur. Resmu'l-Mushafdaki bazı harflerin imlâsının, nahivcilerin inşa ettiği kaidelere aykırı düştüğü görülmektedir.<sup>41</sup> Resmu'l-kıyâsî esaslarından dolayı Hz. Osman'ın Mushaflarına muhalefet edildiğinin kendisiyle bilindiği ilme ise fennu'l-resmî'l-ıstılâhî denilir.<sup>42</sup> Resmu'l-Mushafın kıyâsî olmadığı, sonradan üretilen hatt ile resmedilmesinin nehyedildiği vurgulanmıştır.<sup>43</sup>

Mushaf kavramına gelince Arapça “bir şeyin genişlemesi, yayılması” manasına gelen *صَف* kökünden türetilmiş olan *if'âl* babının ism-i mef'ûludur. *الصَّحِيف* kelimesi ‘arzın yüzeyi’ manasına gelirken, *الصَّحِيفَة* ibaresi ‘yüzde bulunan deri’ ve ‘üzerine yazı yazılan şey’ anlamına gelir.<sup>44</sup> Mushaf da yazılı sayfeleri bir araya topladığı için bu şekilde ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Mushaf, Arapça lügatta “bir araya getirilip bağlanmış yazılı sayfalar” manasına gelmektedir. Arapça’da sahife kelimesinin çoğulu, “صَحَاف” ya da “صُحُفٌ” şeklinde gelmektedir. Kur’ân’da “صُحُفٌ” şeklinde geçmektedir. Nitekim A’lâ sûresinde “ilahî vahiy” anlamında “صَحَافَ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى”<sup>46</sup> şeklinde kullanılmıştır. Ayrıca Abese sûresinde “değerli sayfalar” anlamında “صَحَافَ مَكْرَمَة” şeklinde de geçmektedir.<sup>47</sup> Aynı şekilde Beyyine sûresinde “tertemiz sayfalar” anlamında “صَحَافَ مَطْهَرَة” olarak zikredilmektedir.<sup>48</sup> Fakat Antere’nin

<sup>39</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, 2/395; Cevherî, *es-Sıhah*, 5/1932.

<sup>40</sup> Geniş bilgi için bk. Dabbâ', “Semîru't-tâlibîn fî resmi ve tabtî'l-Kitâbi'l-mübîn”, 3/44-45; Şenkîfî, *İkâzu'l-a'lâm*, 17-18.

<sup>41</sup> Şenkîfî, *İkâzu'l-a'lâm*, 17-18.

<sup>42</sup> Dabbâ', “Semîru't-tâlibîn fî resmi ve tabtî'l-Kitâbi'l-mübîn”, 3/47.

<sup>43</sup> Şenkîfî, *İkâzu'l-a'lâm*, 18.

<sup>44</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, 3/334.

<sup>45</sup> Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l- 'ayn* (y.y.: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.), 3/120; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 4/254.

<sup>46</sup> el-A'lâ 87/19.

<sup>47</sup> Abese 80/13.

<sup>48</sup> el-Beyyine 98/2-3.

divânında “صحائف” şeklinde geçtiği nakledilmektedir.<sup>49</sup> Bununla beraber Mushaf lafzının Habeşistan veya Güney Arabistan’dan Arapça’ya geçmiş muarreb bir kelime olduğu da iddia edilmiştir.<sup>50</sup>

Mushafın ıstılahe manasına gelince evvela bu lafız Kur’ân’da geçmemektedir. Yazılan Kur’ân metnine Mushaf denilmesi ise nakledildiğine göre Kur’ân metinleri cem’ edildikten sonra bunun isimlendirilmesi konusunda birtakım teklifler gelmiş; ancak Habeşistan’da Mushaf isminin kullanıldığı, dolayısıyla bu ismin verilmesine dair teklif kabul görmüştür.<sup>51</sup> Bununla beraber literatürde daha ziyade Hz. Ebû Bekir devrinde cem’ edilen Kur’ân metni için “صُحُفٌ” ismi tercih edilirken; Mushaf ismi, Hz. Osman devrinde resmedilip istinsah edilen Kur’ân nüshaları için kullanılmıştır. Kur’ân metni dışında diğer ilahi kitaplar Mushaf diye isimlendirildikleri gibi hadis metinleri için de Mushaf isminin kullanıldığı az da olsa görülmektedir.<sup>52</sup>

Yukarıdaki verilerden hareketle Kur’ân’ın kitaplaşmış halinin Mushaf diye isimlendirildiği söylenebilir. Zira bir ayete Kur’ân denilebilirken, kitap denilemez. Kur’ân ayetlerinin tamamının yer aldığı ve üzerinde icma edilen kitaba Mushaf denilmesi mümkündür. Çünkü ayetler bir tertip içerisinde bir araya getirilip iki kapak arasında kitaplaştırıldıktan sonra Mushaf ismini almıştır.<sup>53</sup> Kur’ân’da da nazil olan ayetlerin bir kitap haline getirileceğine dair işaretler verildiği zikredilmiştir. Zira 255 defa “كتاب” kelimesinin, 6 defa da “كُتِبَ” lafzının kullanılması bunun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.<sup>54</sup>

Resmu’l-Mushaf terkibine gelince “Mushafın hatta dökülmesi, imlâ edilmesi” anlamlarına gelen bir izafet terkidir. İstılahta Hz. Osman’ın Kur’ân’ın kelimeleri ve harflerinin yazılışında razı olduğu vad’ı ifade eder. Bu vad’ ile ortaya çıkan yazıda (mektûb) asl olan, herhangi bir eksik, fazlalık, tağyir ve tebdil olmaksızın mantûka (lafza, söylenilene)) tam muvafık olmasıdır.<sup>55</sup> Fakat Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği Mushaflarda bu aslın ihmal edildiği zikredilmiştir. Zira resmedilirken, nutkunun edasına aykırı birçok harfın bulunduğu belirtilmiştir.<sup>56</sup> Ayrıca resmu’l-Mushaf, ‘Hz. Osman’ın derlediği Mushaflarda resm-i kıyâsî usullerine aykırı yazılan lafızları bilmeye yarayan ilim’ ya da ‘Hz. Osman’ın, Kur’ân’daki

<sup>49</sup> Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf” (Ankara: DİA, 2020), 31/242.

<sup>50</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 2/344; İsmail Hakkı İzmirli, *Târihu’l-Kur’ân* (İstanbul: Böre Yayınevi, 1956), 11; Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur’an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 162.

<sup>51</sup> Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Dimeşk: Dâru’l-Mustafâ, 1929–2008), 1/164, 183–184; Maşalı, “Mushaf”, 31/242.

<sup>52</sup> Maşalı, “Mushaf”, 31/242.

<sup>53</sup> Birişık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 34–36.

<sup>54</sup> Birişık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 33–34.

<sup>55</sup> Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/369.

<sup>56</sup> Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/369.

harflerin ve kelimelerin yazımı hususunda münasip gördüğü şekilde kayda geçirilmesi' diye tanımlanmıştır.<sup>57</sup> Resmu'l-Mushaf, Mushafın sahih kıraatleri olabildiğince içine alabilecek şekilde yazılmasına yani bu yazımların hepsine verilen ad olarak da görülmüştür.<sup>58</sup>

Kur'ân harflerinin Mushafa vad' edilmesi hat ile resmedilmesine fennu'r-resm denilmiştir. Zira Mushafta birçok harf, bilinen hatt-ı kıyâsîden farklı bir şekilde resmedilmiştir. Çünkü bazen “بَائِدٌ”<sup>59</sup> olduğu gibi “yâ” harfinin, bazen “لَا اَذْبَحُهُ”<sup>60</sup> kelimesindeki gibi “elif” harfinin, bazen de “لَا اَوْضَعُوا”<sup>61</sup> lafzında olduğu gibi “vâv”ın ziyadesiyle resmedilmiştir. Aynı zamanda bazı yerlerde de elif harflerinin hafzedilmesi söz konusudur. Kimi yerlerde ise aslı ta-i marbûta olduğu halde açık ta harfi olarak yazılmıştır.<sup>62</sup> Hatta harflerin resmedilmesi, hat sanatının güçlenmesi ve ilerlemesi için birçok şehirde bu alanda muallimler yetiştirilmiş, öğrencilere öğretilmesi için de her harfin resmedilmesine dair belli kaideler ve hükümler geliştirilmiştir.<sup>63</sup>

Bu durum, Resmu'l-Mushaf hakkında kaleme alınan birçok müstakil eserde zikredilmiş, kıyasa aykırı gelen lafızlar tespit edilip ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sözelimi Dâni'nin *el-Mükni* ' eseri; Merrâkuşî'nin *Unvânu'd-delîl* kitabı, el-Mütevellî'nin *el-Lü'lüu'l-manzûn* eseri bunlardan bazılarıdır.<sup>64</sup>

Ayetlerin tevkîfî olduğunda ümmet arasında ittifak varken, sûrelerin tertibinin tevkîfî mi yoksa ictihadî mi olduğu konusunda ihtilaf vardır. Daha geniş bir ifadeyle bazı kaynaklarda genel kabule göre bunun da tevkîfî olduğu zikredilmiştir. Bununla beraber bazı eserlerde birçok âlimin bunu tevkîfî kabul ettiği; ancak cumhur ulemaya göre surelerin sahabe tarafından yani onların ictihadiyla tertib edildiği zikredilmiştir.<sup>65</sup>

Her iki kesimin de görüşlerini birtakım hadis rivâyetleriyle destekledikleri görülmektedir.<sup>66</sup> Sûre tertibinin tevkîfî olduğunu ileri sürenlere göre Hz. Peygamber'in sünnetine en çok ittiba eden ve bid'atten en fazla sakınan neslin sahabe olduğu, dolayısıyla

<sup>57</sup> Muhammed Sacit Kurt, “Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivi ve Ona Atfedilen ‘Resmu'l-Mushaf’ Risâlesi”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmâm Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit-vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent arşivi Yayınları, 2021), 358.

<sup>58</sup> Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA, 2015), 359-361; Kurt, “Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivi ve Ona Atfedilen ‘Resmu'l-Mushaf’ Risâlesi”, 359.

<sup>59</sup> ez-Zâriyât 51/47.

<sup>60</sup> en-Neml 27/21.

<sup>61</sup> et-Tevbe 9/47.

<sup>62</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/174.

<sup>63</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/119.

<sup>64</sup> Zürcânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1/369.

<sup>65</sup> Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tubyân*, 47-50; Şenkâtî, *Îkâzu'l-a'lâm*, 30; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmih*, 84-94.

<sup>66</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmih*, 93-96.

onların bir sureyi başka bir sureye takdim etmeleri durumunda muhakkak bunu Hz. Peygamber'in ya emrine ya da söz, fiil veya takririne dayandırdıkları göz ardı edilmemelidir. Zira Kur'ân, bizzat Hz. Peygamber tarafından baştan sona Cebrail'e arz edilmiştir. Son arzda ise sure ve ayetlerin de tertip edilerek arz edildiği, vahiy kâtibi olan Zeyd b. Sâbit'in de orada hazır bulunduğu, buna göre Hz. Ebû Bekir'in suhufunu ve Hz. Osman'ın Mushafını yazdığı belirtilmiştir.<sup>67</sup> Kaldı ki onun sureleri, istediği şekilde yerleştirip de sahabenin bunda ittifak ettiğini ileri sürmek ma'kul görünmemektedir. Surelerin tertibi, sahabenin icmaıyla vaz edilmiş olsaydı ya nüzul tarihine göre ya uzun ve kısalığına göre ya da Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mus'ûd, Übeyy b. Ka'b gibi önde gelen sahabenin Mushafındaki tertibe göre olurdu. Halbuki bunlardan hiçbirine uygun tertib edilmemiştir. O halde surelerin de tertibi tevkîfî olsa gerektir.<sup>68</sup>

Buna karşın sure tertibinin ictihâdî olduğunu ileri sürenlere göre ise eğer tevkîfî olsaydı Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mus'ûd, Übeyy b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Hz. Aişe, Zeyd b. Sâbit gibi ileri gelen sahabenin Mushaflarında surelerin tertibi farklılık arz etmezdi. Nitekim İbn Mes'ûd'un Mushafında önce Bakara, sonra Nisâ akabinde ise Âl-i İmrân sureleri gelmektedir.<sup>69</sup>

Burada şunu belirtmek gerekir ki sureler ister tevkîfî isterse ictihâdî olarak tertip edilsin surelerin tertibinde ve lafızların resmedilişinde, İmâm Mushafını (Hz. Osman Mushafına) ve onun resmedilişini esas almamız ve ona ittiba etmemiz gerekmektedir. Zira bu konuda birçok rivâyetten anlaşıldığı üzere sahabeye ittibanın emredildiği ve onlara muhalefetin vebal olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca Hz. Osman Mushafına bağlı kalınması ve ona göre istinsah edilmesi gerektiği konusunda icma olduğu da göz ardı edilemez.<sup>70</sup> Bununla birlikte surelerin tertibinin de tevkîfî olduğunu söyleyenlerin daha isabet ettiğini söylemek mümkündür. Zira sahabenin önde gelenlerinin Mushaflarındaki sure tertibinin farklı olmasını, bunun ictihâdî olduğunu göstermesi açısından yeterli bir delil olarak öne sürmek zor görünmektedir. Çünkü o dönemde yazı malzemesinin temininde sıkıntılar yaşandığı gibi savaş gibi ârızî durumlarda da vahiy kâtibi olan sahabenin her daim Hz. Peygamber'in yanında hazır bulunamamaları, dolayısıyla sonradan diğer kâtiplerden alarak Mushaflarına yazıp eklemeleri de mümkündür. Kaldı ki daha önce gelen vahyi yazmış olan vahiy kâtiplerinin hepsi, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Cebrail'e arz ettiği sırada orada hazır

<sup>67</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 93-94.

<sup>68</sup> Şenkıfî, *İkâzu'l-a'lâm*, 30-31; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 94.

<sup>69</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 95-96.

<sup>70</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 96-97.

olmamışlardır.

Resmu'l-Mushaf'ın tevkîfî olup olmadığı konusunda da tam bir görüş birliğinden bahsetmek zor görünmektedir. Bu hususta şu üç temel yaklaşım söz konusudur:

1. Onun tevkîfî olduğu ve ona muhalefet etmenin câiz olmadığı görüşü: Müctehid imâmlardan gelen verilere göre resmu'l-Mushaf'ın tevkîfiliği, kitap, sünnet ve icma ile sabittir.<sup>71</sup> Bu, cumhur ulemanın kabul ettiği görüştür. Buna göre resmu'l-Mushaf, bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy kâtiplerine telkiniyle imlâ edilmiştir. Hz. Ebû Bekir de buna bağlı kalarak cem' etmiştir. Hz. Osman da bu şekilde istinsah etmiştir. Sahabe de her ikisinin yaptığını benimsemiş ve onaylamıştır. Tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden de buna muhalefet eden olmamıştır. Dolayısıyla resmu'l-Mushaf üzerinde sahabeden itibaren ümmet arasında icma olmuştur.<sup>72</sup> İmam Malik başta olmak üzere cumhur ulema resmu'l-Mushafa bağlı kalınması gerektiğini savunduğu, üstelik Mushafların harekelenmesi işine de olumsuz baktığı nakledilmiştir. Hatta Ahmet b. Hanbel (öl. 841/855), resm-i Osmânî'ye muhalefet ederek Mushaf'ın resmedilmesini haram görmüştür.<sup>73</sup> Kaldı ki bazı âlimlere göre Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) tevkîfî değil, ıstılahî olduğuna dair bu görüşünün; kitap, sünnet, icma ve kıyasın hiçbirinde olmaması da resm-i Osmânî'ye ittiba edilmesinin vücûbiyetine delalet etmektedir.<sup>74</sup> Bunların yanı sıra bazı âlimler, Kur'ân'ın manası ve lafzı gibi yazısının da ilahî vahye dayandığını ileri sürmüşlerdir. Müslümanlar da bu anlayışa dayanarak ibadet nazarıyla Kur'ân'ın istinsahını gerçekleştirmişlerdir.<sup>75</sup>

Resmu'l-Mushaf'ın tevkîfî olduğunu savunanlar, bizzat Hz. Peygamber'in gelen vahyi Zeyd b. Sâbit'e imlâ ettirdiğini buna delil göstermişlerdir. Onlara göre Kur'ân'ın heceleri ve yazımı vaz' edilmiş bir kitâbet değildir, tevkîfidir.<sup>76</sup>

İslam âlimlerinin Mushaf istinsahına dair görüşlerine bakıldığında genel olarak resmu'l-Osmânî'ye bağlı kalınması ve ona muhalefet edilmemesi gerektiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Hatta bu konuda konsensüs olduğu görülmektedir. Bu görüş, birtakım delillere dayandırılmıştır. Tespit edildiği kadarıyla bu deliller şunlardır: Birincisi, Mushaf yazımında sahabenin sadece bir vecihle (Kureyş lehçesi) yetinmesi ve diğer vecihleri terk etmesidir. İkincisi, sahabenin bu uygulamasına binaen bu alandaki müctehid imâm kabul

<sup>71</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 15.

<sup>72</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/377-378.

<sup>73</sup> Ahmet İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 89; Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 15; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/378-379; Kürdî, *Târihu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 139; Sâlih, *el-Mebâhis*, 277; Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime*, 70.

<sup>74</sup> İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 92.

<sup>75</sup> Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999), 20.

<sup>76</sup> Kürdî, *Târihu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 131.

edilen ve kendilerine tâbi olunan fukahânın, hatt-ı Osmânî dışındaki bir hat ile Mushafın resmedilmesini menetmeleridir. Üçüncüsü, buna muhalefet etmenin tevkîfî nebevîye aykırı olmasıdır. Zira buna muhalefet edilmesi yani birçok farklı hat ve şekillerde resmedilmesi, Kur'ân'ı tebdil ve tahrife sürükleyebileceği gibi onun kıraati ve yazımında da birçok çatlağın oluşmasına ve karışıklığın doğmasına yol açabilir. Ayrıca sahabenin icmaina rağmen tevkîfî olan yazının dışına çıkmak, zaman içerisinde Kur'ân'ın farklı yazımlarının ortaya çıkmasına ve onun resmedilmesi ile ilgili ıstılahların artmasına sebep olacaktır. Bu da resmu'l-Mushafta tağyir ve tebdil ayrışmasına, tilavetinde de neredeyse okunamayacak kadar problemli olmasına, ümmet arasında kelimeler üzerinde tartışmalara ve ihtilaflara hatta tahrif ve tağyir edilip edilmediği tartışmalarına kadar götürecektir. Aynı zamanda imâm Mushafının resmedilişindeki incelikler, ruhsat verilmiş diğer imlâlarda kaybolabilir. Bütün bu nedenlerden dolayı imâm Mushafının imlâsının dışına çıkıp farklı şekilde onu resmetmek câiz değildir. Hatta Ahmet b. Hanbel'in bu konuda elif, vâv, yâ harflerinin ya da bunların dışındaki bir harfin Hz. Osman Mushafındaki resmedildiği hatta/yazıya muhalefet etmenin haram olduğunu ileri sürdüğü nakledilmiştir. Zira Mushaf, Hz. Osman'ın talimatıyla bir heyet tarafından en az 12 bin sahabenin icmasıyla oluşturulmuş, her Müslümanın da onların bu husustaki eylemlerine tâbi olmaları gerekir. Nahiveilerin harfler ve kelimeler hakkında inşa ettikleri kaide ve kurallar olsa bile Mushafın resmedilişinde hatt-ı Osmânî'ye muhalefet edilmesi câiz değildir.<sup>77</sup>

Hatt-ı Osmânî'ye aykırı bir şekilde resmedildiği ve birtakım lahnların olduğu tespit edilen Mushaflar, tashihi mümkünse tashih edilmeli değilse yakılarak imha edilmelidir. Zira ümmetin Mushaf hattını imâm Mushafından almaları vaciptir. Mushafın resmedilişinde resm-i kıyâsî söz konusu olmadığı gibi bu alanın da ictihad alanı olmadığı zikredilmiştir.<sup>78</sup> Üstelik resmu'l-Mushafa ittiba etmek konusunda icma olduğu gibi ona uygun bir şekilde eda edilmesi ve tilavet edilmesi gerektiği konusunda da kıraat imâmlarının icması vardır.<sup>79</sup> Bazı kelimelerin resmedilişi Arapça yazım kaidelerine uygun olmasa bile resmu'l-Mushafa ittiba bütün imâmların ittifakıyla vâcib kabul edilmiştir.<sup>80</sup> Dört mezhep imâmına göre bunun vâcib olduğu Kur'ân, sünnet, icma ve kıyas ile sabit olduğu, özellikle Hanefilerin bunu vurguladığı

<sup>77</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 72-75; Şenkitî, *Îkâzu'l-a'lâm*, 24-25; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 137.

<sup>78</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 76.

<sup>79</sup> Muhammed Habibullah b. Abdillâh eş-Şenkitî, *Îkâzu'l-a'lâm li vucûbi ittibâi resmi'l-mushaf el-İmâm Osmân b. Affân* (Humus: Mektebetu'l-Ma'rife, 1392/1972), 12; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 139, 141.

<sup>80</sup> Şenkitî, *Îkâzu'l-a'lâm*, 14; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 137, 139.

nakledilmiştir.<sup>81</sup> Resmu'l-Mushafa aykırı imlâ edilmesi durumunda, icmaya aykırı davranılmış olur.<sup>82</sup> Bilerek kasıtlı olarak Mushafa bir harf ekleyen ya da ondan bir harfi çıkaran kişinin kâfir olduğuna hükmedenler de olmuştur.<sup>83</sup>

2. Resmu'l-Mushaf'ın tevkîfî değil, ictihâdî olduğu görüşü: İbn Haldûn (öl. 808/1406) bu görüşü benimsemiş, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ise bu görüşü hararetle savunmuştur. Bunlara göre Allah, kitâbetle ilgili herhangi bir şeyi bu ümmete farz kılmamıştır. Zira bir şeyin vücûbiyeti, sem' ve tevkîf olmadan idrak edilemez. Naslarda da bunun dışında resmedilmesinin câiz olmadığına dair net bir hüküm yoktur. Resmu'l-Mushaf'a bağlı kalmanın vâcib olduğuna dair bir icma da söz konusu değildir. Hatta bunlara göre sünnette kolay vecihlerin resmedilmesinin câiz olduğuna delalet edilmiştir. Zira Hz. Peygamber, vahiy katiplerine resmetmelerini emretmiş; ancak belli bir vecihle yazmayı belirtmemiş ve buna dair bir nehyde bulunmamıştır. Diğer bir ifadeyle gelen vahyi katiplerin kolayına geldiği şekilde resmetmelerini emretmişken, belli birisinden belirlenmiş bir şekilde almamış ve bu şekilde de istememiştir. Dolayısıyla bunlara göre Mushaf hattında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Kaldı ki Mushaf hatlarında ve harflerinin resmedilmesinde şekil açısından birçok farklılığın olduğu sabittir ve bilinmektedir. Ayrıca Mushaf hattının, kıraat gibi belli ve bilinir bir şekilde alınmadığı, belli bir yazı şekli bulunmadığı da malumdur. Bu da gösteriyor ki resmu'l-Osmânî'ye muhalefet etmek câizdir. Kâtibin, bazen eski hat ile bazen modern hatlarla bazen de bu ikisinin arasında resmetmesi câizdir.<sup>84</sup> Bunlara göre aklın, resmu'l-Mushaftaki ziyade ve noksan harflerin sırlarını bilmesi çözmesi pek mümkün değildir.<sup>85</sup> Eğer resmu'l-Mushaf, vahiyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirilerek tevkîfî olsaydı bu durum, tevâtür yoluyla gelirdi. Kaldı ki tevâtür yoluyla gelseydi harflerin yazımında ihtilaf olmazdı.<sup>86</sup>

Bakîllânî'nin iddiasına göre resmu'l-Mushaf hakkında ne sahabeden ne de başkalarından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu harfi veya kelimeyi şöyle ya da böyle yazın, şu harfi ekleyin şunu çıkarın gibi bir buyruğu söz konusu olmadığı gibi harflerin ziyade veya noksan yazılmasında akılların ulaşmakta âciz kaldığı sırlar vardır şeklinde bir haber gelmemiştir. Ayrıca Kur'ân'ın ziyade ve noksanlık yapmaksızın nazil olduğu şekilde

<sup>81</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 14.

<sup>82</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 20.

<sup>83</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 22; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 140-141.

<sup>84</sup> Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 547-548; İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 87; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/380-381; Sâlih, *el-Mebâhis*, 277-279.

<sup>85</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/382-383.

<sup>86</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/384-385.

okunmasına dair farz vardır. Fakat Kur'ân'ın hattının nasıl olacağına dair Allah tarafından belirlenmiş herhangi bir farz söz konusu değildir. Daha açık bir ifadeyle Kur'ân'ın yazımı ve Mushafın resmedilişi, şöyle olmalı bunun dışında olmamalı gibi bir vücûbiyet yoktur. Zira bunun vâcip olduğu, ancak sem' ile mümkündür. Nakilde de bu vücûbiyet gelmemiştir.<sup>87</sup> Burada şunu belirtelim ki her ne kadar Bakıllânî böyle düşünmüş olsa da sahabiden şu harfi veya kelimeyi şöyle ya da böyle yazın, şu harfi ekleyin şeklinde bir buyruğunun olduğu aktarılmıştır.<sup>88</sup>

Resmu'l-Mushafın tevkîfi olmadığını ileri sürenler, görüşlerini desteklemek için Bakıllânî'nin yukarıda zikredilen gerekçelerinin dışında bazı argümanlarla da düşüncelerini desteklemeye çalışmışlardır. Birincisi, onlara göre Hz. Peygamber'in okuma ve yazma bilmeyen bir ümmî olması, onun hazf, ziyade, vasl, fasl gibi nahiv kaidelerine göre Zeyd b. Sâbit'e imlâ ettirmesine uygun düşmemektedir. Sözelimi onun, "إبراهيم" ismini Bakara suresinde geçen bir yerde yâ harfi olmaksızın, diğer bütün yerlerde yâ harfi ile imlâ ettirmesi, onun ümmî olma vasfı ile nasıl bağdaştırılsın? Bunun gibi birçok örneği zikretmişlerdir. Üstelik Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın farklı yerlerinde aynı lafzın farklı şekillerde resmedilmesini emrettiğine veya telkin ettiğine dair herhangi bir rivayet de söz konusu değildir.<sup>89</sup> İkincisi, Hz. Osman döneminde Mushaf istinsahı sırasında "التابوت" kelimesinin açık te harfi ile mi yoksa tâ-i marbûta ile mi resmedilmesi hususunda Zeyd b. Sâbit ile heyetteki diğer arkadaşları arasında ihtilaf yaşandığı ve bunun Hz. Osman'a arz edildiği malumdur. Şayet resmu'l-Mushaf tevkîfi olsaydı bu durumda Hz. Zeyd, Hz. Peygamber'in bu lafzı kendisine te harfiyle şöyle yazdığını söylerdi ve Hz. Osman da o lafzı Hz. Peygamber'in ona imlâ ettirdiği şekilde yazmasını ifade ederdi.<sup>90</sup> Üçüncüsü, Hz. Osman'ın istinsah edip de farklı bölgelere gönderdiği Mushaflar arasında bazı imlâ farklılıkları olmazdı. Dördüncüsü, İmâm Mâlik ve diğer müctehid imâmlar bunu bilirdi, dolayısıyla da küçük öğrencilere yönelik Mushaflar ve birtakım levhaların (sure veya cüzlerin yazılı olduğu nüshalar) resmu'l-Osmânî dışında yazılmasına cevaz vermezlerdi. Beşincisi, eğer tevkîfi olsaydı o, er-resmu'l-Osmânî olarak nitelendirilip de Hz. Osman'a nispet edilmez, bizzat er-resmu't-tevkîfi veya er-resmu'n-Nebevî diye ifade edilirdi. Altıncısı, "اخشوني" lafzının vakfında olduğu gibi bazı lafızların vakf ve ibtidasında kurrâlar arasında farklılıklar olmazdı, nûn harfi ile mi yoksa ya harfi ile mi yazılacağı belli olurdu ve Zeyd b. Sâbit de Hz.

<sup>87</sup> İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 86.

<sup>88</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/377; Sâlih, *el-Mebâhis*, 275-276.

<sup>89</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 132-134.

<sup>90</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 134-136.

Peygamber'in bu kelimedede nasıl vakfettiğini bilirdi.<sup>91</sup> Bütün bu argümanlar, resmu'l-Mushafın tevkîfî olmadığını, sahabenin içtihadıyla resmedildiğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>92</sup>

3. İhtiyatlı yolu tercih eden görüş: Tevkîfî olmamakla ve muhalefet etmek câiz olmakla beraber bilinen haline uyulmasının vâcib olduğu görüşü ifade eder. Zerkeşî, İzz b. Abdusselâm gibi âlimlerin bu kanaatte oldukları zikredilmiştir. Onlara göre bütün insanların, hali hazırda bilinen ve yaygın olan ıstılahlarla Mushaf hattına bağlı kalması vâciptir. Ancak câhiller tarafından okunurken değiştirilmemesi için onların (noktalama ve hareketler olmadığından) Resm-i Osmânî'nin yazıldığı ilk imlâyâya bağlı kalması câiz değildir. Hatta İzz b. Abdusselâm'ın (öl. 660/1262) "İmamların ıstılahıyla ilk resmedildiği gibi Mushafın yazılması câiz değildir." dediği zikredilmiştir. Bununla beraber resm-i Osmânî'nin korunması vâciptir. Zaten resm-i Osman da yeryüzünden eksik olmayan âriflerin elinde her daim bulunacaktır. Ancak Kur'ân okumayı bilmeyenlerin durumu da göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla mutlak olmamak kaydıyla sadece Mushafın öğretilmesi, ders verilmesi durumunda resm-i Osmânî'ye bağlı kalınmaması câizdir. Kur'ân'ı bilmeyenlerin öğrenebilmesi faydası ve maslahatı gözetilerek böyle bir hükme varıldığı unutulmamalıdır. Yoksa keyfi olarak resm-i Osmânî'ye bağlı kalmamak gibi bir tutum sergilenmemiştir.<sup>93</sup>

### 1.3. Kur'ân'ın Yazımı

Her ne kadar başlangıç tarihi net bilinmese de Mekke döneminden itibaren Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gelen vahyi hemen yazma uygulamasına gittiğine dair birçok rivayetin bulunduğu görülmektedir.<sup>94</sup> Hatta ümmi olduğu halde onun, vahiy katiplerinden biri olan Hz. Muaviye'ye harflerin yazımına dair birtakım telkinlerde bulunduğu rivayet edilmektedir.<sup>95</sup> Bundan hareketle de resmu'l-Mushaf'ın tevkîfî olduğunu ileri sürenlerin olduğu zikredilmiştir.<sup>96</sup> Sözgelimi Hz. Ömer'in Müslüman oluşunu anlatan rivayette gittiği kız kardeşi Fatıma'nın hanesinde Tâhâ suresinin yazılı olduğu bir sayfadan bahsedilmektedir.<sup>97</sup> Hz. Ömer, risâletin beşinci yılında Müslüman olduğuna göre en azından 615 senesinde yazıya

<sup>91</sup> Kürdî, *Târihu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmih*, 135.

<sup>92</sup> Kürdî, *Târihu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmih*, 136.

<sup>93</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/260; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/385.

<sup>94</sup> Buhârî, "Cihâd", 129, "Fedâilu'l-Kr'ân", 4; Müslim, "İmâret", 92, 93, 94, "Zühd", 72; Tirmîzî, "Tefsîr", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/57.

<sup>95</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/377; Sâlih, *el-Mebâhis*, 275-276.

<sup>96</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/377; Sâlih, *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 275.

<sup>97</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, nşr. Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafız Şelebî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/344; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 3/267-268; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 44.

aktarıldığı rahatlıkla söylenebilir. Yine İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivayette, Fatıha suresi gibi Mekke'de inen birçok sure ve ayetin yazıya aktarımının Mekke'de yapıldığı zikredilmektedir.<sup>98</sup>

Mekke döneminde inen ayetlerin yazıldığı; ancak birtakım eksikliğin veya yetersizliğin olduğu nakledilmektedir. Hatta sahifelere ve Mushaflara değil, kemik ve küçük kâğıt ve deri parçaları üzerine yazılıyordu. Medine döneminde ise okuma yazma işi biraz daha kurumsallaştı ve gelişti.<sup>99</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.), vahyin yazıya geçirilmesi konusunda çok özen göstermiştir. Nitekim o, ilk dönemlerde vahyin yazılmasını emretmiş ve hadislerin yazılmasına yasak getirmiştir.<sup>100</sup> Bununla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Abdullah b. Amr b. el-Âs'ı bu yasağın dışında tuttuğu, onun da hadisleri yazıya aktardığı nakledilmektedir.<sup>101</sup> Ancak bazen sahabenin yazmasında bir sakınca olmadığını buyurmuş, hatta bazı sahabilere de hadisleri yazmalarını özellikle önermiştir.<sup>102</sup>

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy kâtipleri edindiği bilinmektedir. Hatta farklı kaynaklarda bunların sayısının kırkı geçtiği görülmektedir.<sup>103</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) vahiy için katipler edindi. Her bir ayet indiğinde onlara onu yazmalarını emrederdi. Vahiy katipleri şunlardı: Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Muaviye, Ebbân b. Saîd, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Hâlid b. Velîd, Sâbit b. Kays ve diğerleri.<sup>104</sup>

İbn Abbas'tan aktarıldığına göre bir sure nâzil olduğunda Hz. Peygamber (s.a.v.)

<sup>98</sup> İbnü'd-Durays, *Fedâilu'l-Kur'an vemâ unzile mine'l-Kur'an bi-Mekke vemâ unzile bi'l-Medîne*, nşr. Gazve Bedr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1987), 33-35.

<sup>99</sup> Şenkâtî, *İkâzu'l-a'lâm*, 13-14; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/247; Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 40-41, 55; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 39-40; Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", 54-55.

<sup>100</sup> "Kur'an dışında benden bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa onu imha etsim." Müslim, "Züh'd", 16, 72; Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, 1/136; Ebû Abdillâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin Esfar, Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1419/1999, 411; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, 1/368; Hattâbî, *Ġarîbü'l-hadîs*, nşr. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî, Dimeşk: 1402/1982, 1/632; Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 40; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 40-41.

<sup>101</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 4/262; Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Ġarîbü'l-hadîs*, nşr. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 1/632; Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, thk. Sa'd Abdulğaffâr Ali (Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2008), 86-88.

<sup>102</sup> Hattâbî, *Ġarîbü'l-hadîs*, 1/633; Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 85.

<sup>103</sup> Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîreti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1424-2003), 22-23; İbn Abdilber, *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412-1992), 1/68-69.

<sup>104</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/367; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ mushaf Osmân b. Affân*, 8; Muhammed Şemlûl, *İ'câzu resmi'l-mushaf* (Kahire: Dâru's-selâm, 1437/2016), 23; Ahmet Cevdet Paşa, *Hülâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'an*, çev. Yaşar Akaslan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 22.

vahyi yazanların bazılarını çağırır, “*Bu sureyi şunların zikredildiği yere koyunuz.*” derdi.<sup>105</sup>

Medine döneminde ise vahyin yazıya aktarıldığına dair birçok rivayet var olup, bunlarda vahyin yazımına ilişkin çok hassas davranıldığına dair birtakım belirlemeler bulunmaktadır. Sözelimi Nisâ 4/95. ayetinin yazımı konusunda bu titizliği görmek mümkündür.<sup>106</sup> Ayrıca bu rivayetlerde vahiy nâzil olduğunda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vahiy kâtiplerinden birini çağırttığı ve -bir kelime de olsa- gelen vahyi imlâ ettirdiği zikredilmektedir.<sup>107</sup>

Genel kabule göre Kur’ân’ın tamamı Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yazılmıştı; ancak surelerin tertip edildiği bir şekilde bir araya getirilmiş değildi.<sup>108</sup> Hâris el-Muhâsibî’ye nispet edilen bir görüşe göre “Kur’ân’ın imlâsı/yazılması, sonradan meydana gelmiş bir mesele değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), onun yazılmasını emrediyordu. Fakat dağınık bir şekilde kürek kemiklerine, taşlara ve hurma dallarına yazılıyordu.”<sup>109</sup> Aynı şekilde Zeyd b. Sâbit’in, “Bizler Hz. Peygamber’in (s.a.v.) huzurundayken Kur’ân’ı kaygan taşlardan derlemekteydik.” şeklindeki ifadesi de onun Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yazıldığının bir delilidir.<sup>110</sup>

Ayetlerin yazılı olduğu metinlerin muhafazasına gelince bu konuda iki farklı yaklaşımın olduğu görülmektedir. Birincisine göre bu metinler Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hanesinde muhafaza altına alınmıştır. İkincisine göre ise vahyi yazan vâhiy kâtibinde kalıp muhafaza edilmiştir.<sup>111</sup> Muhammed Hamidullah, ikinci görüşün daha isabetli görüldüğünü, Kur’ân’ı toplama görevini üstlenen Zeyd’e Hz. Ebû Bekir’in “Kur’ân’ı araştırarak cem’ et.” hitabının da buna delalet ettiğini ileri sürmüştür.<sup>112</sup>

Görüldüğü üzere İslam geleneğine ait kaynaklarda Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahyin ilk nazil olmasından sonra yazılmaya başlandığı yönündedir. Ancak oryantalistler, vahyin Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yazılmasına pek sıcak bakmamışlardır. Onların görüşlerine bakıldığında en iyimser yaklaşımla Mekke döneminin sonlarına doğru yazılmaya başlandığı görülmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde derlenmiş veya

<sup>105</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/165, 170; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/368; Şemlûl, *İ’câzu resmi’l-mushaf*, 23.

<sup>106</sup> Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 4; Tirmîzî, “Tefsîr”, 5.

<sup>107</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 4. Geniş bilgi için ayrıca bk. Sicistânî, *Kitâbü’l-mesâhif*, 1/124; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/367; Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 2/429; Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, 45.

<sup>108</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/181; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ mushaf Osmân b. Affân*, 5.

<sup>109</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/167; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/247; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ mushaf Osmân b. Affân* (İskenderiyye: Müessesetu Şebâbi’l-Câmia, 1411/1991), 6; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmih*, 39-40.

<sup>110</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/168; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ mushaf Osmân b. Affân*, 6, 9.

<sup>111</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Meâni’l-Kur’ân* (İstanbul: Milli Matbaa, 1343/1927), 2/580; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/247.

<sup>112</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), 2/700-701.

toplanmış vahiy malzemesi söz konusu değildir. İslam geleneğindeki kaynaklarda vahiy kâtipleriyle ilgili aktarılan veriler “iyi kurgulanmış hikâyeler”dir.<sup>113</sup> Bununla beraber hem Müslümanlara hem de oryantalistlere göre bugün elimizde bulunan Kur’an, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) indirilen Kur’an’ın bizzat kendisidir.<sup>114</sup>

Hiz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahiy yazıya dökülmüş olsa da iki kapak arasında bir araya getirilmemiştir. Bunun sebebi, vahiy nüzulünün devam etmesi olabilir. Diğer bir ifadeyle Hiz. Peygamber’in hayatının sonuna kadar inzalin sürmesi olabilir.

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) risâletin özellikle ilk dönemlerinde hadislerin yazımına yasak getirmesi de vahyin indiğinden itibaren yazıya geçirildiğini göstermektedir. Zira Hadis yazımının yasaklanması, ilahi mesaj metinleriyle karışmaması içindir. Zaman içerisinde birbiriyle karıştırılması ihtimali bulunmasıdır.

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) vahiy kâtiplerinin olduğunu da buna delil göstermişlerdir. Zira onlar bizzat yazdılar ve Hiz. Peygamber de (s.a.v.) onların yazdığı şekilde onlara ikrar etti. Üstelik Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) vahiy kâtiplerine Kur’ân’ın resm ve imlâ edilmesi hususunda birtakım düsturlar koyduğu da vârid olmuştur. Hiz. Ebû Bekir ise kâtiplerin sahifelerindeki resme göre Kur’ân’ı yazdırmış, Hiz. Osman da hilafeti döneminde onun izinden giderek, bunu istinsah ettirmiştir.<sup>115</sup>

Mushafın derlenmesine gelince bu konuyu İbn Cüzey el-Kelbî (öl. 741/1340) şöyle özetlemiştir: Kur’ân’ın bazı kısımlarının henüz Hiz. Peygamber (s.a.v.) yaşıyorken sahifelerde, bazı kısımlarının ise insanların hafızasında parçalar halinde bulunuyordu. Hiz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettikten sonra ise Hiz. Ali’nin, evinde oturup nüzul sırasına göre Kur’ân’ı cemettiğini aktarmıştır. Bunun akabinde Hiz. Ömer’in Hiz. Ebû Bekir’i ikna etmesi sonucunda Kur’ân’ın sure tertibi gözetilmeksizin bir Mushafta cem’ edildiğini zikretmiştir. Daha sonra Huzeyfe b. Yemân’ın (ö. 36/656), insanların ihtilaflarından korktuğu için Hiz. Osman’ı insanları tek Mushaf etrafında toplamaya ikna etmeye çalıştığına değinmiştir. Her iki cem’de de Zeyd b. Sâbit’in heyet başkanı olarak görevlendirildiğini, ayetlerin resmedilmesinde oluşan herhangi bir ihtilafta ise Kureyş lehçesinin esas alınarak yazıldığını beyan etmiştir. Bunların yanı sıra o, Mushaf tertibinin genel kabule göre içtihadî olduğunu vurgulamış ve kendisinin de bunu benimsediğini belirtmiştir.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 108-109.

<sup>114</sup> Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur’an’ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 170.

<sup>115</sup> Şemlûl, *İ’câzu resmi’l-mushaf*, 9-10, 17.

<sup>116</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzey, *Tefsire Giriş ve Muhtasar Kur’ân Sözlüğü*, ed. Davut Ağbal, çev. Zeynep Demirtaş Rukiye Yaman (İstanbul: Rihle Kitap, 2021), 49-50;

#### 1.4. Kur'ân'ın Cem' Edilmesi

Kur'ân'ın metinleşme yani Mushaf haline gelme tarihine bakıldığında aralarında mahiyet farkı bulunmakla beraber üç cem' döneminin olduğu görülmektedir. Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki cem' olup, ayetlerin yazımı, özel tertibi, surelerin belirlenmesinden ibarettir. İkincisi, Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem' olup, ayetlerini dizili olduğu sahifelere Kur'ân'ın nakli ve yazımından ibarettir. Üçüncüsü ise Hz. Osman dönemindeki cem' ise İmâm Mushafında yer alan sahifelerin çoğaltılarak, surelerin ve ayetlerin tertibi gözetilmek suretiyle İslam coğrafyasının farklı bölgelerine gönderilmesi amacıyla istinsah edilmesidir.<sup>117</sup> Bunun yanı sıra İmam Malik'ten nakledildiğine göre Kur'ân, Hz. Peygamber döneminde Übey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve Ebu Zeyd tarafından cem' edilmiştir.<sup>118</sup> Bununla beraber Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın tek bir Mushafta cem' edilmediği, onu iki kapak arasına getiren ilk kişinin Hz. Ebû Bekir olduğu, özellikle Mushaf üzerinde yazılan eserlerde vurgulanmıştır.<sup>119</sup> Diğer taraftan Kur'ân'ı cem' eden ilk kişinin Hz. Ömer olduğu da nakledilmiştir.<sup>120</sup> Bazı kaynaklarda ise Kur'ân'ı cem' eden ilk kişinin Hz. Ali olduğu ve Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından bunu yaptığına dair birtakım nakillerin olduğu zikredilmiştir.<sup>121</sup> Bununla birlikte Hz. Ali'den, Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı cem' eden ilk kişi olduğuna dair bir rivayet nakledilmiştir.<sup>122</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahyin yazıldığı; ancak iki kapak arasında cem' edilmediği konusunda ittifak vardır. Diğer bir ifadeyle onun derli toplu bir şekilde yani bir Mushaf formatında cem' edildiği konusunda bir ittifaktan söz etmek zordur. Her ne kadar Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Kur'ân'ın toplandığına dair birtakım nakiller<sup>123</sup> olsa da genel kabule göre Hz. Ebû Bekir döneminde toplanmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde vahiy kâtiplerinin yazdığı dağınık haldeki sure ve ayetlerin bir araya getirilip iki kapak arasına

Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 32.

<sup>117</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/181-188; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/165; Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 46-65; Şemlûl, *İ'câzu resmi'l-mushaf*, 27; Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 34-35; Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir el-Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, thk. Ahmet İsâ el-Muasrâvî (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1429/2008), 39-67.

<sup>118</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/170; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 5-6; Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*, 24-26.

<sup>119</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 13; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 134; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/169; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/140-143; Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 13-14, 31-32; Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 46, 61.

<sup>120</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/162.

<sup>121</sup> İbn Cüzey, *Tefsire Giriş ve Muhtasar Kur'ân Sözlüğü*, 49-50; Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 32.

<sup>122</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 32.

<sup>123</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 8. Geniş bilgi için ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/355 vd.; İbn Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist*, 30; Muhammed Şemlûl, *İ'câzu resmi'l-mushaf*, 27.

getirilmesi hedeflenmiştir.<sup>124</sup> Aynı şekilde Kur'an'ı yok olmaktan korumak amacıyla hem yedi harf hem de sahabeye ait Mushaflardaki kıraat farklılıklarına karışılmamıştır. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir Mushafı, bu noktada bir otorite ve kontrol görevi görmesi için hazırlanmıştır.<sup>125</sup> Bu dönemde cem' edilmesinin sebebi, Kur'an hafızları ve hâmillerinin şehit olması veya vefatı sebebiyle onun bir kısmının zayi olmasından endişe edilip, bütün ayetlerin toplanıp tertip edilmek suretiyle tescil edilmesi ve kayıt altına alınmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) irtihal-i dâr-ı bekâ etmesinden sonra bazı bölgelerde İslam toplumunun birliğini zedeleyecek nitelikte bir muhalefetin ortaya çıkmasıyla zuhur eden huzursuzluğu gidermek maksadıyla Hz. Ebû Bekir, hicri 12. yılda muhalifleri bastırmak için bir ordu göndermiş, "Ridde savaşları" ve "Yemâme olayı" olarak bilinen bu savaşlarda kurra birçok sahabe şehit düşmüştür. Bu olay da Hz. Ebû Bekir'i Kur'an'ı toplamaya sevk etmiştir. Hz. Ebû Bekir devrinde yaşanan bu olaylarda Kur'an hâfızı olan birçok sahabinin şehit olması, Hz. Ömer'i çok etkiledi ve Hz. Ebû Bekir'in yanına gidip, Kur'an'ın zayi olmasından korktuğu için onu toplamasını teklif etti. Bunun üzerine bu işi yapmak için görevi Zeyd b. Sâbit'e verdi. Bu konuda gelen en meşhur rivayette Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e gelerek, vahiy kâtipleri tarafından kaydedilen malzemeyi derlemesini teklif etmiş, ilk etapta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yapmadığı bir şeyi yapamayacağı endişesiyle buna sıcak bakmayan Hz. Ebû Bekir'in daha sonra teklifi benimsediği ve bu görevi Zeyd b. Sâbit'e verdiği nakledilmiştir. Zira diğer sahabilerde olmayan birçok yetenek ve kabiliyet onda vardı. Üstelik Kur'an hâfızıydı ve vahiy kâtibiydi. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı en son Kur'an arzına bizzat şahit olmuştu.<sup>126</sup> Zeyd b. Sâbit, bu görevin ağırlığını şöyle ifade etmiştir: "Vallahi bana bir dağı yerinden kaldırıp götürmem teklif edilseydi, bu iş Kur'an'ı cem' etmekten daha kolay gelirdi."<sup>127</sup> Hz. Ebû Bekir tarafından görevlendirilen Hz. Zeyd, ilk

<sup>124</sup> Ebu'l-Abbâs Şehâbuddîn Ahmed el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Abdülazîz Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 11/260-vd..

<sup>125</sup> Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 131-132.

<sup>126</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3; Tirmizî, "Kitâbu tefsîri'l-Kur'an" 10. Geniş bilgi için ayrıca bk. Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 13, 15; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 137, 145; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*, thk. Muhammed Ali ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/7; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru hicr li't-Tibâ' ve'n-Neşr, ts.), 1/54; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/144,153,202,209,215; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru âlemi'l-Kutub, 2003), 1/49-50; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/182; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/164,170; Şemlûl, *İ'câzu resmî'l-mushaf*, 24; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 11; Adevi, *Unvânü'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 51-52; Şenkitî, *İkâzu'l-a'lâm*, 32-33; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ğarâibu resmih ve hükmih*, 42-43.

<sup>127</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, 4. Geniş bilgi için ayrıca bk. Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 13-14; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 138; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/145, 203; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/50; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 11; Adevi, *Unvânü'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 51; Güllüce, "Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin

etapta deri parçalarına, küçük kemik ve kağıt parçalarına, kaygan taşlara yazmıştır.<sup>128</sup>

Bu görevin Zeyd b. Sabit'e verilmesinin hikmetine gelince o, Hz. Peygamber'in vefatına kadarki süreçte vahiy kâtibi olarak her daim onun yanında hazır bulunmuştur. Hz. Zeyd'in olmadığı nadir vakitlerde ise diğer sahabiler yazmışlardır.<sup>129</sup> Nakledildiğine göre vahiy geldiğinde Hz. Peygamber, onu çağırır, gelen vahyi yazmasını emreder ve ilgili ayetlerin nereye konulacağını ona söylerdi. Akabinde de yazdıklarını kendisine okumasını buyurur, varsa yazım hataları düzeltirdi. O, Medine'de vahiy kâtipleri arasında vahyi en fazla yazan kişi ve Hz. Peygamber'e olan düşkünlüğü ile tanınmıştır.<sup>130</sup>

Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an cem' edildiğinde getirilen ayetler için Hz. Ebû Bekir iki şahidin olması durumunda yazılmasını buyurdu. Yani en az iki sahabinin ya Kur'an'ın indiği vecihlerden biri olduğuna ya da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzurunda yazıldığına dair şahitlikte bulunma şartı aranıyordu.<sup>131</sup> İki şahidin bulundurulmasından maksat da hıfz ve kitâbet şahitliğidir.<sup>132</sup> Bu uygulama da o dönemde Mushafın imlâ edilmesinde ne kadar hassas davranıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Hz. Ebû Bekir'in görevi tevdi etmesinden sonra Zeyd b. Sâbit'in topladığı Kur'an sahifelerini önce Hz. Ebû Bekir, ondan sonra Hz. Ömer, onun vefatından sonra ise kızı alıp muhafaza etti. Hz. Osman, ona dayanarak istinsah etmek için ondan isteyene kadar da Hz. Hafsa, muhafaza etmeye devam etti. Buhârî de bu Mushafın, vefat edene kadar Hz. Ebû Bekir'de akabinde de Hz. Hafsa'ya geçtiğini, daha sonra da Abdullah b. Ömer'e geçtiğini ve istinsah işlemi bittikten sonra da Mervân tarafından yakıtıldığını aktarmıştır.<sup>133</sup> Mervân'ın bunu yırtarak imha ettiği ve "Bu Mushaf hakkında zamanla insanların şüpheye

Yeri ve Önemi", 225.

<sup>128</sup> Şenkî, *İkâzu'l-a'lâm*, 13-14; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmi*, 46.

<sup>129</sup> Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki-Muhibuddîn Hatîb (Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1987), 8/639.

<sup>130</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmi*, 39-40; Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2007), 92-93.

<sup>131</sup> Sadece Ebû Huzeyme b. Sâbit'in şahitliği, Hz. Peygamber'in onun şahitliği ile ilgili buyruğuna dayanılarak iki şahit olarak kabul edilmiştir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/144, 214; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/184-185; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/164; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 12; Adevî, *Unvânü'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 51, 54; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmi*, 47, 49, 83.

<sup>132</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmi*, 69.

<sup>133</sup> Geniş bilgi için bk. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'an", 3; "Tefsîr", 9. Geniş bilgi için ayrıca bk. Dâni, *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 138; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/154, 203; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/4; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayyip Arnaûtî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 2/441; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/182; Şemlûl, *İ'câzu resmi'l-mushaf*, 25; İzmirli, *Meâni'l-Kur'an*, 2/583; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 13; Adevî, *Unvânü'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 60-62; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmi*, 44.

düşmelerinden endişe ettiğim için bunu yaptım.” dediği de nakledilmiştir.<sup>134</sup> Bununla birlikte kimilerine göre Hz. Hafsa’nın vefatından sonra Hz. Osman, istinsah yapıldıktan sonra Hz. Abdullah b. Ömer’den bu Mushafı istemiş ve yakarak imha etmiştir.<sup>135</sup> Ancak bu durum, tarihî gerçeklerle pek uyuşmamaktadır. Zira Hz. Hafsa, Mervân b. Hakem’in valiliği döneminde ve Hz. Osman’dan 9 yıl sonra hicrî 45 senesinde vefat etmiştir.<sup>136</sup>

Yemâme günü şehit düşen bazı sahabilerin daha önce vahiy malzemesini derlediğini dair birtakım rivâyetler bulunsa da bu rivâyetlerin senetlerinde kopukluk olduğu ileri sürülmüştür.<sup>137</sup> Bunun yanı sıra Hz. Ali’nin Kur’ân’ı Mushafta cem‘ etmedikçe evinden çıkmayacağına dair gelen rivayetlerde geçen “cem‘ etme/derleme” ifadesinin “hıfzetmek/korumak/ezberlemek” anlamında olduğu beyan edilmiştir.<sup>138</sup> Nitekim “Onu cem‘ etmek ve okumak bize aittir.”<sup>139</sup> ayetindeki cem‘ etmek ifadesinin iki anlama hamledilmesi mümkündür. Birincisi “hıfzetmek/korumak” anlamıdır ki onu korumak kastedilmiştir. İkincisi ise “tedvîn ve kitâbet” yani yazmak manasıdır.<sup>140</sup> Bunların dışında ilk derlemenin Hz. Ömer’in halifeliliği döneminde gerçekleştiğine dair birtakım rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>141</sup> Bu durum, Hz. Ömer’in Kur’ân’ın derlenmesinde yani cem‘ edilmesinde herkesten fazla katkı sunduğu şeklinde görülmüş olmakla beraber derleme teklifinin bizzat ondan gelmediği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>142</sup>

İslam geleneğine dair kaynaklarda bu şekilde aktarılmasına karşın oryantalistler, Hz. Ebû Bekir döneminde yapılan derleme faaliyetinin resmî bir boyutunun olmadığını, hatta tarihî bir gerçekliğinin bulunmadığını, kişisel koleksiyonların bulunduğunu, Yemâme savaşının Kur’ân’ın derlenmesi için yeterli bir sebep olmadığını iddia etmişlerdir. Hatta Hz. Ebû Bekir dönemindeki derleme toplama çalışmasının bir kurgu olduğunu da ileri sürenler olmuştur.<sup>143</sup>

Onların bu iddialarının hiçbir ilmî delili ve gerekçesi olmadığı gibi Yemâme savaşında az hâfızın öldüğünü gerekçe göstererek bu iddialarda bulunmaları, onların o dönemde kullanılan “hâfız” kavramını bilmediklerini de ortaya koymaktadır. Zira o zaman

<sup>134</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Hülâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*, 56-57.

<sup>135</sup> Kürdî, *Târihu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 55, 57; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 60.

<sup>136</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 60.

<sup>137</sup> Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1301), 9/10; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/183.

<sup>138</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/161-162.

<sup>139</sup> el-Kıyâme 75-17.

<sup>140</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 8.

<sup>141</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, ts., 3/281; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/162.

<sup>142</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 51.

<sup>143</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 109-111.

“hâfız” kavramı, o dönemde “Kur’ân bilgisine sahip” anlamında kullanılıyordu.<sup>144</sup>

### 1.5. Kur’ân’ın Çoğaltılması

Kur’ân, ilk defa Hz. Ebû Bekir döneminde iki kapak arasına getirilip Mushafta cem’ edilmiştir. Ancak farklı Mushaflar (suhuflar) vardı. Hz. Osman da bu farklı nüshaları bir araya getirip tek bir Mushaf nüshası ortaya koymuştur.<sup>145</sup> Ayrıca Hz. Ebû Bekir döneminde cem’ edilen Mushafların (suhûf-u Bekriyye) birçok lehçeyi barındırdığı; ancak Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushafların Kureyş lehçesiyle imlâ edildiği zikredilmiştir.<sup>146</sup> Hz. Osman dönemindeki Mushaf istinsahının amacı, kıraat farklılıklarını ortadan kaldırmak ya da en aza indirmek ve bu noktada ümmetin düştüğü ihtilafı sona erdirmektir.<sup>147</sup> Zira Kur’ân’ın; Kureyş lüğatinin yanı sıra Temîm, Ezid, Huzeyl, Yemen, Sakîf, Hevâzin, Kenâne, Mudarr, Rebîa, Dibbe, Temîmu’r-ribâb, Esed b. Huzeyme, Sa’d b. Bekr lehçeleri ile nazil olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>148</sup> Hz. Osman döneminde zikredilen bu kabilelerin artık birbirlerine karıştığı ve birbirlerinin lehçelerini tanıdıklarını ve bu lehçelerle kolayca konuşabildiklerini gördüğü için sadece tek lehçe ile istinsah edilmesini önerdiği bunun da Kureyş lehçesi olduğu nakledilmiştir.<sup>149</sup> Hatta “الكتب/el-kitâb”, “الإنسن/el-insân”, “إشحاق/İshâk” gibi kelimelerdeki elif harflerinin hazfedilmesi ve “أولئك”, “أولوا” gibi lafızlardaki vâv harfinin zâid gelmesi Kureyş lehçesine dayandırılmıştır.<sup>150</sup> Hz. Osman’ın bu çağrısından hareketle ümmetin yedi harfi<sup>151</sup> korumakla mükellef olmadığını söyleyenlerin olduğu da görülmektedir.<sup>152</sup>

Hz. Ebû Bekir döneminde Kur’ân’ın cem’ edilmesi hem Kur’ân’dan bazı yazılı sahifeler bulunan sahabenin hem hâfız sahabenin sayısının azalmasıyla birlikte ondan herhangi bir şeyin zayi olması korkusu ve endişesiyle yapılmıştır. Bu nedenle Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber’in bildirdiğine uygun olacak şekilde surelerin ayetlerini sayfalarda tertip

<sup>144</sup> Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 111.

<sup>145</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi’l-emsâr*, 18.

<sup>146</sup> Adevî, *Unvânu’l-beyân fî ulûmi’t-tibyân*, 60; Şenkâtî, *Îkâzu’l-a’lâm*, 34; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 55.

<sup>147</sup> Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur’an’ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 132.

<sup>148</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi’l-emsâr*, 14-15, 124; a.mlf., *el-Muknî fî ma’rifeti mersûmi mesâhifi ehli’l-emsâr*, 143; Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâhif*, 1/198; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arap kablel’l-İslâm* (b.y.: y.y., 1413/1993), 8/600-603; Adevî, *Unvânu’l-beyân fî ulûmi’t-tibyân*, 53-54; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 64, 108. Bununla beraber İbn Kuteybe’nin bu görüşü benimsemediği, Kur’an’ın sadece Kureyş lehçesiyle indiğini ifade ettiği nakledilmiştir. Adevî, *Unvânu’l-beyân fî ulûmi’t-tibyân*, 69.

<sup>149</sup> Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 111.

<sup>150</sup> Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 143-144.

<sup>151</sup> Kur’an’ın yedi harf üzere indirildiğine dair rivayetler, ihtilaflar ve görüşler hakkında geniş bilgi için bk. Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 101-117.

<sup>152</sup> Adevî, *Unvânu’l-beyân fî ulûmi’t-tibyân*, 65.

ederek yedi harf üzere onu cem' etmiştir.<sup>153</sup> Hz. Osman ise kendi döneminde farklı kıraat vecihleri ve lügatler/lehçeler konusunda yaşanan ihtilaflar üzerine Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği bu Mushafı, diğer lügatlerin terk edilip sadece Kureyş lehçesiyle istinsah ettirmiştir. Her ne kadar işin başında zorluk ve sıkıntı yaşanmasın diye diğer lügatlerle okunmasına olanak sağlanmış olsa da Kur'ân'ın ilk etapta Kureyş lehçesiyle indirildiğini gerekçe göstererek bunu yapmıştır. Kur'ân'ın kıraat edilmesinde yaşanan meşakkat ve sıkıntıdan dolayı Hz. Peygamber tarafından diğer lügatler ile okunmasına ruhsat verildiğini; ancak bu meşakkat ve sıkıntının geçtiğini, Kureyş lehçesi dışında okunmasına ihtiyaç kalmadığını öne sürmüştür. Bunun yanı sıra yeni Müslüman olanların, Kur'ân'ı tam tanımadıkları için bu farklı lehçelerle kıraat edilmesi karşısında irtidad etmelerini engellemek amacıyla Hz. Osman'ın bunu yaptığı zikredilmiştir.<sup>154</sup>

Bu verilerden hareketle Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen suhuf-ı Bekriyye denilen Mushafın, sadece Kureyş lügati ve lehçesine göre tertip edilmediği, yukarıda zikredilen diğer lügatleri ve lehçeleri de barındırdığı; fakat Hz. Osman döneminde oluşturulan ve istinsah edilen imâm Mushafının (Osman Mushafının) Kureyş lügati ve lehçesi ile istinsah edildiği söylenebilir. Kaldı ki müçtehit imâmların ve cumhur ulemanın, bu kanaatte oldukları nakledilmekle beraber fakihler, kelamcılar ve kurralardan bir kesminin bunu kabul etmedikleri yani imâm Mushafının Kureyş lehçesi ve diğer lügatleri da barındırdığını ileri sürdükleri zikredilmiştir. Zira bunlara göre ümmetin Mushafa dair herhangi bir şeyi nakletmeyi ihmal etmesi câiz ve mümkün değildir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in cem' ettiği Mushaftan Hz. Osman'ın istinsah ettiği konusunda sahabenin icma ettiğini de gerekçe göstermişlerdir.<sup>155</sup>

Hz. Ebû Bekir döneminde başlayan fetihler, Hz. Ömer devrinde artmış, böylece İslam coğrafyası genişlemeye devam etmiştir. Yeni fethedilen yerlerde doğal olarak din ve Kur'ân eğitimi hâfız sahabiler tarafından yürütülmüştür. Ancak yedi harf ruhsatının doğal bir sonucu olarak onların okuyuşları arasında birtakım farklılıklar oluşmuştur. Bunun da ötesinde bu sahabilerin kendilerine özgü Mushafları vardı ve bunlar arasında surelerin tertibi gibi konularda farklılıklar mevcuttu. Eğitim verirken de bu özel muhsâflarını esas almışlardır. Bu da her bölgede belli bir kıraat ve Mushafın yaygınlık kazanmasını doğurmuştur. Böylece Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un, Basra'da Ebû Musa el-Eş'arî'nin, Şâm'da Ubeyy b. Ka'b'ın

<sup>153</sup> Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tıbyân*, 65-66.

<sup>154</sup> Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tıbyân*, 65-66; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 60-61, 66.

<sup>155</sup> Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tıbyân*, 67.

kıraatı ve Mushafı esas alınır hale gelmiştir.<sup>156</sup> Hatta o dönemde Humusluların, kendi kıraatlerinin diğerlerinden daha faziletli olduğunu ileri sürdükleri bile nakledilmiştir.<sup>157</sup> Bu tarz ihtilaflar da Hz. Osman döneminde izale edilmiştir. Zira Hz. Ebû Bekir devrinde Kur'ân, Hz. Osman zamanında ise kıraatler cem' edilmiştir. Çünkü Hz. Osman'ın cem' etmekten maksadı, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen ve bilinen kıraatleri bir araya getirmek, bunun dışındakileri yok etmektir.<sup>158</sup> Hz. Osman, kendi dönemindeki zikredilen bu ihtilafı izale etmek amacıyla bir hat ve bir lügat ile Kur'ân'ın cem'ini, kitâbetini ve kıraatini emretti.

Bölgeler arasındaki kıraat ve Mushaf farklılığı, bir müddet sonra ümmetin birliğini olumsuz etkileyecek boyutlara gelmiştir. Nitekim Hz. Osman döneminde Azerbeycan-Ermenistan coğrafyasına düzenlenen bir seferde orduya katılan askerler farklı Müslüman bölgelerinden gelmişlerdir. Bu askerler arasında Kur'ân kıraatı üzerinde ihtilaflar yaşanmıştır. Hatta birbirlerini tekfir edecek kadar ileriye gidenler bile olmuştur. Bu ihtilaflardaki tartışmalara tanıklık eden ve orduda yer alan Irak ve Şam bölgesinden gelen askerlerin komutasını yürüten Huzeyfe b. Yemân, durumun ciddiyetini görmüş, sefer dönüşünde “Ey emîra'l-mü'minîn! Yahudi ve hristiyanlar gibi Kitap hakkında ihtilafa düşmeden bu ümmetin imdadına yetiş.” diyerek konuyu halifeye arz etmiş, bu hususta önlemler alınmasını, aksi halde Müslümanların da ehl-i kitâbın kendi kutsal kitapları hakkında yaşadıkları sıkıntıları yaşayabileceğini beyan etmiştir.<sup>159</sup> Bunun yanı sıra farklı kıraat hocalarından ders almış olanlar bir araya geldiklerinde birbirlerinin kıraatini eleştirdikleri, “Benim kıraatım senin kıraatinden daha hayırlıdır.” gibi ifadeler kullandıkları hatta bazen işi tekfire kadar götürdükleri de nakledilmiştir.<sup>160</sup>

Bu tarz problemlerin meydana gelmesi üzerine Hz. Osman, bu sorunu çözecek şeyin ümmet arasında Mushaf birliğini sağlamak olduğunu fark etmiş, Hz. Ebû Bekir döneminde

<sup>156</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/173; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 15; Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*, 37-38; Ömer Özsoy, *Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi: Bir Giriş Denemesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002), 67.

<sup>157</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 15.

<sup>158</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/189; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/166.

<sup>159</sup> Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 3; Tirmizî, “Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân”, 10. Geniş bilgi için ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/55-57; Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 14; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 147; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/195-200, 203-204; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/187; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/166; Ebû Muhammed Ali İbn Hazm İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (b.y.: y.y., ts.), 4/165; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Mârgînî, *Delîlül-hayrân alâ mevridi'z-zamân* (Trablus: Mektebetu'n-necâh, ts.), 14; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 15; Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tubyân*, 59, 61; Şenkitî, *İkâzu'l-a'lâm*, 35; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 53-54, 57; Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*, 38-39, 57-58, 62-63.

<sup>160</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/203,205,213; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/188; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 49, 58.

derlenmesi tamamlanmış olan sayfeler doğrultusunda Mushafların hazırlanması yönünde çalışmalar başlatmıştır. Bu doğrultuda ilk olarak Hz. Hafsa'dan bu sayfeleri istemiş ve bu görevi yürütecek bir heyet oluşturmak için gerekli adımları atmıştır. Bununla birlikte istinsah faaliyetiyle ilgili ilk iş, ilk yazılı vahiy malzemelerini kullanarak sıfırdan bir derleme yaptığı da nakledilmiştir. Hatta bu yeni derleme tamamlandıktan sonra Hz. Osman'ın Hz. Hafsa'dan yanındaki derlenmiş sayfeleri istediği, her iki derlenmiş sayfeleri karşılaştırıp aralarında bir fark olmaması üzerine istinsah emrini verdiği aktarılmıştır.<sup>161</sup> Ancak bu istinsah işlemi için bir komisyon kurmuştur. Genel kabule göre bu heyet, Zeyd b. Sâbit, Saîd b. el-Âs, Abdullah b. Zübeyir, Abdurrahmân b. el-Hâris b. el-Hişâm'dan oluşmuştur.<sup>162</sup> Bununla beraber bazı kaynaklarda bu heyetin 12 kişiden oluştuğu, Ubey b. Ka'b'ın da bunlar arasında bulunduğu nakledilmiştir.<sup>163</sup> Ancak Ubey b. Ka'b'ın vefat tarihi gözetilerek anakronizm açısından bunun pek mümkün olmadığı öne sürülerek, ikinci görüş pek kabul edilmemiştir.<sup>164</sup> Mesela İzmirli, istinsah faaliyetleri başladığında Ubey b. Ka'b'ın vefat etmiş olduğunu zikretmiştir.<sup>165</sup>

Ubey b. Ka'b'ın heyette bulunup bulunmadığına dair bu ihtilaflara dayanarak onun heyette bulunduğu; ancak Hz. Osman döneminde istinsah heyetinde değil, Hz. Ebû Bekir dönemindeki Kur'ân'ı cem' etme heyetinde yer aldığını ileri sürenler de olmuştur.<sup>166</sup>

Hz. Osman, istinsah heyetini gelişi güzel seçmediği, birtakım özellikleri arayarak belirlediği görülmektedir. Nitekim nakledildiğine göre o, sahabe arasında dili en fasih, yazısı en güzel olan kişiyi tespite çalışmıştır. Bu doğrultuda fesâheti en iyi kişi olarak Saîd b. el-Âs, yazısı en iyi olan kişi olarak da Zeyd b. Sâbit'i seçmiş, ayetlerin Saîd b. el-Âs tarafından imlâ edilmesi (okunması), Zeyd b. Sâbit tarafından yazılması ve Abdullah b. Zübeyir, Abdurrahmân b. el-Hâris b. el-Hişâm'ın da orada hazır bulunmaları talimatını vermiştir.<sup>167</sup> Hz. Osman'ın okuma işini Saîd b. el-Âs'e havale etmesinin sebebi, Kur'ân'ın Kureyş

<sup>161</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3. Geniş bilgi için ayrıca bk. Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 14; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/200, 204; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/165; Şemlûl, *Î'câzu resmi'l-mushaf*, 26; Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 61.

<sup>162</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3. Geniş bilgi için ayrıca bk. Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 14; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 142-143; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/196, 200; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/165; Bırışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 39; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/52; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 16; Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 61; Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*, 39-40.

<sup>163</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/214.

<sup>164</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 62-63.

<sup>165</sup> İzmirli, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/585.

<sup>166</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 66.

<sup>167</sup> Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Numeyrî el-Basrî, *Târihu Medîneti'l-Münevvera*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (b.y.: y.y., ts.), 3/994-995; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 2006, 1/208-211; Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 59.

lehçesiyle inmiş olması ve istinsahta bu lehçenin esas alınmış olması olabilir.<sup>168</sup> Yazma işini Hz. Zeyd'e vermesinin sebebi de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı Cebraîl'e son arz ettiği sırada orada hazır bulunması<sup>169</sup> yani ona tanıklık etmesi olabilir. Hz. Osman, istinsah sırasında ihtilaf yaşanması durumunda Kureyş lehçesinin esas alınmasını önerdiği ve bu yönde talimat verdiği zikredilmektedir. Çünkü Kur'ân, onların dilinde nâzil olmuştur.<sup>170</sup> Bunun sebebi de kimilerine göre Kureyş lehçesinin, diğer lügat ve lehçelerden daha köklü, daha geniş ve daha fasih olmasıdır.<sup>171</sup> Hatta Hz. Osman'ın istinsah görevi verdiği Zeyd b. Sâbit, "التابوت" kelimesinin "التابوه" şeklinde yazılmasını önermesine rağmen Hz. Osman, Kureyş lehçesini gerekçe göstererek "التابوت" şeklinde resmedilmesini buyurmuştur.<sup>172</sup>

Hz. Osman, istinsah işlemlerine geçmeden önce şunu deklere etmiştir: "Ey insanlar! Peygamber (s.a.v.) aramızdan ayrılmış 13 yıl (bazı kaynaklarda 15 yıl) oldu. Sizler Kur'ân hakkında 'Ubey'in kıraatı", "Abdullah'ın kıraatı" diyorsunuz, hatta bazen 'senin kıraatın sahîh değil' şeklinde sözler sarf edenler oluyor. Bundan dolayı sizin aranızda Allah'ın kitabına dair bir şeye sahip olan varsa onu getirmesini talep ediyorum."<sup>173</sup> Bu arada şunu belirtelim ki Hz. Osman'ın hilafetinin ikinci ya da üçüncü yılında yani hicretin 25. senesinde istinsah faaliyetini gerçekleştirdiği nakledilmiştir.<sup>174</sup> Bu nakillerden hareketle Hz. Osman'ın istinsah faaliyetine ne zaman başladığı net olarak bilinmemekle beraber istinsah faaliyetinin bittiği ve yazılan Mushafların ilgili bölgelere gönderildiği tarihin hicrî 30 senesi olduğu belirtilmiştir.<sup>175</sup> Bu nakiller ışığında istinsah faaliyetinin en erken hicrî 23 senesinde başladığı söylenebilir.

Hz. Osman'ın bu çağrısı üzerine Kur'ân ayetlerinin yazılı olduğu malzemeleri getirenlerin çağrıldığı, onları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) huzurunda aldıklarına dair

<sup>168</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7; Sicistânî, *Kitâbü'l-mesâhif*, 1/211.

<sup>169</sup> Kürdî, *Târihu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 94.

<sup>170</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3; Tirmizî, "Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân", 10. Geniş bilgi için ayrıca bk. Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 14, 16, 124, 143; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/210-211; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr mea kitâbi'n-nukat*, thk. Muhammed Fâtih el-Kamhâvî (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 16; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/165-166; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/187-188; Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/152, 166, 200, 212. Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tubyân*, 59; Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 34; Kürdî, *Târihu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 49, 55.

<sup>171</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tubyân*, 66.

<sup>172</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 14-15, 124; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 143; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/198; Ebû Abdullah b. Yahya b. Ahmed b. Muhammed b. Bekr Eş'arî el-Mâlikî el-Endülisî, *et-Temhîd ve'l-beyân fî makteli's-sehid Osmân b. Affân*, nşr. Kerem Hilmi Ferhat Ahmet (Kahire: y.y., 1423/2002), 54; Ali, *el-Mufasssal*, 8/603; Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tubyân*, 59; Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 34; Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lifi'l-Kur'ân*, 40.

<sup>173</sup> Bu konudaki nakiller hakkında geniş bilgi için bk. Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/210; Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lifi'l-Kur'ân*, 61.

<sup>174</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lifi'l-Kur'ân*, 61.

<sup>175</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Hulâsatü'l-beyân fî te'lifi'l-Kur'ân*, 63.

beyanlarına şahitler tutulduğu, bu malzemelerden de Kur’ân’ın derlendiği nakledilmiştir.<sup>176</sup>

Hiz. Osman devrinde sureler, nüzûl sırasına göre değil de başı Fatihâ sonu da Nâs olacak şekilde tertip edilmiştir. Bu sıralamaya “Mushaf tertibi” ismi verilmiştir.<sup>177</sup> Ayrıca bu dönemde yazılıp bazı coğrafyalara gönderilen Mushaflara “el-Mesâhifu’l-eimme/imâm Mushaflar” veya “el-Mesâhifu’l-Osmâniyye/Hiz. Osman’ın Mushafları” denilmiştir.<sup>178</sup> Hiz. Osman’ın kendisi için ayırdığı nüshaya “İmâm Mushafı”, diğer nüshalara ise “Mesâhif-i emsâr” da denilmiştir.<sup>179</sup> Bu nüshanın nerede olduğuna dair farklı iddialar bulunmaktadır. Makrîzî (öl. 845/1442) gibi kimi âlimlerin iddiasına göre İmâm Mushafı, Mısır’da muhafaza edilmektedir. İbn Battûta (öl.770/1368) gibi bazı âlimlere göre ise Basra’da bulunmaktadır. Diğer bir iddiaya göre ise Taşkent’te muhafaza edilmektedir. Muhammed b. Ömer el-Keyâlî (öl. ?) gibi kimi âlimlere göre de Humus’ta muhafaza altına alınmıştır. Bazıları da İstanbul Topkapı Sarayı Müzesinde muhafaza edildiğini iddia etmektedir.<sup>180</sup> Bununla beraber Emevîler döneminde Medine’de olduğu, Abbâsîlerin ilk asrının başlarında Medine’de ortadan kaybolduğu ve Irak’a hatta Bağdat’a nakledildiği ve Halife Mu’tasım Billâh (öl. 227/842) döneminde de orada olduğu zikredilmiştir. Bunun yanı sıra Emevîler döneminde Endülüs’te Kurtuba câmisinde olduğunu iddia edenler de olmuştur.<sup>181</sup> Muhammed Hamîdullah’a (öl. 2002) göre Hiz. Osman döneminde istinsah edilen Mushaflardan üç tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri Özbekistan’ın Taşkent şehrinde, biri İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi’nde diğeri de İngiltere’de British Library’deki Hind Dairesi’nde bulunmaktadır.<sup>182</sup> Ancak Tayyar Altıkulaç’ın araştırmalarına dayanarak belirttiğine göre İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunan Mushaf’ın üzerinde Osmanlıca her ne kadar “Onu Hiz. Osman’ın mübarek eliyle yazdığı” zikredilmiş olsa da sahabe neslinden sonra yazılmış bir Mushaftır. Yani Hiz. Osman’ın bizzat istinsah ettirdiği nüsha değildir. Altıkulaç, İngiltere’de British Library’deki Hind Dairesi’nde bulunan Mushaf’ın da o dönemden kalan bir nüsha olmadığı sonucuna varmıştır. O, Taşkent’teki nüshanın Hiz. Osman’a ait olduğunu ispat etmek adına İsmail Mahdûm’un (öl. 1976) *Târîhü’l-Mushafî’l-Osmânî fî Taşkant* adlı bir kitap yazdığını aktarmıştır. Ayrıca bu nüshanın şu an için tam olarak Taşkent’te olup olmadığı konusunda bir netliğin olmadığını, onun bir kısmının zayi olup olmadığı, yapraklarının orijinal olup

<sup>176</sup> Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 67.

<sup>177</sup> Maşalı, “Mushaf”, 31/242.

<sup>178</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 17.

<sup>179</sup> Maşalı, “Mushaf”, 31/242.

<sup>180</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 22-31.

<sup>181</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 41-45.

<sup>182</sup> Muhammed Hamîdullah, *İslam’a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 53.

olmadığı gibi hususlarda onunla ilgili farklı durumların olduğunu zikretmiştir. Nihai olarak Taşkent nüshasının da Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaflardan biri olmadığı sonucuna vardığını bildirmiştir.<sup>183</sup>

Mushafların sayısı ve gönderildikleri bölgeler hakkında farklı görüşler söz konusudur. Bunlar aşağıda genişçe zikredilmiştir. Hz. Osman'ın Mushafları gönderdiği merkezlerde belli yerlerde korunmuş ve o nüshalardan yeni istinsahlar yapılmıştır. Böyle olmakla birlikte birtakım çatışmalar sebebiyle Hz. Osman'ın Mushaf gönderdiği şehirler yer değiştirmiş, farklı bölgelere ve kişilere intikal etmiştir. Bu Mushafların akıbetlerinin ne olduğu konusuna dair birtakım nakiller olmasına rağmen tam olarak bilinmemektedir. Bu bağlamda Hz. Osman şehit edildiğinde imâm Mushafını okuduğu, hatta bir kısmına onun kanının bulaştığı nakledilmektedir.<sup>184</sup>

Hz. Osman, Mushaf istinsahını tamamladıktan sonra birtakım tedbirler almıştır. Nitekim o, istinsah işlemi bittikten sonra Hz. Hafsa'dan aldığı sayfeleri ona tekrar vermiştir. İstinsahta esas alınan Hz. Ebû Bekir döneminde derlenen bu sayfeler dışında sahabilerde olup da Müslümanlar arasında ihtilafa yol açan ve birbirlerini tekfir etmelerine sebep olan özel Mushafları ve yazılı metinleri imha etmeyi tercih etmiş ve yakılmasını emretmiştir.<sup>185</sup> Hz. Hafsa'ya verilen sayfelerin de dönemin Medine emîri olan Mervân tarafından istenip, Mushaflar arasında uyuşmazlık olur endişesiyle yakıldığı nakledilmiştir.<sup>186</sup> Kaynaklardaki bazı bilgilerde ise Abdullah b. Mes'ûd gibi bazı sahabiler bu duruma tepki göstermiştir.<sup>187</sup> Ancak daha sonra onun da Hz. Osman'ın uygulamasına razı olduğu nakledilmiştir.<sup>188</sup> Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın üstlendiği bu görevi kendisi üstlenmiş olsaydı, onun yaptığının aynısını yapacağını söylediği nakledilmiştir.<sup>189</sup> Ayrıca onun, özel Mushafları imha ettirdiği ve yeni Mushaflar istinsah ettirdiği için Hz. Osman'ın kınanmaması gerektiğini, hakkında sadece hayır konuşulmasının doğru olduğunu ifade etmiş, Hz. Osman'ın sahabenin ileri gelenleriyle istişare ederek böyle bir karar aldığını belirttiği nakledilmiştir.<sup>190</sup> Hatta onun “Osman'ın

<sup>183</sup> Bu konuda geniş bilgi için Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime*, 178-270; Hz. Osman'a Nispet Edilen Mushâf-ı Şerîf, Haz. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İhlas Gazetecilik A.Ş., 2022), 10-11.

<sup>184</sup> Maşalı, “Mushaf”, 31/242.

<sup>185</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 16; Ebu Bekr İbnü'l-Arabi, *el-'Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkiki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefâti'n-nebî*, nşr. Muhammed Cemîl Gâzî (Beyrut: Mektebetü's-Sünne, 1407/1987), 83; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 16; Adeî, *Unvânü'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 61-62; Ahmet Cevdet Paşa, *Hülâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*, 47.

<sup>186</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/204.

<sup>187</sup> Tirmizî, “Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân”, 10; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/173, 180, 200; Ahmet Cevdet Paşa, *Hülâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'ân*, 47-48.

<sup>188</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/189-194.

<sup>189</sup> Endülisî, *et-Temhîd ve'l-beyân*, 54.

<sup>190</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/207; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 58.

Mushaflar için yaptığını şayet ben yapmış olsaydım, onun aynısını yapardım.” dediği nakledilmiştir.<sup>191</sup>

İslam geleneğinde hal böyle iken oryantalistler, bunun dinî bir faaliyet olmadığını, siyasî bir etkinlik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kur’ân kıraatindeki lehçesel farklılıkları ortadan kaldırmak için istinsah faaliyetinin yapıldığını ileri sürmüşlerdir. Hatta mevcut olan Kur’ân metninin son şeklinin Hz. Osman döneminde değil de daha sonra Haccâc döneminde ya da miladî 9. asrın sonlarında verildiğini ileri sürenler bile olmuştur.<sup>192</sup>

Oryantalistler, delillendirmede zorlandıkları bu iddialarını ileri sürerken, İslamî kaynaklar üzerinde kuşku uyandırma, Hristiyan kaynaklarını merkeze koyma, Kur’ân’ın eleştirel neşrine imkân sunacak malzeme toplama gibi birtakım amaçlar gütmüşlerdir.<sup>193</sup>

### 1.6. İstinsah Edilen Mushafların Sayısı ve Gönderildikleri Bölgeler

Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki heyet, birden çok nüsha yazmış ve bunlar dönemin önemli İslamî merkezlerine gönderilmiştir.<sup>194</sup> Ancak bazı kaynaklarda nüsha sayısı ve gönderildikleri merkezler net olarak zikredilmemekle beraber bu konunun ele alındığı eserlerde hem istinsah edilen nüsha sayısı hem de gönderilen bölgeler konusunda ihtilaf vardır. Bu konuda gelen görüşler özetle şu şekildedir:

1. Yâkubî (öl. 292/905’ten sonra), Mushaf gönderilen yerlerin sayısının dokuz olduğunu, bunların da Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam, Bahreyn, Mısır, Yemen, Cezîre olduğunu zikretmiştir.<sup>195</sup> Bazı âlimlere göre ise Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam, Bahreyn, Mısır, Yemen’e gönderilen nüsha dışında Hz. Osman’ın bizzat kendisine ayırdığı ve şehit edildiğinde kanı bulaşan Mushaf ile beraber sekiz olduğudur.<sup>196</sup>

2. Sicistânî (öl. 316/929), konuyla ilgili iki rivâyetten birine göre nüsha sayısının sekiz olduğunu bildirmektedir. Bunlar da Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam, Mısır, Bahreyn, Yemen’dir.<sup>197</sup> İbnu’l-Cezerî (öl. 833/1429) de aynı merkezleri zikretmiş ve sayıyı sekiz

<sup>191</sup> İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/459; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 59.

<sup>192</sup> Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 112-114.

<sup>193</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 114-134.

<sup>194</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetu’t-Tevfikiyye, ts.), 30.

<sup>195</sup> Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya’kûbî, *Târîhu’l-Ya’kûbî* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 2/170.

<sup>196</sup> Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 98.

<sup>197</sup> Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâhif*, 1/34; Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâu’l-vefâ bi ahbâri dâri’l-Mustafâ* (Mısır, 1326), 1/483; Ebü’l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mârgînî, *Delîlü’l-hayrân alâ mevridi’z-zamân* (Trablus: Mektebetu’n-Necâh, ts.), 15.

olarak tayin etmiştir.<sup>198</sup> Ancak İbnu'l-Cezerî'ye göre Hz. Osmân, bir nüshayı Medine'de bırakılması için bir nüshayı da kendisine ayırdığını zikretmiştir.<sup>199</sup>

3. Sicistânî ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) aktardığına göre yedi nüsha çoğaltılmış ve altı tanesi Mekke, Basra, Şâm, Bahreyn, Yemen ve Kûfe'ye gönderilmiş, bir nüshada Medine'de bırakılmıştır.<sup>200</sup> Mekkî b. Ebî Tâlip'ten (öl. 437/1045) nakledildiğine göre Hz. Osman döneminde yedi Mushaf istinsah edilmiş ve farklı bölgelere gönderilmiştir.<sup>201</sup> Hatta Hz. Osman'ın; kendileriyle gönderilen Mushafı okuması için Abdullah b. es-Sâib'i Mekke'ye, Müğîre b. Şihâb'ı Şâm'a, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'yi Kûfe'ye, Âmir b. Kays'ı Basra'ya gönderdiği, Zeyd b. Sâbit'e ise Medine'de onu okumasını emrettiği nakledilmiştir.<sup>202</sup>

4. Araştırmacıların çoğuna göre imâm Mushafların sayısının altı olduğu nakledilmiştir.<sup>203</sup> İmâm Birgivî (öl. 981/1573) de İmâm Mushafı olarak 6 adet Mushafı incelediğini, bunların da Medenî el-hâs, medenî el-âmm, Mekkî, Şâmî, Kûfî ve Basrî olduğunu zikrettiği nakledilmiştir.<sup>204</sup> Aynı şekilde Muhammed Zâhid el-Kevserî gibi bazı âlimlere göre de istinsah edilen nüsha sayısı altıdır. Bunların beş tanesi Mekke, Medine, Şam, Kûfe, Basra merkezlerine gönderilmiş, bir nüshayı ise Hz. Osman kendisine ayırmıştır.<sup>205</sup> Âlimlerin bir kısmına göre ise Hz. Osman'ın Mushafı dışındaki diğer Mushaflar; Mekke, Basra, Kûfe, Şam, Bahreyn'e gönderilmiştir.<sup>206</sup>

5. Bâkılânî'den nakledilen görüşe göre ise beş nüsha olduğundan bahsetmiş ve Hz. Osman'ın bir nüshayı da kendi yanında bıraktığını diğer nüshaları ise Basra, Kûfe, Yemen ve Bahreyn'e birer nüsha gönderdiğini ifade etmiştir.<sup>207</sup> Bazı âlimlere göre ise Hz. Osman'ın Mushafı dışındaki diğer Mushaflar; Mekke, Basra, Kûfe ve Şam'a gönderilmiştir.<sup>208</sup> Hamevî (öl. 1098/1687), Mekkî ve Nevevî'nin (öl. 676/1277) de 5 nüsha olduğu görüşünü

<sup>198</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 18; Mârğînî, *Delîlül-hayrân*, 15.

<sup>199</sup> İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

<sup>200</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 19; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/245; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/189; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/169.; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 18; Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 60; Şenkîti, *Îkâzü'l-a'lâm*, 60-61; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 98.

<sup>201</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/228.

<sup>202</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 68; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 98.

<sup>203</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 18.

<sup>204</sup> Kurt, "Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivi ve Ona Atfedilen 'Resmu'l-Mushaf' Risâlesi", 361.

<sup>205</sup> Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 30; Maşalı, "Mushaf", 31/242; Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", 55.

<sup>206</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 98.

<sup>207</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 12; Şenkîti, *Îkâzü'l-a'lâm*, 60-61; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 98.

<sup>208</sup> Mârğînî, *Delîlül-hayrân*, 15; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 98.

benimsediği nakletmiştir.<sup>209</sup> İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Suyûtî'ye göre de Mushaf sayısı beş olup en yaygın görüş de budur.<sup>210</sup>

6. Sicistânî'nin aktardığı diğer rivâyete göre ise Kûfe kıraat imâmılarından Hamza ez-Zeyyât ile gelen rivâyete göre sayı dördtür.<sup>211</sup> Sicistânî ve Zerkeşî (öl. 794/1392) gibi kimi âlimler bu görüşün daha sahih ve râcih olduğunu, (kıraat) imâmıların bu görüş üzere olduklarını belirttiği gibi istinsah edilen Mushafların birisinin Hz. Osmân'ın kendi yanında bırakıldığını, diğerlerinin de Basra, Kûfe ve Şam'a gönderildiğini ifade etmişlerdir.<sup>212</sup> Bazı kaynaklarda ise Mısır, Bahreyn, Yemen, el-Cezîre'ye de Mushaf gönderildiği zikredilmişse de kıraat imâmıların ihtilafları ve imlâ farklılıklarıyla ilgili bir kayda rastlanmamıştır.<sup>213</sup>

Bütün bu rivayetlere bakıldığında Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam Mushaflarının yanı sıra Hz. Osman'ın kendisine tahsis ettiği nüsha olmak üzere 6 Mushaf olduğu kanaati güçlenmektedir. Ayrıca kaynaklarda Mushafları götüren beş kişiden ve beş merkezden bahsedilmesi de sayının altı olduğunu güçlendirmektedir. Muhammed Zâhid el-Kevserî (öl. 1952) de bu görüşte olduğu gibi günümüzde bu alandaki araştırmacıların çoğu da bu kanaattir.<sup>214</sup>

Bahreyn, Yemen, Mısır ve Cezîre Mushaflarına gelince Mushaf farklarını konu edinen rivâyetlerde bu şehir Mushaflarıyla ilgili bilgiler yer almadığı için bu konuda şüphe bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bölgelere gönderildiğine dair kesin bir hükme varmak zor görünmektedir.<sup>215</sup>

<sup>209</sup> Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'r-Rızâ el-Hamevî, *el-Kavâid ve'l-işârât fî usûli'l-kırâât*, nşr. Abdülkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr (Dımeşk, Dâru'l-Kalem, 1406/1986), 32-33.

<sup>210</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/189; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 9/18; Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât*, nşr. es-Seyyid Osmân-Abdussabûr Şâhîn (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1392/1972), 7/449.

<sup>211</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/244; Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 19; Semhûdî, *Vefâu'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*, 1/483; Şenkîti, *İkâzü'l-a'lâm*, 61; Mârğînî, *Delîlü'l-hayrân*, 15; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 97.

<sup>212</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i me Şenkîti, İkâzü'l-a'lâm*, 47sâhifi'l-emsâr, 19; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/244; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/169; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 18; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 98; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 75; Güllüce, "Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi", 225.

<sup>213</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 18; Maşalı, "Mushaf", 31/242; Altıkulaç, "Mushaflarda İmlâ Problemi", 55.

<sup>214</sup> Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 30; Osman Keskioglu, *Nüzulünden Günümüze Kur'an'ı Kerim Bilgileri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1987, 133. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 76.

<sup>215</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 75-76.

## II. BÖLÜM

### 2. MUSHAF İMLASINDAKİ FARKLILIKLARA DAİR TEMEL YAKLAŞIMLAR

Mushaf imlâsındaki farklılıklara ve buna dair temel yaklaşımlara geçmeden önce meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için evvela Mushaf imlâsının temel özellikleri ortaya konulacaktır. Akabinde Mushaf imlâsındaki farklılıklar hakkındaki temel yaklaşımların ve iddiaların ele alınması uygun görülmüştür.

#### 2.1. Mushaf İmlâsının Temel Özellikleri

Hiz. Osman'ın istinsah ettirdiği ve farklı bölgelere gönderdiği Mushafların; deriler üzerine ve Kûfî hat ile yazıldığı, noktasız ve hareke gibi şekiller olmaksızın resmedildiği, cüzler ve hizibler için herhangi bir alamet konulmadan yazıldığı zikredilmiştir.<sup>216</sup> Bunun yanı sıra resm-i Osmânî'yi ayrıcalıklı kılan söz konusu imlâ farklılıklarının kaynaklarda genelde aşağıda gelecek kavramlarla oluşturulan başlıklar altında ele alındığı görülmektedir.<sup>217</sup> Diğer bir ifadeyle resmu'l-Mushaf'ın hattında ve imlâsında birtakım kaidelerin gözetildiği zikredilmektedir. Kısaca resmu'l-istilâhiye muhalefet, resmu'l-kıyâsînin usullerinden dolayı olmakla beraber resmu'l-istilâhî/Osmanî'nin 6 temel kaidesi vardır. Bu alanın âlimleri; hazf, ziyâde, hemz, bedel, fasl ve vasl kaidelerini barındırdığı ve bu kaidelerin tevkîfî olduğunu aktarmıştır.<sup>218</sup> Daha detaylı bir şekilde bu kaideleri ve usulleri şu şekilde açıklamak mümkündür:

1. Hazf: Mesela “yâ” ifadesindeki nida harfî olan “ya”nın; “الله” lafza-i celâldeki “lâm”ın; “له” lafzındaki “lâm”ın; “رحمن” lafzındaki “mim”in eliflerinin hazfedilmesi buna örnektir.<sup>219</sup> Aynı şekilde istinsah edilen bütün Mushaflarda vâvu'l-cemâalardan ve cem alameti olan vâvlardan sonraki elifler hazfedilmiştir. Sadece dört lafzın yazımında elif resmedilmiştir.<sup>220</sup> Med harfî olan elifin, birçok lafızda resmedilmemesi.<sup>221</sup> Aynı şekilde nida harfî olan “yâ” harfinden ve tenbih harfî olan “ha”dan hemen sonra elifin hazfedilmesi.<sup>222</sup>

<sup>216</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 100.

<sup>217</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 766.

<sup>218</sup> Şenkî, *İkâzü'l-a'lâm*, 41; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 123; Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 766. Bu hususlarda geniş örnekler ve izahlar için bk. Şenkî, *İkâzü'l-a'lâm*, 41-57; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 210-217.

<sup>219</sup> Bu kaideler hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/369-373.

<sup>220</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhîfi'l-emsâr*, 34-36.

<sup>221</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhîfi'l-emsâr*, 20-28; a.mlf., *el-Muknî' fî ma'rifeti mersûmi mesâhîfi ehli'l-emsâr*, 175-279.

<sup>222</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhîfi'l-emsâr*, 25; a.mlf., *el-Muknî' fî ma'rifeti mersûmi mesâhîfi ehli'l-emsâr*,

“صَابِرِينَ” gibi cem‘i müzekkeri sâlimlerin ism-i fâil alameti olarak gelen eliflerin hazfedilerek “صَبِرِينَ” şeklinde resmedilmesinin yanı sıra “مُؤْمَنَاتٌ” gibi cem‘ müennesi sâlimlerdeki elifler de “مُؤْمِنَاتٌ” şeklinde hazfedilmiştir.<sup>223</sup> Bazen de med harfleri hazfedilmiş, onlara işaret eden harekeler resmedilmiştir. Mesela kesranın yâ’ya delalet etmesi gibi harekelerin harfin aslına delalet etmesi söz konusudur.<sup>224</sup> Bazı lafızlarda “yâ” harfi hazfedilmiş, ona işaret eden kesra ile yetinilmiştir. Bununla beraber aynı durumdaki bazı lafızlarda “yâ” harfi özellikle resmedilmiştir.<sup>225</sup> Yine Mushaftaki “يَمَحُو”، “يَدْعُ” gibi birçok lafızdaki vav harfi hazfedilmiş, ona işaret eden damme ile yetinilmiştir.<sup>226</sup> Birkaç lafzın resmedilişi istisna olmak kaydıyla istifham hemzesi ve hemze ile başlayan bir lafız birlikte yazıldığında birinin hazfedilip sadece bir hemzenin resmedilmesi söz konusudur.<sup>227</sup> Bazı lafızlardaki vasıl elifleri de imlâda hazfedilir.<sup>228</sup> “الذي”، “التي” gibi bazı lafızlarda med harfleri ve lin harfleri dışındaki harflerin de hazfedilmesi söz konusu olmuştur.<sup>229</sup> Diğer taraftan istinsah edilen Mushaflarda bazı lafızların resmedilmesi konusunda birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Mesela “طالوت، جالوت، هاروت، ماروت، هارون، قارون، هامان، اسرائيل” gibi lafızların imlâsında farklılıklar vardır. Bazı Mushaflarda elif hazfedilmişken, bazılarında resmedilmiştir.<sup>230</sup> Aynı şekilde “ذَاوُد” isminin resmedilişinde iki vâv harfinden biri, “نُجِي” fiilinin yazılışında iki nûn harfinden biri, “الَّذِي” ismi ile “الَّذِي” gibi ism-i mevsûllerin imlâsında iki lâm harfinden biri, “بِسْمِ اللَّهِ” terkindeki elif harfi hazfedilmiştir.<sup>231</sup>

Bazen de bütün kâtipler, Mushaftaki bazı lafızlarda bulunan elifin hazfedilerek resmedilmesini adet haline getirmişlerdir. Sözelimi “lam” harf-i cerrinden sonra lam-ı tarifli bir kelimenin gelmesi durumunda elif lam takısındaki elif hazfedilerek yazılır. “لِلدَّارِ الْآخِرَةِ”، “وَقَالَتِ الْيَهُودُ” gibi ifadelerin resmedilişi buna örnektir. Bununla beraber “وَقَالَتِ الْيَهُودُ” sıfat olarak gelen “ابن” kelimesinin resmedilmesinde elifin hazfedilmemesi gerektiği konusunda

220-223.

<sup>223</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 30-32.

<sup>224</sup> Zürcânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/375.

<sup>225</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 38-42; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 299-316, 365-368; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Hicâu mesâhifi'l-emsâr*, thk. Hatem Salih ed-Damin (Şarika: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1430/2009), 85;

<sup>226</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 42-44; Şenkitî, *Îkâzü'l-a'lâm*, 45; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 123-124.

<sup>227</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 32-33; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 273-275; Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 91-93; Şenkitî, *Îkâzü'l-a'lâm*, 45.

<sup>228</sup> Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 94; Şenkitî, *Îkâzü'l-a'lâm*, 42, 44.

<sup>229</sup> Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 95; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 123-124.

<sup>230</sup> Dâni, *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 260-262.

<sup>231</sup> Şenkitî, *Îkâzü'l-a'lâm*, 43; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 123.

katipler ittifak etmiştir.<sup>232</sup>

2. Ziyâde: Telaaffuz edilmediği halde yazıda resmedilen harfleri ifade eder. Mesela “أولئك”, “الربوا”, “شركاؤا”, “شفعاؤا” gibi bazı lafızlarda elif, vâv ile ya harflerinin zâid gelmesi buna örnektir.<sup>233</sup> Bazen de “بأييدٍ” lafzında olduğu gibi ya harfinin ziyade gelmesi de mümkündür.<sup>234</sup> Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923), Dâni (ö. 444/1053), Kirmânî (ö. 500/1106’dan sonra), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Gânim Kaddûrî Hamed gibi âlimlere göre Araplar hareke ve nokta kullanmak yerine, harekeyi bazı harflerle ifade ettikleri için imlâda bazı ziyadeler söz konusu olmuştur.<sup>235</sup> Aynı zamanda “لَا أَذْبَحْهُ”, lafzında elif harfi ziyade gelmişken, “أفأين مت”, “أفأين مت” ifadelerinde ya harfi ziyade imlâ edilmiştir.<sup>236</sup>

3. Bedel/İbdâl: Harfin değişimini ya da bir harfin yerine başka bir harfin resmedilmesini ifade eder. Özellikle med harfleri için bu durum söz konusudur. Bu da dört şekilde tezahür etmektedir. Birincisi, yâ ve vâv med harflerinden bedel elif harfinin gelmesidir. Mesela “الربوا”, “الزكوة”, “الصلوة”, “دنيا”, “هداني”, “عصاني”, “طعا الماء”, “الأقصا” gibi bazı lafızlarda vâv harfinin eliften bedel gelmesi ya da bazı lafızlarda yâ harfinin eliften bedel gelmesi buna misal gösterilebilir. İkincisi, nûn harfinin yerine elif harfinin konulmasıdır. Mesela “إذأ”, “فتسعا”, “لنسفا” gibi lafızların resmedilmesinde bunu görmek mümkündür. Üçüncüsü, tâu’t-te’nîsin normal te harfine tebdil edilmesidir. “امرات”, “رحمت”, gibi isimlerin yazılışı buna örnek verilebilir. Dördüncüsü, sonu vâvî olan isim ve fiillerin sonundaki vâv harfinin elife tebdil edilmesidir. “عفا”, “دعا”, “شقا”, “الصفا”, “خلا” gibi lafızların resmedilişinde bu durum görülmektedir.<sup>237</sup>

4. Hemz: Hemzenin yazılışına dair hükümleri ifade eder. Hemzenin beş farklı şekilde resmedileceğine dair bazı kurallar konularak bir çerçeve çizilmiştir. Birincisi, hemze kelimenin başında olursa elif şeklinde yazılmasıdır. İkincisi, Sakin harften sonra gelmesi durumunda hazfedilmesidir. Üçüncüsü, iki yanı harekeli hemzenin peş peşe gelmesi durumunda birisinin hazfedilmesidir. Dördüncüsü, kendinden önceki harfe göre şekillenmesidir. Beşincisi, belli yerlerde kendine özgü şekillenmesidir.<sup>238</sup> Mesela “لئلا”

<sup>232</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhihi l-emsâr*, 37; a.mlf., *el-Muknî fî ma’rifeti mersûmi mesâhihi ehli l-emsâr*, 297-298; Mehdevî, *Hecâu mesâhihi l-emsâr*, 95.

<sup>233</sup> Geniş bilgi için bk. Dâni, *el-Muhkem*, 176; Mehdevî, *Hecâu mesâhihi l-emsâr*, 63-65; Şenkitî, *Îkâzu l-a lâm*, 21, 46; Kürdî, *Târîhu l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 111-112, 144.

<sup>234</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/458; Mehdevî, *Hecâu mesâhihi l-emsâr*, 67; Şenkitî, *Îkâzu l-a lâm*, 21, 46; Kürdî, *Târîhu l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 124, 210.

<sup>235</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 771.

<sup>236</sup> Şenkitî, *Îkâzu l-a lâm*, 21, 46-47; Kürdî, *Târîhu l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 210.

<sup>237</sup> Mehdevî, *Hecâu mesâhihi l-emsâr*, 56; Şenkitî, *Îkâzu l-a lâm*, 48-52; Kürdî, *Târîhu l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 124. Geniş bilgi için bk. Mehdevî, *Hecâu mesâhihi l-emsâr*, 56-62.

<sup>238</sup> Şenkitî, *Îkâzu l-a lâm*, 47.

ifadesindeki hemze, kendisi fethalı öncesi de kesralı olduğu için ya harfinden bedel olarak resmedilmiştir.<sup>239</sup> Ayrıca lafzın gözetilmeyerek vakfedilmesidir. Hâu't-te'nîsin tâ şeklinde resmedilmesi buna örnektir.<sup>240</sup>

5. el-Vasl ve'l-fasl: Bazı harf ve edatların ayırık olarak yazılması “fasl”, bitişik şekilde yazılması ise “vasl” kavramıyla ifade edilmektedir. Hakkı vasl olan bir harfin fasl yapılması ya da bunun aksinin yapılması söz konusu olabilmektedir. “أَلَّن تَجْعَلَ لَكُمْ”, “أَلَّن تَجْمَعُ عِظَامَهُ”, “وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ”, “وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ifadelerinde vasl kaidesini görmek mümkündür.<sup>241</sup> “وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ifadelerinde vasl kaidesini görmek mümkündür.<sup>242</sup> “وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ifadelerinde vasl kaidesini görmek mümkündür.<sup>243</sup> “وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” ifadelerinde vasl kaidesini görmek mümkündür.<sup>244</sup> ibarelerinde de fasl kaidesinin uygulandığı görülmektedir.<sup>245</sup>

6. İki kıratın olduğu kelimenin ikisinden birisiyle resmedilmesi de vardır. Bu da birkaç şekilde gerçekleşebilir. Mesela “البصطة” ve “الصراط” kelimeleri bazen sin bazen de sâd harfiyle resmedilmiştir. Aynı şekilde “لَا هَبَّ لَكَ غَلَامًا زَكِيًّا”<sup>246</sup> ayetindeki müzarat harfi olan hemze ya harfi olarak da okunabilmiştir.<sup>247</sup>

Bu kaidelerin yanı sıra İmâm Mushafının imlâsı ve resmedilişinde birtakım özellikler vardır. Şöyle ki:

1. Muttasıl bir senetle Hz. Peygamber’e (s.a.v.) kadar ulaşması. Bu özellik onun ümmetinin diğer ümmetlerden ayrıştığı önemli özelliklerden biridir.<sup>248</sup>

2. Üzerinde sahabenin icmasının yanı sıra tâbiinin ve müctehid imâmların icma etmiş olması.<sup>249</sup>

3. Bir kelimedede olabildiğince birden çok kıraatı taşıması ve ona delalet etmesi. Eğer farklı kıraatlerin söz konusu olduğu bir yerde bir harf bunu taşımıyorsa, bu özelliği taşıyabilmesi için aslına aykırı bir şekilde yazılması uygun görülmüştür. Ancak farklı kıraatler söz konusu değilse o harf aslına uygun yazılmıştır. Mesela “قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ”<sup>250</sup>

<sup>239</sup> Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 56. Geniş bilgi için bk. Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 56-62.

<sup>240</sup> Dabbâ', “Semîru't-tâlibîn fî resmi ve tabtî'l-Kitâbi'l-mübîn”, 3/48-130; Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 55-90; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*,.

<sup>241</sup> Hûd 11/14.

<sup>242</sup> el-Kehf 18/49.

<sup>243</sup> el-Enbiyâ 21/87.

<sup>244</sup> el-Ahzâb 33/37.

<sup>245</sup> Dabbâ', “Semîru't-tâlibîn fî resmi ve tabtî'l-Kitâbi'l-mübîn”, 3/48-130; Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 55-90; Şenkîti, *Îkâzu'l-a'lâm*, 52-53; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 124.

<sup>246</sup> Meryem 19/19.

<sup>247</sup> Dabbâ', “Semîru't-tâlibîn fî resmi ve tabtî'l-Kitâbi'l-mübîn”, 3/48-130; Mehdevî, *Hecâu mesâhifi'l-emsâr*, 55-90; Şenkîti, *Îkâzu'l-a'lâm*, 57; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 124-125.

<sup>248</sup> Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1/376.

<sup>249</sup> Şenkîti, *Îkâzu'l-a'lâm*, 12; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 139; Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1/378.

<sup>250</sup> Tâhâ 20/63.

ayeti Hz. Osman Mushafında bütün lafızların hareketleri, nun ve zal harflerinin noktaları, “إِنْ” lafzındaki şedde ve cezm olmaksızın resmedilmiştir. “هَذَانِ” lafzındaki elif ve yâ harfleri resmedilmemiştir. Böylece bu ayetin dört vecihle okunmasına elverişli hale gelmesi sağlanmıştır.<sup>251</sup>

1. Neredeyse açık görünecek şekilde muhtelif manaların ifade edilebilmesi.<sup>252</sup>

2. İnce, gizli manalara delalet etmesi.<sup>253</sup>

3. Bazı fasîh dilleri ifade etmesi.<sup>254</sup>

4. Bazı sahabenin mekruh görmesinden dolayı nokta ve hareke gibi şekillerin imâm Mushaflarında olmaması.<sup>255</sup>

5. İmâm Mâlik’ten nakledildiğine göre Mushafların, kendi döneminde yeni ortaya çıkmış olan hece sisteminde değil de ilk yazı tipi ile yazıldığı. Onun bu konuda “أولوا”, “أولئك” gibi bazı lafızlardaki harf fazlalığının bile değiştirilmesinin doğru olmadığını belirttiği nakledilmiştir.<sup>256</sup>

6. “كلمة”, “جنة”, “شجرة”, “معصية”, “لعنة”, “مرأة”, “سنة”, “نعمة”, “رحمة” gibi birçok müennes lafızda bulunan hâu’t-te’nîsin, normal te harfi ile resmedilmesi.<sup>257</sup>

Bu arada şunu da belirtmek isteriz ki yukarıda zikredilen hazf, ziyade, noksan, vasl, fasl, kat‘, ibdal, nokta ve hareketlerden soyutlanmış bir şekilde resmedilişi gibi hususlarda Resmu’l-Mushafa muhalefet etmenin câiz olmadığı ve bunun ittiba edilmesi gereken bir sünnet olduğu zikredilmiştir. Bununla beraber Arap olmayanlar için ciddi ihtiyaç durumunda nokta ve hareke konulmasına ruhsat verildiği belirtilmiştir.<sup>258</sup> İslam âlimlerinin, Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushafın yazı stiline muhalefet etmediği nakledilmişler.<sup>259</sup> Hatta birçoğu, buna bağlı kalmanın vâcib olduğu hükmüne varmıştır. Nitekim bazı kelimelerin resmedilişi Arapça yazım kaidelerine uygun olmasa bile resmu’l-Mushafa ittiba bütün imâmların ittifakıyla vâcib kabul edilmiştir.<sup>260</sup> Üstelik dört mezhep imâmına göre bunun vâcib olduğu Kur’ân, sünnet, icma ve kıyas ile sabit olduğu, özellikle Hanefilerin bunu

<sup>251</sup> Bu vecihler hakkında geniş bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/373-374.

<sup>252</sup> Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/374.

<sup>253</sup> Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/374-375.

<sup>254</sup> Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/375.

<sup>255</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 20.

<sup>256</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhihi’l-emsâr*, 19; a.mlf., *el-Muknî fî ma’rifeti mersûmi mesâhihi ehli’l-emsâr*, 165; Şenkitî, *Îkâzu’l-a’lâm*, 14, 15, 23-24; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 138.

<sup>257</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhihi’l-emsâr*, 82-85, 93, 101; a.mlf., *el-Muknî fî ma’rifeti mersûmi mesâhihi ehli’l-emsâr*, 487-496.

<sup>258</sup> Şenkitî, *Îkâzu’l-a’lâm*, 23.

<sup>259</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhihi’l-emsâr*, 19.

<sup>260</sup> Şenkitî, *Îkâzu’l-a’lâm*, 14; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 137, 139.

vurguladığı nakledilmiştir.<sup>261</sup> Resmu'l-Mushafa aykırı imlâ edilmesi durumunda, icmaya aykırı davranılmış olacağı gibi resmu'l-Mushafa ve nazmına bağlı olan birtakım manaların tahrifine götürebileceği ifade edilmiştir.<sup>262</sup> Aynı şekilde remu'l-Mushafa ittiba etmek konusunda icma olduğu gibi ona uygun bir şekilde eda edilmesi ve tilavet edilmesi gerektiği konusunda da kıraat imâmlarının icması vardır.<sup>263</sup> Hatta resmu'l-Mushafın, nazmu'l-Kur'ân gibi mucize olduğunu bile kabul edenler vardır.<sup>264</sup> Bilerek kasıtlı olarak Mushafa bir harf ekleyen ya da ondan bir harfı çıkaran kişinin kâfir olduğuna hükmedenler de olmuştur.<sup>265</sup>

## 2.2. Mushaf İmlâsındaki Bazı Farklılıklar ve Buna Dair Yaklaşımlar

H. Osman'ın Mushafları istinsah ettirip İslam coğrafyalarının önde gelen merkezlerine göndermesi ve daha önceki özel Mushafları imha etmesi, Kur'ân imlâsında bir birlik sağlamıştır. Bununla beraber aynı özellikteki lafızların farklı yerlerde farklı yazılması<sup>266</sup>, Mushaf yazısının homojen bir yapıda olmadığı, yazıda lafız-kıraat örtüşmesinin esas alınmaması ve h. 2. asırdan itibaren dil çalışmalarının hız kazanması neticesinde lafız-kıraat uyuşmasını esas alan yeni imlâ tarzı ile Mushaf imlâsı arasında farklılıkların oluşması, ulemayı özellikle kıraat alimlerini bu konuda açıklamalara ve değerlendirmelere sevk etmiştir. Söz konusu Mushafların imlâ yapısında lafız-kıraat uyumu açısından genel anlamda mutabakat sağlanmış olsa da bazı kelimelerde tam bir mutabakat sağlanamamıştır. Bununla birlikte bu lafızlardaki imlâ farklılıkları da anlam açısından herhangi bir zıddiyet ve tahrifata yol açmamıştır.<sup>267</sup> Zira kıraat-ı seb'a üzerindeki farklılık ve ayrışma hakiki olduğu halde Mushaftaki bazı lafızların resmedilişinde ihtilaf, hakiki değil sadece şekilseldir.<sup>268</sup>

H. Osman tarafından istinsah ettirilen Mushaflarda bazı kelimelerin resmedilmesinde farklılıkların olduğu görülmektedir. Nitekim “لَا أَنْجَا”<sup>269</sup> ayetindeki “أَنْجَا” fiili Kûfe Mushafında bu şekilde elif ile resmedilmişken, bunun dışındaki Mushaflarda ise “أَنْجَيْتَا” şeklinde ya harfinden sonra te harfi ile imlâ edilmiştir. “كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً”<sup>270</sup> ayetindeki “مِنْهُمْ” kelimesi Şâm Mushafında “مِنْكُمْ” kef harfi ile diğer Mushaflarda ise he harfi ile

<sup>261</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 14.

<sup>262</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 20, 23.

<sup>263</sup> Muhammed Habibullah b. Abdillâh eş-Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm li vucûbi ittibâi resmi'l-mushaf el-İmâm Osmân b. Affân* (Humus: Mektebetu'l-Ma'rife, 1392/1972), 12; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 139, 141.

<sup>264</sup> Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 41-43; Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 36-37.

<sup>265</sup> Şenkîti, *İkâzu'l-a'lâm*, 22; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 140-141.

<sup>266</sup> Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/259-278.

<sup>267</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 765.

<sup>268</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 127.

<sup>269</sup> el-En'âm 6/63.

<sup>270</sup> el-Mü'min 40/21.

resmedilmiştir. Bunun gibi daha birçok örnek zikredilmiştir.<sup>271</sup> Ancak harflerin resmedilişindeki bu ihtilaf, manayı etkileyen hakiki bir farklılık değil, şekilseldir.<sup>272</sup>

Hal böyle olmakla beraber resm-i Mushaftaki bazı lafızların imlâlarındaki farklılıklar, birtakım sebeplere dayandırılmıştır. Mushaf imlâsında bazı lafızların farklı resmedilmesinin sebeplerine dair hicri birinci asırda herhangi bir yaklaşımın söz konusu olmadığı; ancak hicri ikinci asırdan itibaren farklı disiplinlere mensup olan âlimler arasında bu konunun tartışıldığı ve birtakım farklı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir.<sup>273</sup> Mushaflardaki bazı lafızların imlâsındaki farklılıklara dair sergilenen temel yaklaşımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 2.2.1. Müstensih/Kâtip Hatasına Dayandırma

Mushaf imlâsındaki farklılıklarının sebebini, kâtiplerin hatalarına dayandıranlar olmuştur. Diğer bir ifadeyle bazı âlimler, Mushaf imlâsındaki farklılıkları Mushafların yazımını üstlenen heyet üyelerinin yazımda hata etmiş olmalarıyla açıklamışlardır. Bunlara göre ihtisâr, tahfîf veya bedel gibi dilsel mülâhazalar ile Mushafları istinsâh eden kâtipler hata yapmış olabilirler.<sup>274</sup> Bu yaklaşımın temel çıkış noktası, “yazıda asıl olan lafız-kıraat örtüşmesidir” anlayışıdır.<sup>275</sup> Bu yaklaşımı benimseyenlerden biri olan Ferrâ, her ne kadar bu yöndeki görüşünü vurgulu bir şekilde dillendirmemişse de müstensihlerin aynı lafızları farklı yerlerde farklı şekilde resmetmelerini eleştirmiş, “Bu, selefin/öncekilerin hatalı yazımlarından kaynaklanmaktadır.” ifadesiyle bunu kâtip hatalarına bağlamıştır.<sup>276</sup> Bununla beraber Ferrâ’nın Mushaf imlâsı karşısındaki tutumunun çok tutarlı olmadığı ifade edilmiştir.<sup>277</sup> Sebep olarak da onun bazen Mushaf imlâsıyla örtüşmediği gerekçesiyle bir kıraati reddetmesi gösterilmiştir.<sup>278</sup>

İbn Kuteybe (öl. 276/889) de Mushaf imlâsındaki farklılıkların iki sebebi olabileceğini, bunlardan bir tanesinin müstensihlerin hataları olabileceğini ifade etmiştir. Eğer Kitap’ta bir hata varsa o, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) değil, kâtiplerin (müstemlilerin)

<sup>271</sup> Kürdî, *Târihu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 127-129.

<sup>272</sup> Kürdî, *Târihu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 127.

<sup>273</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 765.

<sup>274</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 765.

<sup>275</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 266.

<sup>276</sup> Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Ahmet Yusuf Necati-Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1955), 1/439.

<sup>277</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 267.

<sup>278</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1955, 1/202 Ayrıca Ferrâ’nın Mushaf imlâsına dair yaklaşımı hakkında bilgi için bk. Abdülfettâh İsmail Şelebî, *Resmu'l-mushaf ve'l-ihcâcu bihî fi'l-kirâât* (Kahire: Mektebetu Nahdati Mısır, 1380-1960), 57.

yazıdaki bir galatıdır.<sup>279</sup> Hz. Aişe de kâtiplerin hata yapmış olabileceğini zikretmiştir. Nitekim o, Allah'ın kitabında üç harfin kâtibin hatası olduğunu belirtmiştir.

Birincisi “قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ”<sup>280</sup>.

İkincisi “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ”<sup>281</sup>.

Üçüncüsü ise

“

لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

ayetidir.<sup>282</sup>

Bu arada şunu belirtmek isteriz ki Bakıllânî'ye göre “قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ”<sup>284</sup> ayetindeki “هَٰذَا” lafzının elifsiz bir şekilde yani “هَٰذَن” şeklinde resmedilişi, Hâris b. Ka'b'ın lügatı ile resmedilmiştir. Bunun hata olarak görülmesi, Kureyş lügatının dışına çıkılmasından ötürü olabilir.<sup>285</sup>

Yine İbn Kuteybe, bunun dışında kâtiplerin hatalı yazımlarından ve kurrâların hatalı okumalarından dolayı birtakım yazımların olduğunu ifade etmiş ve buna bazı örnekler getirmiştir. Nitekim birçok kurrânın “فَأَصْدَقَ وَأَكُنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ”<sup>286</sup> ayetini “فَأَصْدَقَ أَكُنَّ” şeklinde vâv harfî olmaksızın okuduklarını zikretmiştir. Bunu da bazı nahivciler, “أَكُنَّ” fiilinin “أَصْدَقَ” fiilinin başında “fe” harfî olmasaydı onun yerinde kabul edilebileceğini söyleyerek kendilerince delillendirmeye çalışmışlardır. Zira onlara göre başında “fe” harfî olmasaydı o da mansûb değil, meczûm olurdu. Diğer taraftan Ebû Amr b. el-Âlâ, “وَأَكُونُ” fiilini başında vâv harfî olduğu halde mansûb okumuştur. Zira ona göre Mushaf imlâsında vâv harfî kâtip tarafından düşürülmüştür. Çünkü Arapça'da “كَكْمُونُ” kelimesinde olduğu gibi med ve lîn harflerinin düşürülebileceğini, dolayısıyla burada ya i'râb ehlinin görüşü gözetilerek yazıldığını ya da Hz. Aişe'nin söylediği gibi kâtibin hatası olduğunu ifade etmiştir. Eğer nahivcilerin görüşüne dayanılırsa Mushafta lahn<sup>287</sup> olmadığı; kâtibin hatası kabul edilirse de

<sup>279</sup> Galat: Kasıt olmaksızın yapılmış hataya denir. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyid Ahmet Sakar (b.y.: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 17.

<sup>280</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>281</sup> el-Mâide 5/69.

<sup>282</sup> en-Nisâ 4/162.

<sup>283</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 121; Ebû Bekir el-Kâdi el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudât (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 2/532; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/211; İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 26-27.

<sup>284</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>285</sup> Geniş bilgi için bk. Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 549-552.

<sup>286</sup> el-Münâfikûn 63/10.

<sup>287</sup> Lahn: kelâmın doğru halinden saptırılmasıdır. Lahn-ı celî ve lahn-ı hafî diye ikiye ayrılır. Lahn-ı celî, hareke ve sükun değişikliği gibi lafızda meydana gelen ve mananın hâle bulduğu büyük sapmalardır. Lahn-ı hafî ise râ harfinin tekriri ve nûn harfinin tatnîni gibi lafızda meydana gelen; ancak mananın zayı olmaması küçük sapmalardır. Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât: Mu'cemü'l-*

Hız. Peygamber'e inen kitapta herhangi bir eksiklik, gizlilik ve kapalılığın olmadığı söylenebilir.<sup>288</sup>

Bu arada bu konuda Hız. Aişe ve Hız. Osman'a dayandırılan birtakım rivâyetlerin değerlendirilmesine gelince Hız. Aişe'den nakledilen bir haberde Urve b. Zübeyr'in babasının, Nisâ 4/162., Mâide 5/73. ve Tâhâ 20/63. ayetlerdeki bazı lafızların yazımlarını Hız. Aişe'ye sorduğu, bunun üzerine Hız. Aişe'nin “Ey yeğenim! Bu, kâtiplerin işidir, imlâda/yazımda hata etmişler.” şeklinde cevap verdiği nakledilmiştir.<sup>289</sup> Başka sahabilerden de Mushaf imlâsında bazı hataların olabileceğini ifade eden açıklamaların olduğu nakledilmiştir.<sup>290</sup>

Yine Hız. Aişe'den gelen başka bir rivâyette Ebû Halef ve Ubeyd b. Umeyr, Mü'minûn 23/60. ayetinde geçen bir kelimenin Hız. Peygamber (s.a.v.) tarafından “آتُوا” mı yoksa “أَتُوا” şeklinde mi okunduğunu sormuşlardı. Bunun üzerine Hız. Aişe, “Sizce hangisi daha güzel?” şeklinde sorunca Ebû Halef “ilki” diyerek cevap vermiştir. Hız. Aişe de “Hız. Peygamber'in (s.a.v.) de böyle okuduğuna şهادette bulunurum. Haddi zatında ayet de bu şekilde nazil olmuş; ancak yazıda değişiklik yapılmıştır.” diye karşılık vermiştir.<sup>291</sup>

Said b. Cübeyr'in de aktardığına göre İbn Abbas, Nûr 24/27. ayetinde geçen ve Mushafta “تَسْتَأْنِسُوا” şeklinde bulunan kelimenin “تَسْتَأْنِسُوا” şeklinde olduğunu, bu farklılığın kâtipten kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>292</sup> Yine İbn Abbâs da İsrâ 17/23. ayetinde “وَقَضَىٰ رَبُّكَ” ifadesiyle ilgili olarak “وَوَصَّىٰ رَبُّكَ” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.<sup>293</sup>

İbn Kuteybe'ye göre eğer bu rivâyetlerde zikredilen durum, Kur'an'a yönelik bir ayıp olsaydı, Mushafın yazımında meydana gelen her hatanın tehecciden yani hecelemeden kaynaklandığı söylenebilirdi. Örneğin “إِنَّ هَٰذَا لَسَٰجِرَٰنَ” ayetindeki “هَٰذَا” lafzının imlâsında elif-i tesniye resmedilmemiştir. Aynı şekilde elif-i tesniye, Mushafın farklı yerlerinde de yazılmamıştır. Nitekim “قَالَ رَجُلٌ”<sup>294</sup> ve “آخِرَٰنَ يَقُومَٰنَ”<sup>295</sup> ayetlerinde elif-i tesniye hatta resmedilmemiştir. Mushaf kâtipleri, bu kelimeleri bu şekilde yazdıkları gibi “الصلوة، الزكوة” kelimelerini elif ile değil, vâv harfiyle resmetmişlerdir. Bu kelimelerin yazımında

*mustalahâtî ve'l-furuki'l-lüğaviyye* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle li't-Tıbbâ ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1998), 797; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/1308.

<sup>288</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 56-57; Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, 557-558.

<sup>289</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Ahmet Yusuf Necati-Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1955), 2/183; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 2/234-242; Dâni, *el-Muknî fi resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 121; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 270-271.

<sup>290</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1955, 2/183.

<sup>291</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/185.

<sup>292</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/185.

<sup>293</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/185.

<sup>294</sup> el-Mâide 5/23.

<sup>295</sup> el-Mâide 5/107.

özellikle onlardaki bereketi gözeterek, onlara tâbi oluruz. Bununla beraber biz, “القطاة، الفناة، “ kelimelerini elif ile yazarız. Zira her iki yazım arasında bir fark söz konusu değildir. Aynı şekilde kâtipler, “الربو” lafzını vâv harfiyle resmetmiş, “مَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا” ayetinde de “ما” soru edatı, lâm-ı münferide ile yazılmıştır. Aynı şekilde “أَمْ لَهُمْ شُرَكَو”<sup>296</sup> ve “فَقَالَ الضُّعُفُو”<sup>297</sup> ayetlerinde öncesinde elif olmaksızın ve hemze yerine vâv harfi yazılmıştır. Bununla beraber “مَا نَشَاءُ”<sup>299</sup> ayetinde elif ve vâv harfleri peş peşe yazılmışken, “أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ”<sup>298</sup> ayetinde elif ve vâv harfleri peş peşe yazılmışken, “مَا نَشَاءُ”<sup>299</sup> ayetinde vâv harfi olmaksızın elif harfi resmedilmiştir. İbn Kuteybe, Mushafta bunun birçok örneğinin bulunduğunu; ancak bazı örnekler vermekle yetindiğini vurgulamıştır.<sup>300</sup>

Bu görüşü en fazla vurgulayanlardan biri de İbn Haldûn’dur. Ona göre hat, bedevîlerin değil, yerleşik hayata geçenlerin (medenîlerin) yaptığı işlerdendir. İslam’ın ilk dönemlerinde yani istinsahın yapıldığı dönemde Arapların, göçebe bir hayat yaşamaları ve sanattan uzak olmaları sebebiyle hatt-ı Arabî mükemmel hatta orta bir seviyeye bile ulaşmamıştı. Mushafları resmeden sahabenin de hattı/yazısı, doğal olarak henüz ilerlememişti. Dolayısıyla istinsah edilen Mushaf imlâsı, o dönemin imlâ tarzını yansıtmakta ve uzmanlar tarafından kabul edilen kurallara bazen aykırı düşmektedir. O, sahabenin Mushaf imlâsında takip ettiği yazım usulünün, saygı gereği tâbiîn döneminde de benimsendiğini ifade etmiş, sahabe hakkında sahabenin yazıda mahir olmadığı yargısında bulunmada bir sakıncanın olmadığını belirtmiştir. Zira sanatsal fazilet/üstünlük, mutlak ve nesnel değil izafi bir olgudur. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ümmî olması bir eksiklik ifade etmediği gibi sahabenin yazı açısından mahir olmamaları da onların dinî meselelerde yetersiz oldukları anlamına gelmez.<sup>301</sup> Ona göre “بِأَيْدِي”<sup>302</sup> kelimesinde olduğu gibi yâ harfinin ziyadesi ilahî kudretin mükemmelliğine, “لَاَذْبَحْنَهُ”<sup>303</sup> kelimesindeki gibi “elif” harfinin ziyadesi zebhin gerçekleşmediği şeklinde yorumlanmasında pek bir hikmet söz konusu değildir. Sadece tahakküm olmanın yanı sıra sahabeyi noksanlıklardan tenzih etmeye hatta onlara mükemmellik atfetmeye dair itikat güdülmüştür.<sup>304</sup>

Ona göre Araplar, şehirler fethedip birçok ülkeye sahip olduktan sonra ve Kûfe ve Basra’ya yerleştikten sonra onların devleti yazıya ihtiyaç duydu. Bunun üzerine onu

<sup>296</sup> el-Kalem 68/41; eş-Şûrâ 42/21.

<sup>297</sup> İbrahim 14/21.

<sup>298</sup> Hûd 11/77.

<sup>299</sup> İsrâ 17/18; Hacc 22/5.

<sup>300</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 57-58.

<sup>301</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/121-123 Ayrıca bk. Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb*, 3/369.

<sup>302</sup> ez-Zâriyât 51/47.

<sup>303</sup> en-Neml 27/21.

<sup>304</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/122-123.

öğrenmeyi, yapmayı ve kullanmayı istediler. Bu alana ağırlık vererek özellikle Basra ve Kûfe’de yazıyı ilerlettiler. Hatta hatt-ı Kûfî, o dönemde bilinen bir hat oldu.<sup>305</sup> Daha sonra Araplar, fetihlere devam ederek Afrika ve Endülüs gibi birçok bölgeyi fethetti, özellikle Abbâsîler Bağdat’ı yeniden tasarladılar. Üstelik o dönemde İslam yurdu ve devletin merkezi olduğu için yazı ve hat alanında çok gelişmeler kat ettiler. Nitekim hatta o kadar ilerleme oldu ki Bağdat ve Kûfe hatları arasında ihtilaflar yaşandı. Bu bölgelerden de Mısır, Kâhire, Endülüs, Afrika gibi yerlere hat taşındı.<sup>306</sup>

İbn Haldûn’un bu görüşlerine bakıldığında Mushaf imlâsı, o dönemin yazının ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber Basra ve Kûfe’de yürütülen çalışmalar neticesinde zuhur eden gelişmiş imlânın bütün özelliklerini taşıması beklenemez.<sup>307</sup> Kaldı ki o, değerlendirmelerinde yerleşik hayat süren Arapları ifade etmek için kullanılan “el-Arab” kavramını kullanmıştır. “Arap” derken de bugün anlaşılan yani yerleşik hayat süren Arapları ifade etmek için kullanmamış, “el-bedevî” ve “el-a’râb” manasında kullanmıştır. Dolayısıyla çıkarımında göçebe Arapları baz almış; ancak bu çerçevede vardığı bulguları yerleşik hayat sürenlere de genellemiştir. Böylece vardığı netice pek isabetli olmamıştır. Zira dildiler ve sözlük yazarları, “arab (عَرَبٌ)” ve “arabî (عَرَبِيٌّ)” ile “el-a’râb (الأعراب)” ve “el-a’râbî (الأعرابي)” arasındaki anlamsal farklılığının temyiz edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu doğrultuda onlara göre “el-a’râb” ve “el-a’râbî” kavramları, sadece bedevîler için kullanılır. Fakat “arab” ve “arabî” ise yerleşik hayat sürenler yani şehirdekiler için kullanılır. Zira o, değerlendirmelerinde göçebe bedevî anlamında kullanmıştır.<sup>308</sup>

Diğer taraftan İbn Haldun’un sahabenin yazı usulünü ve imlâ kaidelerini bilme konusunda mahir olmadıklarına dair görüşünün çok isabetli olmadığı görülmektedir. Bilakis özellikle Mushaf imlâsı ve yazımıyla ilgilenen sahabenin kitabet usulünü ve imlâ kaidelerini çok iyi bildikleri rahatlıkla söylenebilir. Onlar, resmu’l-Mushafta neyin yazılması neyin yazılmaması neyin vasl edilmesi neyin vasl edilmemesi gerektiğini biliyorlardı; ancak bazı hikmetlere binaen yazıda kaideye aykırı resmetmiş olmaları mümkündür. Zira gerektiğinde onlar meliklere gönderilmiş ve birtakım anlaşmalar ve ticarî sözleşmeler yapmışlardır. Bilmemiş olsalardı, bu anlaşmalarda yazıları karışık olduğu için lafızlar anlaşılmazdı, lafızlar anlaşılamadığı için de manalarda karışık olurdu. Ayrıca o dönemde Kûfî hat, Hire ve Enbâr

<sup>305</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/123.

<sup>306</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/123-124.

<sup>307</sup> Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 268-269.

<sup>308</sup> Ebû Haldûn Sâti Hüsârî Hüsârî, *Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldûn* (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1953), 151-152.

ehlinden Hicâz bölgesine ulaşmıştı ve sahabe tarafından da kullanılıyordu. Arap hattının, Himyer hattı olduğu ve kural ve kaidelerinin olmadığını iddia etmek de doğru görünmemektedir. Zira Arap hattı ile gelen Fenikelilere, Asurlulara ve Süryanîlere ait birçok belgenin günümüze ulaşmış olması bunu göstermektedir. Çünkü bunlar, Himyer hattından daha eskidir.<sup>309</sup>

Aslında İbn Haldun, yazı konusunda Arapları yetersiz kabul edip, sahabeden yerleşik hayat süren ve yazısı en iyi olan Zeyd b. Sâbit'in başkanlığındaki heyetin varlığını ve titiz çalışmanın neticesinde beş yıl gibi uzun bir sürede tamamlandığı gerçeğini göz ardı etmiştir. Bu nedenle onun, imlâ farklılıklarının nedenlerini izah ederken tercih edilen irfânî yaklaşımı tek yorum gibi gösterip, kıraat farklılıkları başta olmak üzere diğer değerlendirmeleri dikkate almaması gibi gerekçelerden hareketle, farklı disiplinlere mensup birçok ilim adamı tarafından eleştirilmiştir.<sup>310</sup> Nitekim Bakıllânî ve Dâni gibi bazı âlimler, Mushaf imlâsında hata olduğuna dair bu iddiaları kabul etmemiş, yukarıda zikredilen rivâyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüş beyan etmişlerdir. Bu bağlamda onlar, Hz. Aişe'nin bu cevabına farklı anlamlar yüklemişlerdir. Sözelimi Dâni, Hişâm b. Urve'nin babasının Hz. Aişe'ye kelimelerin yazımını değil, 7 harf açısından okunuşunu sorduğunu, babası Urve'nin bu durumu "lahn" ve Hz. Aişe'nin "hata" olarak nitelemesinin de mecâz kabilinden olduğunu zikretmiştir.<sup>311</sup> Bazı âlimlerin ise Hz. Aişe'nin "Kâtipler yazımda hata etmişler." sözünü "insanların üzerinde icma ettikleri 7 harften en evlâ olanı almada hata etmişlerdir. Yoksa yazdıkları hatalı değildir ki zaten bu câiz değildir. Zira câiz olmayan bir şeyde, icma olmazdı." şeklinde te'vil ettikleri nakledilmiştir.<sup>312</sup> Kimi âlimlerin de Hz. Aişe'nin bu sözünde "hata etmişler" ifadesinin hakiki anlamda kullanılmadığını zikretmiştir.<sup>313</sup> Ayrıca bu rivâyetlerde geçen "lahn" kelimesine "hata" anlamını vermek, Hz. Osman'ın Mushafları istinsah etme amacına aykırı düşmektedir.<sup>314</sup> Üstelik 5 yıl süren ciddi bir çalışma neticesinde imlâsı tamamlanan Mushaflarda birtakım hatalar tespit edilip de olduğu gibi bırakıldığı ve düzeltilmesi insanlara bırakıldığını düşünmek pek mümkün görünmemektedir.<sup>315</sup> Bunların aksine Bakıllânî gibi bazı âlimler, Hz. Aişe'den gelen bu rivayetin sahih olmadığını ileri

<sup>309</sup> Geniş bilgi için bk. Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 164-172.

<sup>310</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 266-270; a.mlf., "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 22/22 (Aralık 2014), 8-24; Akcan, "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-", 774-775.

<sup>311</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 121-122.

<sup>312</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 122.

<sup>313</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 274.

<sup>314</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 276.

<sup>315</sup> Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi: Bir Giriş Denemesi*, 72.

sürmüşlerdir. Zira bu sahih olsa bunun hiçbir mazereti ve bir çıkış yolu yoktur.<sup>316</sup> Mushaf istinsahını gerçekleştiren sahabenin hata yapmasını kabul etmeyenlere göre ümmilik, Hz. Peygamber için bir kusur ve eksiklik olmayıp onun kemal vasfına bir hanel getirmiyorsa, yazı konusunda mükemmel ve yetkin olamamak da sahâbeye zarar vermez. Dolayısıyla bu husus, onların dini konularda da yetersiz olduğu anlamına gelmez.<sup>317</sup>

Bazıları ise Kur’ân’da düzeltilmesi Araplara havale edilen hatalar olduğunu iddia etmişlerdir. Dilcilere göre bu görüş kabul edilemez. Zira Kur’ân’ı, sahabiler cem’ etmiştir. Onlar da İslâm’ın doğuşuna bizzat tanıklık eden, önder olan ve dili bilenlerdir. Dolayısıyla onların Kur’ân’da bir hatayı görüp de düzeltmeden sonraki nesillere aktarması hiç düşünülebilir mi?<sup>318</sup>

Bütün bunlara ek olarak Mushaf imlâsında hata olmasını kabul etmeyenler, bu rivâyetleri “Yazımın kâtibin lehçe ve kıraati doğrultusunda oluşu” ya da “7 harften evlâ olanı Mushafa almama” şeklinde yorumlamışlardır. Buna göre Mushaf imlâsında esas alınan lehçe dışındaki bir lehçeye ve kıraate sahip olanlar için bazı kısımlarda lafzın imlâsı ile okuyuşu arasında tam bir örtüşme sağlanamamıştır. Bu durumdaki kişiler, yazım doğrultusunda değil de kendi lehçe ve kıraatlerine göre okuyacaklardır. Dolayısıyla Hz. Osman’ın “Araplar onu dilleriyle düzeltereklerdir” şeklindeki sözü “bu kısımlarda herkes kendi lehçesine göre okuyacaktır” manasını içermektedir.<sup>319</sup>

Dânî de bazı âlimlerin Hz. Aîşe’nin bu sözünü te’vil etmeye çalıştıklarını nakletmiştir. Bu bağlamda onların, “lahn” ibaresini “kıraat” anlamında te’vil ettiklerini zikretmiştir.<sup>320</sup> Debbağ ve Bâkılânî gibi kimi âlimlere göre bu sözden maksat, Mushaf katipleri tarafından harflerle ilgili yapılan bir hazf, ihtisar ya da ziyade gibi bir durum olsa bile Arapların bu şekilde resmedilmesine itibar etmeyeceği, çünkü o dönemde onların harflerin asıl mahreçleri ve suretleriyle konuşmaktadırlar. Sözgelimi “الصلوة، الزكوة، الحيوه” kelimelerinin Mushafta mahreçleri dışında (fethalı olduğu için elif olması beklenirken, elif olmaksızın) vâv harfiyle ile resmedilmesi onları yanıltmaz. Aynı şekilde “اسمعيل، إسحق، ابراهيم،” kelimelerinin resmedilişinde bu lafızların mahreçleri dışında elif harfinin hazfedilmesi de onları yanıltmaz. Yine “قالوا، خرجوا، كفروا” lafızlarının asıllarında elif harfi olmadığı halde elifi ekleyerek resmetmeleri de buna örnek olup, onları yanıltacak şeyler

<sup>316</sup> Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur’ân*, 533.

<sup>317</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 774.

<sup>318</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve i'râbuh*, nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408–1988), 2/131.

<sup>319</sup> Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 276.

<sup>320</sup> Dâni, *el-Mukni*, 122.

değildir. Çünkü onlar, zaten bunların mahreçlerini ve okunuşlarını biliyorlardı. Ancak Mushaftaki hattı, salt bu haliyle okuyanlar lahn ya da hata edebilir. Araplar da bunu düzeltirler. Kaldı ki Hz. Osman'ın böyle yazılmasını daha evla ve daha doğru kabul ettiğini düşünerek böyle te'vil edilmesinin mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Bunun dışında bu yorumun kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>321</sup>

Başka bir rivayete göre Hz. Osman döneminde Mushaflar istinsah edildi ve ona arz edildi. O da resmedilişinde lahn sayılacak bazı durumlar tespit etti de bunun üzerine “bunları değiştirmeyin zaten Araplar bunu düzeltir.” demiştir.<sup>322</sup> Ayrıca istinsah eden kâtip Sakîf kabilesi ve mümlî Huzeyl kabilesinden ise zikredilen harfler lafızlarda bulunmaz. Zira Sakîf kabilesi, lafızların mahreçlerine son derece bağlı olup heceyi esas alırlar. Huzeyl kabilesi ise konuşurken hemzi çok kullanırlar. Bu da Mushafın istinsahında harflerin resmedilişini az da olsa etkilemiş olabilir. Fakat Kureyşliler, bunu kullanmamışlardır.<sup>323</sup> Kaldı ki Hz. Osman'ın bu sözünün bu şekilde te'vil edilmesi, Kur'ân'da hata olduğu fikrini doğurmaz.<sup>324</sup>

Bu rivâyetler yukarıda zikredilen şekilde yorumlanmakla beraber konuyla ilgili kâtiplerin hata yaptığına dair Hz. Osman ve Hz. Âişe'ye dayandırılan birtakım rivâyetler de etraflıca tahlil edilmiş, bu nakiller hem sıhhat hem de delalet açısından incelenmiş ve tartışılmıştır. Bu doğrultuda bunların senetleri bakımından birtakım problemler barındırdığı da zikredilmiştir.<sup>325</sup> Ayrıca bazı âlimler, Mushaflarda herhangi bir hatanın ve lahnın olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlar, bu rivayetlerin isnadında ve nakleden bazı râviler hakkında birtakım problemler olduğunu zikretmiştir. Nitekim Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî yanı sıra Dâni ve Ebû Amr, bu rivayeti sahih kabul etmemiştir.<sup>326</sup> Onlara göre Mushaf imlâsında hata ve lahn olması câiz görülürse onun yazılmasının ne anlamı ve de faydası kalırdı.<sup>327</sup> Bunlara ek olarak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Osman, Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi yapmaya talip olma sorumluluğun ağırlığının bilinci ile Mushaf ile ilgili bu faaliyetlere zor ikna edilmişken, ondaki bir hatayı kasten kabul etmiş olmaları pek mümkün görünmemektedir.

<sup>321</sup> Dâni, *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 258; Bakılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/545; İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 85-86; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 17. Dâni, Iraklıların mushaflarında “الصلوة، الزكوة، الحية” kelimelerinin “vâv” harfiyle resmedildiğini zikretmiştir. a.mlf., *el-Mukni' fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 60-61.

<sup>322</sup> Bakılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/536-538; İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 86.

<sup>323</sup> Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 546; İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 86.

<sup>324</sup> İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 86.

<sup>325</sup> Bu rivâyetlerin senetleri hakkındaki tespitler hakkında geniş bilgi için bk. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 272, 274.

<sup>326</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 119-122; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/458-459; Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 533; İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 91-92.

<sup>327</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/458.

Özellikle Şîa'nın Ehl-i sünnet'i Kur'ân'ı tahrif ve tağyir etmekle suçlamalarına ilmî verilerle reddiye veren Bakıllânî'ye göre bu rivayetlerin sahih olduğunu kabul etmek, Kur'ân'da hatanın, lahnın ve galatın olduğunu itiraf etmelerini, ikisinin de bunları reddetmemek, tashih ve tağyir etmemekle Allah'a isyan etmelerini gerektirecektir. Aynı şekilde bunu duyan da bunu reddetmeyen sahabenin de Allah'a isyan ettiklerini akla getirecektir. Sahabenin de böyle bir meselede hata, fisk ve isyan gibi günahların nispeti asla câiz değildir. Ayrıca bu sözleri söyleyenlerin ve delili olmayan bu haberleri işitip de nakledenlerin kınanması gerekir. Böyle bir söz, en sıradan bir Müslümana bile nispet edilemez. Üstelik bu rivayetlerin sahih olduğu da ne zorunlu olarak ne de bir delille bilinmektedir. Dolayısıyla bunun bir delil olarak sunulup kabul edilmesi düşünülemez. Hatta hüccete dayanmayan bu tarz ahad haberlerin ilmi gerektirmediği ve özü bitirmediği, bu nedenle de bu tarz haberlerin yalanlandığı ve bâtil olduğu zaruri olarak bilinir. Bundan dolayı bu haberlerin Hz. Aişe ve Hz. Osman'dan gelmediği ve sahabenin böyle bir şey yaymadıkları zorunlu olarak anlaşılır.<sup>328</sup>

Öte yandan Bakıllânî'ye göre bu rivayetleri sahih kılacak hiçbir hüccet yoktur. Çünkü ne bu konuda sahabenin icması vardır ne Allah ve resulünden gelen tevkîfîlik ne de aklî bir gereklilik vardır. Ayrıca bu haberi nakleden asıl kaynak kişinin bilinmeyen, kendinden şüphe edilen, meçhul bir kişi olduğu görülmektedir. Aynı şekilde o, Hz. Osman'a nispet edilen sözün geldiği haberin Katade'den çıkıp yayıldığına dair gelen rivayet hakkında onun haberlerinin Şîa tarafından kabul edildiğini, onların ona itibar ettiğini ileri sürerek makbul görmemiştir.<sup>329</sup> Bununla beraber Bakıllânî, Katade'nin bu haberi Yahya b. Ya'mer'den naklettiği, onun da ismi İbn Futayme ya da İbn Ebî Futayme olan, kendisi hakkında şüphe duyulan, pek bilinmeyen ve meşhur olmayan birisinden aldığını da ifade etmiştir. Ona göre İbn Futayme, meşhur ve ma'ruf birisi olsaydı, kendisinden şüphe edilmezdi.<sup>330</sup> Diğer taraftan bu rivayetler sahih kabul edilirse Şîa'nın sahabe hakkındaki Kur'ân'ı tahrîf ve tağyîr ettiklerine dair iddialarının çok yersiz olduğu anlaşılır. Zira böyle bir durum söz konusu olsaydı her iki sahabe Mushaftaki lahn ve hatadan bahsetmezlerdi, gizli tutarlardı. Ayrıca diğer sahabeler de buna sessiz kaldıkları için töhmet ve zan altında kalırdı ki bu durumda onların güvenilirliği tartışmaya açılırdı. Yine bu durum, Şîa'nın Hz. Aişe, Hz. Osman ve daha birçok sahabe hakkındaki Kur'ân'ı tahrif ve tebdil ettiklerine dair ileri sürdükleri iddialarını

<sup>328</sup> Bakıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/533-535.

<sup>329</sup> Bakıllânî, bu rivayeti ve bu konuda gelen diğer rivayetleri inceleyip değerlendirmiştir. Bakıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/535-538.

<sup>330</sup> Bakıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/535.

da nakzetmesi açısından önemlidir. Halbuki onların hepsi, Kur'ân'da da dikkat çekildiği üzere adaletli olup Allah'ın razı olduğu kimselerdir. Kaldı ki onlar, tahrif etmek isteselerdi lahn ve hataya dair sözlerini açıklamaz, gizlerlerdi. Sahabe de onları nakzetmekten geri durmazdı.<sup>331</sup>

Dânî'ye göre Yahya b. Ya'mer ve İbn Abbâs'ın mevlası olan İkrime'nin Useymin'den Mushafta imlâ hatalarının bulunduğu ve Arapların bunu düzeltereğini ifade eden bu rivayetler, hüccet olmadığı gibi iki cihetten de delil değildir. Zira Yahya b. Ya'mer ve İkrime'nin Useymin'den böyle bir rivayette bulunması pek mümkün değildir. Çünkü her ikisi de onu görmemişlerdir. Diğer taraftan bu ifadelerin zahiri, bizzat Useymin'den böyle bir haberin gelmesini nefyetmektedir. Zira Mushafı cem' edenler, Kur'ân konusunda ihtilafa düşmeyen ve ona lahn nispet etmeyen, hayırlı ve muttaki olan sahabilerdi.<sup>332</sup>

Dânî ile hem fikir olan Bakıllânî de Hz. Osman ve Hz. Aişe'den gelen rivayetlerin, hüccete dayanmayan ve sıhhatini zorunlu ya da bir delille bilmenin mümkün olmadığı kimi ahad haber kısmına girdiğini ifade etmiştir. Hz. Aişe'ye nispet edilen söz, sadece Urve b. Zübeyir'den nakledilmiştir. Urve'nin adalet, sıdk ve emanet sahibi sikâ bir râvi olduğunu biliyoruz; ancak bu rivayetin Urve'den sahih bir şekilde geldiğini zorunlu ya da istidlâlî olarak bilemiyoruz. Onun bu sözü, doğrudan Hz. Aişe'den alıp naklettiği de kesin değildir. Dolayısıyla bu rivayetin nasıl oluştuğu ve geldiğini tam bilemiyoruz.<sup>333</sup> Bunun yanı sıra Mushafı yazan gerek vahiy kâtipleri gerekse ilk istinsah edenler güvenilir, ilim ve derin kavrayış sahibi, dilde fesahat sahibi, seçkin sahabilerdi. Hz. Aişe'nin bu sözü, onların uzak oldukları cehalet, Mushafta hata yapma, töhmet altında bırakma, Allah'ın kitabında karışıklık yapma gibi vahim bir durumu onlara nispet etmeyi gerektiren bir iftira olur ki hem Hz. Aişe hem de onlar bundan beridir. Onların böyle bir lahn ve hata yapması mümkün değildir. Çünkü onlar, o kavimde dili en iyi bilenleri, en fasih konuşanları, i'râb vecihlerini en iyi bilenleriydi. Hal böyle olunca Mushafta lahn ve hata bulunması gibi bir durumun asla söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>334</sup> Bunlara ek olarak gerek Kureyş lehçesini gerekse bunun dışındaki diğer lehçeleri konuşanlar olsun Araplar, bu iki sahih harfî ref “هذان” ve nasb “هذين” halinde okuyabilmektedirler.<sup>335</sup> Nitekim Medineliler ve Kûfelilerin kıraati “هذان” şeklinde elif ileidir. Ebû Amr da böyle okumuştur. Fakat Ben-i Hâris, Hasan ve Kinâne kabilelerinin lehçelerinde Arapçaya ref, nasb ve cer hallerinin elif harfî ile olduğu

<sup>331</sup> Bakıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/542-543.

<sup>332</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 119.

<sup>333</sup> Bakıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/539.

<sup>334</sup> Bakıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/539-540.

<sup>335</sup> Bakıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, 2/541.

nakledilmiştir. Bu durumda da herhangi bir gramer hatası söz konusu değildir. Hatta Sibeveyh, Ahfeş, Ebû Zeyd, Kisâî ve Ferrâ gibi önemli dil âlimleri, bu kıraatin Ben-i Hâris leyçesiyle olduğunu ifade etmişlerdir. Kinâne ve Hasan kabilelerinin lehçeleriyle olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>336</sup>

Bakillânî'ye göre bu rivayetler sahih kabul edilse bile Hz. Osman ve Hz. Aişe'nin lahn ve hata diye ifade ettikleri hususlardan neyi kastettiklerini bütün sahabiler anlamışlardır. Zira Şîâ'nın anladığı gibi bir hata ve lahn olsaydı elbette ki diğer sahabiler reddeder ve bunu deklere ederdi.<sup>337</sup> Aynı zamanda sahih kabul edilse bile kesinliği ve kendisiyle ameli gerektirmez.<sup>338</sup> Bunun yanı sıra her ikisinden böyle bir haber geldiğine ve sahabeden hiç kimse buna itiraz etmediğine göre onlar, bu durumun doğru olduğunu ve anormal bir durumun söz konusu olmadığını gayet iyi biliyorlardı. Eğer böyle olmasaydı, kesinlikle buna itiraz eder ve onu reddederlerdi. Dolayısıyla her iki sahabenin zikrettikleri hususlar, sahabe tarafından bilinen müsellem bilgilerdir.<sup>339</sup> Dâni'ye göre de şayet bu rivayetler sahih olsa bile Useymin, lahn ifadesinden Mushafın resmedilişini değil de tilavetini kastetmiş olabilir.<sup>340</sup> Ayrıca ona göre Hz. Aişe'den nakledilen ve Mushafta kâtiplerin hata yaptığını ifade eden rivayetin, geniş anlamlar barındırmaya, dolayısıyla gerçek anlamda değil de mecâz anlamında anlaşılmasına müsaittir.<sup>341</sup>

İbnu'l-Cezerî ise Mushaflarda hata olabileceğine pek ihtimal vermemiştir. Ona göre şayet hata olduğunu iddia edenler, hatanın Mushafların bir kısmında olduğunu söylüyorlarsa bazı Mushafların hatadan hâli olduğunu itiraf etmiş olurlar. Ancak bunu dile getiren olmamıştır. Kaldı ki birtakım kıraat vecihleri dışında Mushaflar arasında bir farklılık söz konusu değildir. Üstelik kıraat farklılıkları lahn/hata sayılmamaktadır.<sup>342</sup>

Hâl böyle olmakla beraber mesele, daha ziyade Kur'an'da i'rab hatası olup olmadığı bağlamında ele alınmıştır.<sup>343</sup>

## 2.2.2. Hikmetler ve Özel Anlamlar Arama

Mushaf imlâsının tevkîfî olduğu düşüncesinin bir yansıması olarak Mushaflardaki

<sup>336</sup> Osman Keskiöğlu, "Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur", *Oryantalizmin Soruları*, Haz. Ahmet Parlakışık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 13139-140.

<sup>337</sup> Bakillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, 2/541-542.

<sup>338</sup> Bakillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, 2/535.

<sup>339</sup> Bakillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, 2/541-542.

<sup>340</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 119-120.

<sup>341</sup> Dâni, *el-Mukni'*, 122.

<sup>342</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/459.

<sup>343</sup> Kur'an'da gramer hatasının bulunduğu dair iddiaları hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, 51 vd. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, ts.), 49-76.

bazı lafızların resmedilişindeki farklılıkların arkasında birtakım bâtinî anlamların bulunduğu telakkisi oluşmuştur. Özellikle Ebu'l-Abbâs el-Merrâkuşî (öl. 721/1321), bu düşünceyi savunanların başında gelmektedir.<sup>344</sup> Bunu savunanlara göre Mushaf imlâsındaki farklılıklar ne kâtiplerin hatasından ne Arap dilinin yapısından kaynaklanmıştır. Mushafta bir harfin resmedilmesi veya hazfedilmesinde mutlaka hikmetli anlamlar vardır.<sup>345</sup>

Zerkeşî'nin aktardığına göre Mushaftaki imlâ/yazı birkaç şekilde meydana gelmiştir: Harflerin bir kısmı kelimeye eklenmiş, bir kısmı lafızdan çıkarılmış ve kelimelerin bir kısmı da (ekleme ve çıkarma söz konusu olmadan) doğrudan yazılmıştır. Bunun nedeni, İbnü'l-Bennâ olarak bilinen Ebu'l-Abbâs el-Merrâkuşî'nin *Unvânu'd-delîl* adlı kitabında ele aldığı gizli hüküm ve parlak sırlardır. Harflerin, kelimelerin anlamlarının farklı olma durumlarına göre yazıdaki durumları da farklıydı. O, bunlar arasında görünmeyen ve görünen alemlere, varlık mertebelerine ve makamlara, hayali olmayan ve hakiki olan şeyler üzerine (çizilen) hatlara dikkat çekmiştir.<sup>346</sup>

Merrâkuşî, imlâ-mana ilişkisi üzerinde çok durmuş, Mushaf imlâsının farklılık arz ettiği yerlerde birtakım özel manalara işaret edildiğini, bu anlamlarda da bâtinî yönün ağır bastığını ifade etmiştir.<sup>347</sup> Özellikle mutasavvıflar, daha ilk dönemlerden itibaren harflere ve bunların sembolik manalarına dikkat çekmişlerdir.<sup>348</sup> Bu eser, ta'lîl-i resmi'l-Mushaf gibi önemli bir konuyu ele almıştır. Her ne kadar bu konuya daha önce Dâni'nin *el-Mukni* eserinde ve Mehdevî'nin *Hecâu mesâhifu'l-emsâr* eserinde bazen değinilmiş olsa da Merrâkuşî bu eserinde sadece bu konuya yoğunlaşmıştır.<sup>349</sup>

Merrâkuşî'nin ortaya koyduğu ve ta'lîl-i resmi'l-Mushafı ele alan bu eser, kendinden öncekilerden farklı olduğu gibi diğer yaklaşımları eleştirmiş ve tamamen kendine özgü bir yol izlemiştir. Bu doğrultuda o, resm-i Mushafın ta'lîlini birtakım kaideler üzerine bina etmiştir. Bu bağlamda o, varlık âlemini ikiye ayırmıştır.

1. İdrak olunan varlıklar: Bu sahayı da zâhir/mülk ve bâtin/melekût diye ikiye ayırmıştır. İdrak olunan varlıklar da iki kısımdır. Birincisi, zaruri ve ihbar ile idrak olunanlar. İkincisi, tefekkür ve i'tibar ile idrak olunanlar. Elif, varlık âleminin her iki kısmına; vâv, idrak için daha zâhir olduğu için mülk kısmına; yâ ise idrak için daha bâtin olduğundan

<sup>344</sup> Akcan, "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-", 765.

<sup>345</sup> Akcan, "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-", 775.

<sup>346</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/261.

<sup>347</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/261; Kastallânî, *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kirâât*, 7/285.

<sup>348</sup> Nasr Ebû Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", *İslâmiyât* 2/3 (1999), 21-22.

<sup>349</sup> Merrâkuşî, *Unvânu'd-delîl*, 14 (Muhakkikin Tahkik yazısında); Güllüce, "Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi", 230.

melekût kısmına delalet eder. Eğer bir hatta harfler yazılmayıp batın olursa manası batın idrak olunan varlık olduğu içindir. Eğer yazılmışsa manası zahir idrak olunan varlık olduğu içindir.

2. İdrak olunmayan varlıklar: Bu sahayı da ikiye ayırmıştır. Allah'ın zatı, sıfat ve fiillerinin mahiyeti gibi idrak sınırları dışında olanlar. Diğer de idrak sınırları içinde olup da henüz idrak edemediğimiz şeylerdir (ceberut âlem). Bunlar da dünyevî ve uhrevî olabilirler. Bu kısım da zaruri olarak idrak edilebilenler ve akıl yürütmekle idrak edilebilenler diye ikiye ayrılır.<sup>350</sup>

Merrâkuşî, Mushaf imlâsı üzerinden harflerle varlık kategorileri arasında bir ilişki kurmuştur. Nitekim o, imlâ farklılıklarına en çok konu olan vâv'ın "mülk", elif'in "vücut", yâ'nın ise "melekût" âlemlerine karşılık geldiğini ifade etmiştir. Yine ona göre 'elif'in "fiili olarak var olma", hemze "ilklik/başlangıç ve asalet", yâ ise "gizlilik" ve vâv "belirginlik, yükseliş ve üstünlük" manalarına delalet etmektedir. Merrâkuşî, harflerin bitişik ya da ayrık yazılmasının sebebini de varlık kategorileri arasında bir ilişkiye bağlamıştır.<sup>351</sup> O, imlâ farklılığına sebep olan mana farklılıklarının ortaya çıkarılabilmesinin tek yolunun tefekkür ve tedebbür olduğunu zikretmiştir.<sup>352</sup> Dolayısıyla bir kelimedeki harflerin hatta resmedilip edilmemesinin ifade ettiği manalar, ancak derin tefekkürle anlaşılabilir.<sup>353</sup>

Merrâkuşî, Mushaf imlâsında yukarıda işlevlerini zikrettiği elif, hemze, yâ ve vâv harflerinin yazımında farklılıklar olduğunu, bunun anlamsal boyutunun bulunduğunu zikretmiş ve bunların her birine çokça örnekler vermiştir.<sup>354</sup> Bu bağlamda meselenin daha iyi anlaşılması adına aşağıda onun zikrettiği birçok örnek içerisinden bazıları zikredilecektir. Ona göre Mushafta bazı kelimelerin yazımında yâ harfi zâid olarak gelmiştir. Bunun sebebi de görünmeyen mâlikliğin/hükümdarlığın özellikle vurgulanmış olmasıdır. Nitekim Merrâkuşî, "والسما بنيناها بأيد" ayetinde "güç/kuvvet" anlamına gelen "أيد" lafzıdır. Müellif, söz konusu kelimenin, "uzuv/el" anlamında kullanılan "أيدي" kelimesinden ayrı olduğunu belirtmek amacıyla 'yâ' ziyadesiyle resmedildiğini; dolayısıyla sadece kendi manasına tahsis edildiğini söylemiştir. Başka bir ifadeyle bu lafızda "ilâhî kudretin mükemmelliğine" işaret etmek için 'yâ' harfi ziyade edilmiştir.<sup>355</sup> Aynı zamanda Merrâkuşî, bu ayette, "Allah'ın

<sup>350</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu'd-delîl*, 33-34.

<sup>351</sup> Ebu'l-Abbâs el-Merrâkuşî, *Ünvânu'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1990), 32.

<sup>352</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu'd-delîl*, 34.

<sup>353</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu'd-delîl*, 33-34.

<sup>354</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu'd-delîl*, 32-98.

<sup>355</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu'd-delîl*, 91.

kendi güç ve kudretiyle semâvâtı var etmesinin melekûtî bir nitelik arz ettiğine işaret vardır” demektedir. Aynı şekilde o, “أَفَلَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ”<sup>356</sup> ayetini de örnek getirerek şunları zikretmiştir: “Yed” kelimesinin cemisi olan “أَيْدِي” kelimesi ile “أَيْدِي” kelimesi arasında muhakkak fark vardır. Zira Allah’ın kendisiyle göğü yarattığı kuvvet, mevcut “eyd/eller”den varlık derecesi yönüyle daha layıktır. Varlıktaki hükümdarlığın idrakini daha açık bir anlamı özellikle vurgulamak için bu şekilde yâ zâid gelmiştir.<sup>357</sup> Kimi alimlere göre bu lafızların resmedilişinde yâ harfinin zaid gelmesinin hikmeti, kuvvet ve kuvvetsiz arasını ayırmaktır.<sup>358</sup> Aynı şekilde Dâni, *el-Mukni’ fî resm-i mesâhifi’l-emsâr* adlı eserinde buna örnek olarak “أَفَلَيْنَ”<sup>359</sup> gibi birçok ayeti<sup>360</sup> zikretmiştir.<sup>361</sup>

Merrâkuşî, Mushaflarda “el-ulemâ” lafzının yazımında birtakım farklılıklar olduğunu ve bunun da anlamsal boyutunun bulunduğunu ifade etmiştir. Nitekim ona göre “يَعْلَمُهُ عُلَمَؤُا بَنِي”<sup>362</sup> ve “إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَؤُا”<sup>363</sup> ayetlerinde vâv, hemze ve elif harfleriyle resmedilmesi, onların ilimde derinliklerini vurgulamak içindir. Kısaca buna işaret etmektedir.<sup>364</sup>

Merrâkuşî, Abdülaziz ed-Debbâğ’ın (öl. 1132/1720) hikmetini ya da sırrını bilemeyeceğimizi söylediği “جَانُو”, “تَبُونُو” ve “فَانُو” gibi kelimelerin sonunda bazen “elif” harfinin resmedilmemiş olmasının hikmetini şöyle izah etmiştir: Bazen elif, fiil haricî âlemde bir varlığa sahip olmayıp sadece idrakte bâtinî bir durum olarak var olunca, onun bâtın ve değersiz olduğuna delalet etmesi için düşer yani yazılmaz. Sebe 5., A’râf 116., Furkân 4., Yûsuf 17. ayetlerinde “جَانُو” fiillerinde elif yazılmamıştır. Çünkü bu ayetlerin tamamında gelme veya getirme eylemi, mülk âlemindeki doğru, uygun şekli üzere değildir. Bakara suresi 226. ayette geçen “فَانُو” fiilinde de elif resmedilmemiştir. Çünkü buradaki dönme fiili de hissî bir dönme değildir. Kalpte olan itikadî bir dönüşür.<sup>365</sup> Aynı şekilde Haşr 9. ayette geçen “تَبُونُو” fiilinde de elif hazfedilmiştir. Çünkü bu yerleşme eylemi, insanların kastettikleri manada somut ve müşahhas bir yerleşme değildir. Allah rızası için gerçekleştirilen bir

<sup>356</sup> Âl-i İmran 3/144.

<sup>357</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’d-delîl*, 92; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/264-265.

<sup>358</sup> Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 222.

<sup>359</sup> Âl-i İmran 3/144.

<sup>360</sup> el-En’âm 6/34; Yûnus 10/15; en-Nahl 16/90; Tâhâ 20/130; el-Enbiyâ 21/34; eş-Şûrâ 42/51; ez-Zâriyât 51/47; el-Kalem 68/6.

<sup>361</sup> Dâni, *el-Mukni’ fî resm-i mesâhifi’l-emsâr*, 47; Merrâkuşî, *Ünvânu’d-delîl*, 92; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/265.

<sup>362</sup> eş-Şuarâ 26/197.

<sup>363</sup> Fâtır 35/28.

<sup>364</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’d-delîl*, 39.

<sup>365</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’d-delîl*, 54-59.

yerleşmedir.<sup>366</sup>

Diğer taraftan Merrâkuşî, “مائة” kelimesinin elif ziyadesiyle yazılışını, varlık âleminde mufassal kesretleri yani 1’in 10 katı olan 10’un 10 katını ihtiva ettiğini söyleyerek açıklamaya çalışır.<sup>367</sup> Fakat Kıyâmet suresi 37. ayette “elem tekü nutfeten” “أَلَمْ تَكُنْ تُطْفَئُ” ifadesindeki “تَكُنْ” fiilinin “nûn” harfî resmedilmemiştir. Bunun sebebi olarak ise insanın menşeinin basitliğine, hakirliğine; ancak tavidan tavra girerek büyüklük taslamasına işaret edilmiştir.<sup>368</sup> Bu konuda daha birçok örnek verir ve bunların hikmetlerini izah eder.<sup>369</sup>

Merrâkuşî, “يدع”, “يمح” ve “سندع” gibi kelimelerden vâv’ın hazfedilmesinin hikmeti olarak vuku bulan eylemin hızlıca gerçekleşeceğini, gerçekleştiren kimse için bu durumun son derece kolay olacağını ve etkisinin de derhal görüleceğini zikretmiştir. Aynı şekilde “يوم” kelimesinde “kıyamet gününde davete icabetin son derece süratli olacağını”, “سندع الزبانية” kelimesinde “zebaniler çağrıldıkları anda bu çağrıya derhal karşılık vereceklerine” dikkat çekmek için hazfın söz konusu olduğunu söylemiştir. “ويدع الانسان بالشرّ دعائه بالخير” ayetinde vâv’ın hazfedilmesinden de “kişiye hayrı işlemek şerri işlemek de kolaydır ve şerrin kişiye gelmesi kendi zatındandır” şeklinde bir mana çıkarmıştır. “ويمح الله الباطل” ayetinde ise ona göre “Allah’ın batılı son derece hızlı bir şekilde yok edeceğine, bunun da derhal tahakkuk edeceğine” işaret vardır. “إن الباطل كان زهوقاً” ayetide bunun bir delilidir.<sup>370</sup>

Merrâkuşî, aynı tutumu tâ-i marbutanın açık ya da kapalı şekilde resmedilmesinde de sergilemiştir. Ona göre Kur’ân’da toplamda yedi defa geçen “إمرأة” lafzının “إمرأت لوط”, “إمرأت نوح”, “إمرأت فرعون”, “إمرأت العزيز” ve “إمرأت عمران” şeklinde beş yerde açık ta harfiyle resmedildiğini belirtmiştir. Bunun hikmetini de mülkî/zâhirî bir durumun söz konusu olduğuna bağlamıştır. Ona göre bu yerlerde eşler arasında karı-koca ilişkisi, iletişim, dostluk, arkadaşlık ve uyum gibi zahiri açıdan mevcut olan münasebetler sebebiyle somut bir eyleme dikkat çekilmiştir. Onun nazarında Nûh ve Lût peygamberlerin hanımlarının iman etmemesi ve Firavun’un hanımının iman etmesinin konu edildiği ayetlerle Mısır Azîz’inin eşinin durumundan bahseden ayetler karşılaştırıldığında burada kişiler açısından inançsal bir farklılık söz konusudur. İmrân’ın hanımından bahseden diğer ayette ise hem zahirî hem de bâtinî açıdan eşler arasında bir yakınlık ve inanç birliği vardır.<sup>371</sup>

<sup>366</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’-d-delîl*, 59.

<sup>367</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’-d-delîl*, 64.

<sup>368</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’-d-delîl*, 106.

<sup>369</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’-d-delîl*, 106; Güllüce, “Kur’an Kitabesinde Resm-i Osmânî’nin Yeri ve Önemi”, 232-234.

<sup>370</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’-d-delîl*, 88-89; Şenkîti, *Îkâzü’-l-a’lâm*, 38-39.

<sup>371</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’-d-delîl*, 116-118.

Merrâkuşî, “كُلَّمَا” lafzının bir kısmının Mushafta ayrık, bazı yerlerde ise geçtiği üzere bitişik resmedilmesini de bir hikmete mebni olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre ayrık olarak yazılan yerlerde cüzlere ayrılmış tafsili bir duruma, bitişik yazılan yerlerde mananın da küllî ve bütünlüğüne işaret vardır.<sup>372</sup> Aynı zamanda o, Mushafta “مسيطر/مصيطة”, “مسيطرون/مصيرون” kelimelerinin<sup>373</sup> bazen sin bazen de sad harfleriyle farklı imlâ edilmelerinde de özel manalara işaret olduğunu ifade etmiştir. Ona göre cüz’î ve mukayyet bir durumdan bahsedilen yerlerde bu kelime sîn harfiyle resmedilmişken; küllî bir genişlikten söz edilen diğer ifadeyle mutlaklığın söz konusu olduğu yerlerde ise sâd harfiyle resmedilmiştir.<sup>374</sup>

Bu yaklaşıma sahip olan Merrâkuşî, resm-i Mushafa uyulması gerektiğini (vâcib olduğunu) savunanlardan biridir. Ona göre resm-i Osmani’de bulunan harfin açıktan gelmesi beklenen yerde hazfedilmesi ya da bunun aksi, vasl yapılması gereken yerde fasl yapılması veya bunun aksi, bir harfin başka bir harfe dönüşmesi gibi durumlar rastlantı ve tesadüfi bir durum değildir. Bilakis muhakkak mevcut bir mana içindir. Bir irade ve kast sonucudur. Bu Mushafların katipleri tarafından bilinen bir durum sebebiyledir. Dolayısıyla bunun arkasındaki sebeplerin araştırılması gerekir.<sup>375</sup>

Nihai olarak Merrâkuşî, Mushafın imlâsı konusunda mülk-melekût, şehadet-ğayn-izzet-ceberût şeklindeki düaliteler ile tasavvufta Kur’ân’ı anlama konusundaki zahir-bâtın anlayışının Mushaf imlâsı için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Mushaftaki harflerin imlâsı birer remz hükmünde olup derin tefekkür ve tedebbür ile bunların manalarına erişilebilir.<sup>376</sup>

Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri de İbn Arabî’dir. Nitekim ona göre “Besmelede elifin düşmesi ve “be-sin-mim” harfleri, âlemin tamamını ifade eder. Elif zatı, be harfi ise sıfatı ifade eder. “بِسْمِ” deki “be” ve “mim” harflerine gelince “mim”, mülk makamıdır ki o da ubudiyettir. Be ve mim harfi beraber gelirse “mim” İslam makamıdır. “بِسْمِ”<sup>377</sup> ayetinde geçen “بِسْمِ” ifadesinde “be” harfi belirgin olmasaydı, gemi gitmezdi. “إِقرأ بِسْمِ رَبِّكَ”<sup>378</sup> ayetinde ise “elif” zahir olmasaydı insan, hakikati bilmez, gaflet uykusundan uyanıp ayılamazdı. Ancak “سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى”<sup>379</sup> ayetinde olduğu gibi “be” harfi olağanüstü

<sup>372</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’ d-delîl*, 120-121.

<sup>373</sup> el-Bakara 2/245, 247; el-A’râf 7/69; er-Ra’d 13/26; el-Ankebût 29/62.

<sup>374</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’ d-delîl*, 139.

<sup>375</sup> Merrâkuşî, *Ünvânu’ d-delîl*, 17 (Mukaddime kısmında).

<sup>376</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 777.

<sup>377</sup> Hûd 11/41.

<sup>378</sup> el-Alak 96/1.

<sup>379</sup> el-A’lâ 87/1.

bir sebepten dolayı gelmezse “mim” harfi iman makamına yükselir. Bu da ceberut âleminde tesbih ile bir manevi fetihtir. Bu ayette be harfi gelmemiş, elif harfi açıktan gelmiş ve mim harfi fethalı gelmiştir. Çünkü ayetteki “tesbih et” emri “بِسْمِ” ile yani be harfiyle olsaydı kişinin takati ona yetmezdi.<sup>380</sup> İbnü’l-Arabî’nin (öl. 638/1240) bu görüşlerine dikkat edildiğinde bir kelimenin anlamı, onu oluşturan harflerin anlamlarının bir bütünü olmaktadır. Dolayısıyla “bismi” kelimesinde görüldüğü üzere bir kelimenin resmedilmesinde bir harfin ilave edilmesi ya da yazılmaması, o kelimenin anlamının değişmesine sebep olmaktadır.<sup>381</sup>

Bu yaklaşımı benimseyenlerden biri olan Zerkeşî de besmeledeki elif harfinin hazfi için şunları zikretmiştir: Zahir uleması, bu hazfi kesret-i isti’male ve ihtisara bağlamışlardır. Fakat aslında besmelede bunun hazfi, “Allah” isminin yegâne oluşuna ve O’nun diğer isimlerinden daha yüce olduğuna dikkat çekmek içindir. Ayrıca “Allah” isminin, diğer isimlerin tamamını kapsadığına delalet etmektedir. “الله” isminin resmedilmesinde başındaki elif harfinin açıktan gelmesi ve “lam”dan sonraki ve “he”den önceki elifin hazfedilmesi, Allah’ın tarif ve beyan açısından zahir olduğuna, idrak ve müşahade açısından ise batın olduğuna delalet etmek içindir. Aynı zamanda “isim” lafzı besmelede olduğu gibi Allah’ın isimlerinden birisine muzaf olduğunda “elif” harfinin hazfedilebilmesi için iki şartın sağlanması gerekir. Birincisi, bizzat lafzatullahı muzaf olması, ikincisi ise başında “be” harf-i cerrinin olması.<sup>382</sup>

Ona göre “وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ”<sup>383</sup> ayetinde “إِلَهُ” lafzının resmedilmesinde elif harfinin hazfedilmesinin hikmeti, sıfatlarının idrak edilmesinden münezze olan ve melekutta olmasıdır. “وَاحِدٌ” lafzında elif harfinin açıktan gelmesi de mülk aleminde O’nun isimleriyle O’nu benzerlikten ve ortaklıktan tenzih etmek içindir. Bu, bizim idrak edebildiğimiz yönüyledir. Fakat O’nun bir olma sıfatının mahiyet yönüyle idrak edilemeyeceğine delalet etmek içindir.<sup>384</sup>

Zerkeşî, elif harfinin aynı kelimenin bazı ayetlerde<sup>385</sup> zâid olarak geldiğini; ancak bazı ayetlerde de imlâ edilmediğine dair birçok örnek getirip, her birinin hikmetini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>386</sup> Aynı şekilde ona göre vâv harfinin zâid olarak gelmesi, kelimenin var olan manasının varlık sahasındaki en üst seviyedeki görünümüne işaret etmek içindir.

<sup>380</sup> Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Ahmet Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/159.

<sup>381</sup> Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 277.

<sup>382</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/266-267.

<sup>383</sup> el-Mâide 5/73.

<sup>384</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/269-270.

<sup>385</sup> Hûd 11/97.

<sup>386</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/263.

Sözelimi “سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ”<sup>387</sup> ve “سَأُورِيكُمْ آيَاتِي”<sup>388</sup> ayetlerinde geçen fiildeki vâv harfi zâid olarak gelmiştir. Bu şekilde imlâ edilmiş olması, iki ayetin de tehdit ve vaîd anlamında geldiğine delalet etmektedir. Aynı şekilde “أُولَى”, “أُولَى”, “أُولَات”, “أُولَئِكَ” isimlerinde hemzeden sonra vâv harfi zâid olarak gelmiştir.<sup>389</sup>

Yine Zerkeşî’ye göre vücudunda tafsili bir manası bulunan bir kelimedede bulunan elif harfinin imlâsında iki duruma itibar edilir. Birincisi duyularla idrak edilemeyen ulvi durumlar ve melekut cihetidir. Elifin hazfedilmesi bu duruma alamettir. İkincisi ise süfli durumlar ve ilimde hakiki mülk cihetidir. Böyle olursa elif, imlâda hazfedilmez sabit kalır. “القرآن” ve “الكتاب” lafızlarının imlâsında bunlara itibar edilmiştir. Zira Kur’ân, kitapta hükmedilen ayetlerin tafsilidir. Çünkü Kur’ân, anlama açısından kitap kelimesinden daha fazla bize yakın, tenzil açısından daha açıktır. Bundan dolayı “أَلَّا كِتَابَ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ”<sup>390</sup> ayetinde geçen “كِتَابَ” lafzı, elifsiz yazıldığı gibi “أَيَّاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ”<sup>391</sup> ve “قُرْآنَ”<sup>392</sup> ayetlerindeki “قُرْآنَ” lafzı elif olmaksızın imlâ edilmiştir. “قُرْآنَ” kelimelerindeki elif harflerinin hazfedilmesi, bu ayetlerde “kitâb” kelimesinin müradifi olarak kullanıldığını göstermektedir. Bununla beraber “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”<sup>393</sup> ve “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ”<sup>394</sup> ayetlerindeki “hu” zamiri, kendinden önce zikredilmiş “الكتاب” kelimesini göstermektedir. Bu ayetlerde “لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” denilmiş olması da onun akledilebilir olduğunu göstermektedir.<sup>395</sup>

Zerkeşî’ye göre “بسم الله” lafzında elif harfinin hazfedilmesi, rütbe ve özel isim olma açısından yüceliğine dikkat çekmek içindir. Zira Allah’ın bütün isimlerini kendisinde toplayan lafzatullaha izafe edilmiştir. Aynı şekilde “رحمن” isminin imlâsında da nûn’dan önce elif harfi hazfedilmiştir.<sup>396</sup> Ayrıca ona göre “بسم الله”ın resmedilmesinde elif harfinin hazfedilmesinin sebebi, tahsis edilmesi ve çok kullanılmasıdır. Bu durum da Allah’ın yüceliğinin özelliklerinden biridir.<sup>397</sup>

Zerkeşî’ye göre nâkıs olan hemze-i vasl, imlâda besmele dışında başka kelimelerde hazfedilmez. Hazfedilmesi için iki şartın olması gerekir. Birincisi, lafzatullaha muzaf olması.

<sup>387</sup> el-A’râf 7/145.

<sup>388</sup> el-Enbiyâ 21/37.

<sup>389</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/264.

<sup>390</sup> Hûd 11/1.

<sup>391</sup> el-Fussilet 41/3.

<sup>392</sup> el-Kıyâme 75/17.

<sup>393</sup> Yûsuf 12/2.

<sup>394</sup> ez-Zuhruf 43/3.

<sup>395</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/265-266.

<sup>396</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/267.

<sup>397</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/267.

Bundan dolayı Alak suresinde “بِسْمِ رَبِّكَ” şeklinde elif hazfedilmeden imlâ edilmiştir. İkincisi, öncesinde “ba” harfinin olması. Ancak Kisâi (öl. 189/805), bunu şart olarak görmemiştir. Hal böyle olmakla beraber “بِسْمِ الْمَلِكِ” ifadesinin imlâsında olduğu gibi bu şartların dışında da elif harfinin hazfedilmesi câiz görülmüştür. Fakat cumhur ulema, bunu değil ilk görüşü (sadece lafzatullahı muzaf olması durumunda elif hazfedilir) benimsemiştir.<sup>398</sup>

Zerkeşî'nin beyanına göre “الأخبار” ve “الأشعار” gibi bazı kelimelerde birinci elif hazfedilirken ikincisi hazfedilmemiştir.<sup>399</sup> “وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعْمُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ” ayetinde geçen birinci “طَعَامُ” kelimesinde elif harfi hazfedilmeden imlâ edilmiştir. Çünkü onların yemeği, biz Müslümanların yemeğine göre daha süflidir. Ancak ikinci “طَعْمُكُمْ” kelimesinde ise elif harfi hazfedilerek “طَعْمُكُمْ” şeklinde resmedilmiştir. Zira bizim dinimiz onların dininden daha yüce olduğu için biz Müslümanların yemeği de onlarınkinden daha ulvîdir. Aynı şekilde “كَانَا يَكُلَانِ الطَّعَامَ”<sup>400</sup> ayetinde geçen “الطَّعَامَ” lafzının imlâsında da bu yiyeceğin ulviliginden dolayı elif harfi hazfedilmiştir.<sup>401</sup>

Zerkeşî, resmu'l-Mushafta aynı kelimenin bir harfinin bazı yerlerde hazfedilmesi gibi farklı imlâlarının olmasının, o kelimenin anlam dünyasının duyularla müşahade edilip edilmemesine göre şekillendiğini ileri sürmüştür. Diğer bir ifadeyle aynı kelimenin bir harfinin bazı yerlerde hazfedilmesi gibi farklı imlâlarının olmasının diğer bir hikmeti de mülk ve melekût âlemine ait anlamlar taşıyıp taşımadığını göstermektir. Nitekim ona göre “كُتَابِيَّة” lafzında elif harfi hazfedilerek “كُتَابِيَّة” şeklinde yazılmıştır. Çünkü o, melekût âlemi kapsamındadır. “حَسَابِيَّة” lafzı ise elif harfi ile imlâ edilmiştir. Zira mülk âlemi kapsamındadır. Bununla beraber her ikisi de ahiret yurdunda gerçekleşecektir. Aynı şekilde “قَاضِيَّة” lafzının yazımında “قَاضِيَّة” şeklinde elif mahzuf iken, “مَالِيَّة” lafzında elif harfi sabittir. Çünkü ilki melekût âlemi kapsamında iken, ikincisi duyularla hissedilebilen mülk âlemi kapsamındadır.<sup>402</sup>

Aynı şekilde Zerkeşî'ye göre “وَعَلَقَتْ الْأَبْوَابَ”<sup>403</sup> ayetinde “عَلَقَتْ” kelimesi, amelde kesreti ifade eder. “الْأَبْوَابَ” lafzı da mülk âlemindeki (duyularla algılanan) kapılar kastedilmediği için elif harfi hazfedilerek “الْأَبْوَابَ” şeklinde imlâ edilmiştir. Zira bu ayetin devamında gelen “وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ” ve “وَالْفَيَّا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ”<sup>404</sup> ifadeleri, “الْأَبْوَابَ”ın melekût

<sup>398</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/267.

<sup>399</sup> el-Mâide 5/5.

<sup>400</sup> el-Mâide 5/75.

<sup>401</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/268.

<sup>402</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/269.

<sup>403</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>404</sup> Yûsuf 12/25.

âlemindeki (duyularla hissedilmeyen) kapılar olduğuna delalet etmektedir. Çünkü duyularla hissedilen kapı, her iki yerde de müfred kullanılmıştır. <sup>405</sup>“جَنَّاتٍ عَنْدٍ مُّفْتَحَةٍ لَهُمْ الْأَبْوَابُ” ayetinde geçen “الْأَبْوَابُ” lafzı da elifin hazfıyle “الْأَبْوَابُ” şeklinde imlâ edilmiştir. Zira bundan kastedilen de ulvî melekût (hissedilemeyen) kapılardır. Fakat <sup>406</sup>“وَفُتِحَتِ الْأَبْوَابُ” ayetinde geçen “الْأَبْوَابُ” lafzı elif harfıyle imlâ edilmiştir. Çünkü bundan maksat, mülk âleminde bulunan yani duyularla hissedilen kapılardır. Yine <sup>407</sup>“قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ” ayeti her ne kadar ahiret ahvalini anlatsa da “الْأَبْوَابُ” lafzı elif ile imlâ edilmiştir. Zira onların cehenneme giriş yönleri süfli ve hissedilirdir. <sup>408</sup>“سُبْحَانَ” lafzının imlâsı da melekûtî anlam taşıdığı için elif harfî hazfedilerek “سُبْحَنَ” olarak imlâ edilmiştir. Bununla beraber sadece <sup>409</sup>“قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي” ayetinde hazfedilip edilmemesi konusunda ihtilaf yaşanmıştır. <sup>410</sup> Aynı şekilde <sup>411</sup>“لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ” ayetindeki “ثَالِثُ” lafzı elif ile imlâ edilmiştir. Zira kâfirler, detayları olan bir varlığı ilah kabul ettiler. Bu elifin imlâ edilmesi onların Allah hakkındaki anlayışlarının tafsilatını ortaya koymak içindir. Fakat “ثَلَاثَةٍ” lafzı, elif hazfedilerek imlâ edilmiştir. Çünkü o, tek kelime olması açısından bir sayı ismidir. <sup>412</sup> Yine aynı ayetin devamında gelen <sup>413</sup>“وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ” ifadede geçen “إِلَهٍ” lafızları elif hazfedilerek imlâ edilmiştir. “وَاحِدٌ” lafzı ise “وَاحِدٌ” şeklinde elif harfî hazfedilerek yazılmıştır. Zira Allah, sıfatları hem idrak ile ihata edilerek bilinmekten münezze olan hem de melekut boyutunda bulunan bir ilahtır. Fakat “وَاحِدٌ”, Allah’ın herhangi bir isminin ortağı ve zıddı olmaktan münezze kılan ve mülk boyutunda olan bir isimdir. Bu boyut, bizim idrak edebileceğimiz yöndür. Ancak O’nun nefsin, zatının sıfatını idrak etmemiz söz konusu değildir. Bu konuda teslimiyet gösterir Allah’a havale ederiz. <sup>414</sup> Aynı şekilde “يَقُومُ” ve “يَعْبُدُ” lafızlarındaki “يَا” nida harfinin imlâsında da elif, nida ile sesin uzatılması için hazfedilmiştir. Çünkü buradaki elif, iki mertebeyi ulaştırmak için zâiddir. Bu da varlık sahasında duyularla algılanabilen bir şey olmayıp, bâtın bir durumdur. <sup>415</sup>

Yine Zerkeşî’ye göre hemzeden sonra iki harf zaid olarak gelebilir. Mesela “أَفَايُنْ مَاتَ” ve “أَفَايُنْ مِتَّ” ifadelerinde hemzeden sonra elif ve yâ harfleri zaid olarak gelmiştir. Bunun sebebi ise ölüm, kesin olmakla beraber şartın kesinleşmemiş olmasıdır. Burada “yâ” harfinin

<sup>405</sup> Sâd 38/50.

<sup>406</sup> ez-Zümer 39/73.

<sup>407</sup> ez-Zümer 39/72.

<sup>408</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/268.

<sup>409</sup> el-İsrâ 17/93.

<sup>410</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/269.

<sup>411</sup> el-Mâide 5/73.

<sup>412</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/269.

<sup>413</sup> el-Mâide 5/73.

<sup>414</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/269-270.

<sup>415</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/270.

zâid olarak gelmesi, terkipte bâtin olanın anlaşılması için zahir mananın vurgulanması maksadıyladır. “بِأَيِّكُمْ الْمَقْتُولُونَ” ifadesinde olduğu gibi bazı kelimelerde “iki yâ” harfi de zâid olarak gelebilir.<sup>416</sup>

Zerkeşî, Kur’ân’da 4 yerde fiildeki lâmu’l-fiil olan vâv harfinin hazfedilmesinin de hikmetten hali olmadığını belirtmiştir. Bir hikmetinin, fiilin çok hızlı bir şekilde ve failine kolay olduğuna dikkat çekmek olduğunu ifade etmiş ve buna şu ayetleri şahit getirmiştir:

1. “سَنَذُغُ الرَّبَّانِيَّةَ”<sup>417</sup> ayetinde vâv harfinin hazfi ile çağırma eyleminin ve zebanilerin buna icabet etmesinin hızlı gerçekleşeceğine delalet edilmiştir.
2. “وَيَمُحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ”<sup>418</sup> ayetinde hakkın süratli bir şekilde kabulüne ve bâtılın hızlıca yok olacağına delalet söz konusudur.
3. “وَيَذُغُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ”<sup>419</sup> ayetinde vâv harfinin hazfedilmesi, insanın şerri kolay işlemesi, çağırmasına delalet etmektedir. Ayrıca onun hayrı işlediği gibi şerde hızlı olduğuna işaret etmektedir.
4. “يَذُغُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ”<sup>420</sup> ayetinde duanın ve icabetin hızlı olacağını göstermek için hazfedilmiştir.<sup>421</sup>

Çağdaş dönemdeki kimi araştırmacılar da Mushaf imlâsına mana yüklemeye dair düşünceler serdetmiştir. Onlar, Mushaf imlâsının özelliklerinin sağladığı faydaları sayarken, “gizli ve derin manaya delâlet” şeklinde bir madde zikretmiştir. Buna “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ”<sup>422</sup> ayetinde geçen “أَيْدٍ” kelimesinin yazılışında bir “ya” harfinin ziyadesiyle yani “اَيِّدٍ” şeklinde resmedilmesinin, birtakım manalar ima ettiğini beyan etmiştir. Bu lafızdaki “ya” harfinin ziyade olarak gelmesi, göğü bina eden Allah’ın kuvvetinin azametine işaret etmektedir. Ne var ki “mebnânın ziyadesi (lafızların fazla olması), mananın fazlalığına delalet eder.” kaidesi de bunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>423</sup>

Zürkânî, Hz. Osman Mushafının (imâm Mushafının) özelliklerini zikrederken, onun bir kelimedede olabildiğince birden çok kıraatı taşıması ve ona delalet etmesini de saymıştır. Ona göre eğer farklı kıraatlerin söz konusu olduğu bir yerde bir harf bunu taşımıyorsa, bu özelliği taşıyabilmesi için aslına aykırı bir şekilde yazılması uygun görülmüştür. Ancak farklı

<sup>416</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/265; Mehdevî, *Hecâu mesâhifi l-emsâr*, 67.

<sup>417</sup> el-Alak 96/18.

<sup>418</sup> eş-Şûrâ 42/24.

<sup>419</sup> el-İsrâ 17/11.

<sup>420</sup> el-Kamer 54/6.

<sup>421</sup> Zürkânî, *Menâhilu l-irfân*, 1/375; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/271.

<sup>422</sup> ez-Zâriyât 51/47.

<sup>423</sup> Zürkânî, *Menâhilu l-irfân*, 1/374-375; Sâlih, *el-Mebâhis*, 277.

kıraatler söz konusu değilse o harf aslına uygun yazılmıştır. Mesela “قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ”<sup>424</sup> ayeti Hz. Osman Mushafında bütün lafızların harekeleri, nun ve zal harflerinin noktaları, “ن” lafzındaki şedde ve cezm olmaksızın resmedilmiştir. “مَدَّان” lafzındaki elif ile ya harfleri resmedilmemiştir. Böylece bu ayetin dört vecihle okunmasına elverişli hale gelmesi sağlanmıştır.<sup>425</sup>

Bu görüşü benimseyenlere göre resmu’l-Mushafta kısaca murâatu’t-tefhîm/ta’zîm söz konusudur. “صلوة”, “زكوة”, “حیوة” gibi kelimelerin yazımında elif yerine vav ile yazılmaları onları yüceltmek içindir.<sup>426</sup> Dolayısıyla hatt-ı kıyasî ile Mushafın yazılması, bu doğrultuda bir harfin ziyadesi veya noksan olarak yazılması câiz değildir. Zira kadîm kelamın ve onun kitabetinin birtakım sırları vardır. Tevkîfî yazı ile değil de kıyasî yazı ile yazılması durumunda bu sırlar eksik kalacağı gibi bu hatla yazılan kelimeler indirilmiş kelimeler olmayacaktır. Resmu’l-Mushaf, mütevatir olarak değil, âhâd yolla gelmiştir. Fakat ümmet onu asla zayi etmemiştir.<sup>427</sup>

Bu yaklaşıma karşın çağdaş bazı araştırmacılara göre resm-i Osmânî, tevkîfî olmadığı gibi hurûf-ı mukattaalar gibi sırlar barındırması ve onlarla kıyaslanması da söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber’den (s.a.v.) onun tevkîfî olduğuna dair bir hadis gelmemiştir.<sup>428</sup> Bilakis sahabenin içtihadıyla resmedildiği ileri sürülmüştür.<sup>429</sup> Örneğin muasır âlimlerden Muhammed b. Tâhir b. Abdülkadir el-Kürdî (öl. 1400/1980) de birçok ayetteki aynı lafızların farklı yazılmasına dair yorumlar yapılması ve hikmetler aranmasını uygun görmemiştir. Sözgelimi o, “يَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ”<sup>430</sup> ayetindeki “يَمْحُ” filinde vav harfinin hafzedilmesinin hikmeti ona göre Allah’ın batılı çok hızlı bir şekilde yok edeceğine işaret etmektedir. “يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ”<sup>431</sup> ayetinde vav harfinin resmedilmesinin hikmeti ise Allah’ın dilediklerinin silme ve bırakma noktasında terâhî (acele etmeyeceği) ile hareket edeceğine delalet etmektedir.” şeklindeki yorumlara pek katılmamıştır.<sup>432</sup>

### 2.2.3. Lüğavî Nedenlere Dayandırma

Kimi âlimler, Mushaf imlâsındaki farklı yazımları dilsel sebeplere dayandırmıştır. Bu

<sup>424</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>425</sup> Bu vecihler hakkında geniş bilgi için bk. Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/373-374.

<sup>426</sup> Güllüce, “Kur’ân Kitâbetinde Resm-i Osmânî’nin Yeri ve Önemi”, 229-230.

<sup>427</sup> İbnu’l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilâzîz*, 90-91.

<sup>428</sup> Sâlih, *el-Mebâhis*, 277.

<sup>429</sup> Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 136.

<sup>430</sup> eş-Şûrâ 42/24.

<sup>431</sup> er-Ra’d 13/39.

<sup>432</sup> Geniş bilgi için bk. Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 222-226.

doğrultuda Mushaf imlâsında intisâr ve murâdu'l-asl yani kelimeyi aslına uygun yazmak, benzer kelimelerle karıştırmamak, fasılalara (ayet sonlarındaki uyuma) riâyet etmek amacı güdülmüştür.<sup>433</sup> Ayrıca iki kelimenin arasını ayırmak için ziyade bir harfin gelmesi, imâleyi göstermek için elif'in yâ ile yazılması, vakf hali veya uyumu itibara alınarak resmedilmesi, idgam gerekçesiyle edatların bitştirilmesi, kelimenin nekrelîği gibi gerekçeler bu görüş sahiplerinin temel dayanakları olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde okuyuşu dikkate alarak o harfi yazıda belirtmeme, tahfif veya önceki harfin cinsinden olduğu için tekrar o harfe ihtiyaç duymama gibi nedenlerden dolayı gerçekleşen hazf de dilsel gerekçeler olarak nitelendirilmiştir.<sup>434</sup> Bu görüşü benimseyenlere göre “elif”in “yâ” olarak resmedilme sebebi, kelimedeki imâleyi belirtmektir.<sup>435</sup> Ayrıca kelimenin kimi harflerinin yazıda belirtilmemesi, kıraatte tahfif (okuyuş kolaylığı) sağlama amacıyladır.<sup>436</sup>

Buna karşın Şelebî, Mushaf imlâsı ile lügavî olgular arasında bir ilişki kurma yönünde sergilenen çabanın yersiz bir gayret olduğunu ve temelden yoksun olduğunu ileri sürmüştür.<sup>437</sup> Ayrıca imlâ ile imale arasında herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Bu yaklaşıma sahip olanlar, Mushaf imlâsıyla imale gibi dilsel faktörler arasında çoğu zaman söz konusu olan paralelliği kendilerine hareket noktası edinmişlerdir. Halbuki iki olgu arasındaki bu paralelliğin, Mushaf imlâsındaki yazım farklarına açıklık getirmesi mümkün görünmemektedir.<sup>438</sup> Üstelik imaleli okuyuş, bir edâ farklılığı olup Mushafların istinsahında esas alınan Kureyş lehçesinin özellikleri arasında yer almamaktadır.<sup>439</sup>

Diğer taraftan birçok kurrânın “فَأَصْدَقَ وَأَكْنُ مِنَ الصَّالِحِينَ”<sup>440</sup> ayetini “فَأَصْدَقَ أَكْنُ” şeklinde vâv harfi olmaksızın okuduklarını zikretmiştir. Bunu da bazı nahivciler, “أَصْدَقَ” fiilinin “أَكْنُ” fiilinin başında “fe” harfi olmasaydı onun yerinde kabul edilebileceğini söyleyerek kendilerince delillendirmeye çalışmışlardır. Zira onlara göre başında “fe” harfi olmasaydı o da mansûb değil, meczûm olurdu, “أَكْنُ” fiili de ona atfedilmiş olurdu. Aynı zamanda Ebû Amr b. el-Âlâ'nın kıraatinde olduğu gibi “وَأَكُونُ” fiilinin başındaki vâv harfi atıf harfi kabul edilerek, “أَصْدَقَ” fiiline atfedilip mansûb okunmuştur. Zira onlar, Mushaf imlâsında vâv

<sup>433</sup> Güllüce, “Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi”, 229-230.

<sup>434</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 772.

<sup>435</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*, 68-69.

<sup>436</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*, 25-27.

<sup>437</sup> Şelebî, *Fi'd-dirâseti 'l-Kur'âniyye*, 77.

<sup>438</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 279-280.

<sup>439</sup> Bu hususta ve İmâle konusunda geniş bilgi için bk. Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Mekki, *el-Keşf an vucûhi kirâati's-seb'*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984), 177-179; Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*, 68; Kastallânî, *Letâifu 'l-işârât li funûni 'l-kirâât*, 7/81; Mârğîni, *Delîlü 'l-hayrân alâ mevridi 'z-zamân*, 198.

<sup>440</sup> el-Münâfikûn 63/10.

harfinin kâtib tarafından düşürüldüğünü ileri sürmüştür. Çünkü Arapça’da “كلمون” kelimesinde olduğu gibi med ve lîn harflerinin düşürülebileceğini, dolayısıyla burada ya i’râb ehlinin görüşü gözetilerek yazıldığını ya da Hz. Aişe’nin söylediği gibi kâtibin hatası olduğunu ifade etmiştir. Eğer nahivcilerin görüşüne dayanılırsa Mushafta lahn olmadığı; kâtibin hatası kabul edilirse de Hz. Peygamber’e inen kitapta herhangi bir eksikliğin ve problemin olmadığı söylenebilir. Kısaca her iki kıraat de Mushaf imlâsına ters düşmediği gibi dil kurallarına da aykırı gelmemektedir.<sup>441</sup>

“مَاءَ”, “غَاءَ” ve “سَوَاءَ” gibi med harfi olan eliften sonra fethalı hemzenin geldiği lafızların resmedilişinde fethalı hemzeden sonra nasb elifi ittifakla resmedilmemiştir. Fakat “وَأَنْ تَبْرَأَ لِقَوْمِكُمْ” gibi lafızlarda yani fethalı hemzeden hemen öncesindeki harf harekeli olan kelimelerde eliften sonra nasb ya da tesniye için gelen elifinin yazılması ya da hazfedilmesi câiz görülmüştür. Bununla beraber elif, hem elif-i nasb hem de elif-i tesniye görevini ifa ediyorsa onun hazfedilmesi câiz değildir. Çünkü bazı nahiv âlimleri, lafızda cem’ edilmeyen eliflerin hatta da cem’ edilmemesini savunmuşlardır.<sup>442</sup>

#### 2.2.4. Kıraat Farklılıklarına Dayandırma

Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân’ı Cebrail’e son defa arz etmesi yedi harf üzere gerçekleşmiştir. Kur’ân hem Hiz. Peygamber döneminde hem de ilk iki halife döneminde yedi harf üzere kıraat ediliyordu ve ihtilaf yaşanmıyordu. Hiz. Osman döneminde ise ihtilafların yaşanması üzerine o, (özellikle ihtilaf edilen noktalarda) bu yedi vecihten bir vecihle (Kureyş lehçesiyle) yazılmasını ve insanların bir harf ile tilavet etmekle yetinmesini emretmiştir.<sup>443</sup> Dolayısıyla o dönemde resmedilmiş ve farklı İslam bölgelerine gönderilmiş Mushaflardaki resm farklılıklarının bir sebebinin, olabildiğince tek lügate (Kureyş lügatine) indirgenerek resmedilmiş Mushaflardaki kıraat farklılıkları olduğu zikredilmiştir. Bununla beraber resmu’l-Mushaf, rivayet edilen farklı kıraatlere göre okunmaya elverişli ve bunların dışına çıkmayacak bir formattadır.<sup>444</sup>

Hiz. Osman döneminde Mushaflar istinsah edilirken, tek resimle gösterilmesi mümkün olmayan kıraat vecihleri farklı Mushaflarda kayıt altına alınmıştır. Bu da doğal olarak Mushaflar arasında birtakım imlâ farklılığına sebebiyet vermiştir. Bunun yanı sıra bazen de

<sup>441</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 56-57; Bâkılânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, 557-559.

<sup>442</sup> Dâni, *el-Muknî fi resm-i mesâhifi’l-emsâr*, 34; a.mlf., *el-Muknî ‘fi ma’rifeti mersûmi mesâhifi ehli’l-emsâr*, 283.

<sup>443</sup> Adevî, *Unvânu’l-beyân fi ulûmi’t-tıbyân*, 46; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 130.

<sup>444</sup> Adevî, *Unvânu’l-beyân fi ulûmi’t-tıbyân*, 70; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 129-130.

farklı kıraat vecihlerinin olduğu bazı lafızların aynı Mushaf içerisinde farklı resmedilmesi söz konusudur. Buradan hareketle bazı alimler, Mushaftaki imlâ farklılıklarını, kıraat farklılıklarına dayandırmışlardır.<sup>445</sup>

Bu yaklaşıma göre Mushaf imlâsında kelimelerle ilgili kıraat farklılıklarını yansıtabilecek şekilde lafızlar yazılmış, buna bağlı olarak bazı farklı yazımlar ortaya çıkmıştır. Bu durum, “eda farklılığı” olarak kabul edilenlerin haricinde kıraat farkları itibarıyla geçerli bir kabuldür. Ne var ki kıraat farklılıkları sadece eda farklılıklarıyla sınırlı değildir. Sözelimi bazen kelimenin iskeleti değişmeksizin kipinin değişmesi ya da bazen kelimenin iskeletinin değişimi şeklinde görünen birtakım kıraat farkları vardır. Mushafın istinsah edildiği dönemde benzer harflerin ayırımını sağlayacak ya da ünlü sesleri belirtecek herhangi bir işaretin bulunmaması gibi devrin imlâ özellikleri, tek bir şekil ile çok sayıda kıraatı mümkün kılmaktaydı.<sup>446</sup> Mushaf imlâsının o dönemde sesli harfleri ifade edebilme gücüne sahip olması durumunda farklı kıraatleri belirtmenin imkânsız hale gelebileceğini ya da her bir farklılık için ayrı bir Mushafın yazılmasıyla mümkün olabileceğini, bunun da o gün için imkânsız olduğu ileri sürülmüştür.<sup>447</sup> Kısaca kıraat vecihleri ve kıraat tercihlerini belirtmek için bazı lafızlar farklı resmedilmiştir.<sup>448</sup>

Kelimenin iskeletinin değişimine bağlı olarak oluşan kıraat farkları açısından Mushaf imlâsına özgü yazımlar kıraat farklarından kaynaklandığı söylenebilir. Mesela Nûr 24/31., Zuhruf 43/49., Rahmân 55/31. ayetlerinde “أَيُّهَا” kelimelerinde med harfi olan “elif” yazıda “أَيُّه” şeklinde resmedilmemişken, diğer yerlerde “أَيُّهَا” şeklinde olup, “elif” yazıda resmedilmiştir. Bu durum, elifli ve elifsiz olmak üzere iki kıraatın bulunması, zikredilen üç ayette elifsiz kıraatın esas alınmış olma ihtimalini doğurmaktadır.<sup>449</sup> Nitekim Şam kıraat imâmı İbn Âmir, he harfini damme ile okumuşken, diğer kıraat imâmları fetha ile kıraat etmişlerdir.<sup>450</sup>

Yine “مسيطرون/مصيطرون” ve “مسيطر/مصيطر” kelimelerinin bazen sin bazen de sad harfleriyle farklı imlâ edilmeleri de kıraat vecihlerine dayandırılmıştır. Aynı şekilde “الجوار”, “المناد”, “تغن”, “الداع” lafızlarının sonunun ya ile imlâ edilip edilmeyeceği yani ya harfinin hazfedilip edilmeyeceği konusunun sebebi de kıraat imâmları arasında

<sup>445</sup> Şenkı, *İkâzû'l-a'lâm*, 37-38; Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 772.

<sup>446</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 280-281.

<sup>447</sup> Abdussabûr Şahin, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî dav'i ilmi'l-lüğati'l-hadîs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 260; Güllüce, “Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi”, 229-230.

<sup>448</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 765.

<sup>449</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 281-282.

<sup>450</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 773.

farklılıklardır.<sup>451</sup>

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshaları gönderdiği bölgelerdeki Müslümanların kendi kıraatlerini diğer bölgelerdeki kıraatlere tercih etmesiyle “yedi kıraat” ifadesi şöhret bulmuştur. Böylece Mekke’de Abdullah b. Kesir’in (öl. 210/737), Medine’de Ebû Cafer ve Nâfi b. Abdurrahmân’ın (öl. 169/785), Basra’da Ebû Amr b. Alâ’nın (öl. 154/770) ve Ya’kub’un (öl. 205/821), Şam’da Abdullah İbn Âmir’in (öl. 118/736), Kûfe’de Ebû Bekr Âsım b. Ebi’n-Necûd Behdele el-Esedî’nin (öl. 127/745), Hamza b. Habîb’in (öl. 156/773) ve Irak’ta Ali b. Hamza el-Esedî el-Kisâî’nin (öl. 187/803) kıraatları meşhur oldu.<sup>452</sup> Bununla beraber İbn Cübeyr el-Mükri’nin, İbn Mücâhit’ten önce “Kitâbu’l-Hamsetu” adıyla bir kitap telif ettiği ve orada beş kıraat imâmından başkasını yazmadığı nakledilmiştir. Aynı şekilde müellifi bilinmeyen “es-Semâniyetu” adında bir kitapta da yedi kıraat imâmına ek olarak Yakûb el-Hadremî de zikredilerek sekize çıkarıldığı aktarılmıştır.<sup>453</sup> Zerkeşî ise kimilerinin “kitâbu’l-aşerah” adıyla kıraat imâmlarını 10’a kadar çıkardığını zikretmiştir.<sup>454</sup>

Hicrî üçüncü asırda Ebû Bekr b. Mücâhid (öl. 324/935), kıraatleri yediye tahsis etmiş, gerek imâmları ve gerekse temsil ettikleri kıraatları belirli usuller koyarak tespit etmiş ve bunları bir araya getirmiştir.<sup>455</sup> Ancak İbn Mücâhid’in bu tasnifinde yedinci imâm Ya’kûb değil, Kisâî’dir.<sup>456</sup> Mekkî’den nakledildiğine göre ise halife Me’mûn döneminde yedinci kıraat imâmı olarak Kisâî’nin yerine Yakûb el-Hadremî daha tercih ediliyordu.<sup>457</sup> Bununla beraber ümmet, zikri geçen yedi imâmın (Nâfi‘, İbn Kesir, İbn Âmir, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisaî) kıraatlarının doğruluğu hususunda icma etmiştir.<sup>458</sup> İbnü’l-Cezerî ise bu yedi imâma üç imâm (Ebû Ca’fer, Ya’kûb, Halef) daha ekleyerek bunların kıraatlerinin de diğerleri gibi mütevâtir olduğunu iddia ve ispat etmiştir.<sup>459</sup>

Mekkî’ye göre birkaç sebepten dolayı yedi kıraat vardır. Birincisi, Hz. Osman döneminde 7 Mushaf istinsah edilip farklı bölgelere gönderilmesidir. İkincisi ise Kur’ân’ın

<sup>451</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 773-774.

<sup>452</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/38; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/227-229; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/416.

<sup>453</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/228.

<sup>454</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/228.

<sup>455</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/227, 229; Sâlih, *el-Mebâhis*, 247-252.

<sup>456</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/228.

<sup>457</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/228.

<sup>458</sup> Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/416; Kürdî, *Târîhu’l-Kur’ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 146; Nihat Temel, “Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılıklarına Etkisi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları* 3 (2002), 178.

<sup>459</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/38-41; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 1/416; Temel, “Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılıklarına Etkisi”, 178.

yedi harf üzere nâzil olmasıdır.<sup>460</sup>

Mushafta resmedilmiş olan lafızlar, farklı sahih kıraatlere uygun bir formatta yazılmıştır. Sözelimi Fâtiha suresindeki “ملك” ve Yûsuf suresindeki “غيابت” kelimeleri buna açık örneklerdir. Kıraat imâmlarından Âsım, Kisâî, Ya’kûb ve Halef kendi tercihlerinde “ملك” şeklinde okurken, diğer imâmlar “ملك” şeklinde kıraat etmeyi tercih etmişlerdir. Öte yandan Nâfi ve Ebû Ca’fer “غيابت” kelimesini “غيايات” şeklinde çoğul okumayı tercih etmişken, diğer kıraat imâmları “غيابة” diye okumuşlardır.<sup>461</sup>

Bakıllânî’ye göre “قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ يُرِيدَانِ”<sup>462</sup> ayeti, Mushafın bu şekildeki hattına muhalif olarak “إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ” şeklinde de okunmuştur. Aynı zamanda “إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ” şeklinde Mushaf hattına muvafık olarak da okunmuş ve bunda herhangi bir hatanın olmadığı zikredilmiştir. Her iki kıraat de hatadan sâlimdir. “هَذَا” şeklindeki kıraatte de elif ile resmedilmesi, kendinden önceki harfin harekesinin gözetilmesi sebebiyledir. Zira “المسلمون” kelimesindeki vâv harfinin kendinden önceki harfin damme, yine “المسلمين” lafzındaki yâ harfinin kendinden önceki kesraya uygun geldiği gibi burada da zâl harfinin fetha olmasına uygun elif harfiyle resmedilmiştir. Bu şekilde resmedilmesi, Hâris b. Ka’b’ın lügatıyladır. Zira onlar, “مررتُ برجلانِ”, “قبضتُ منه درهمانِ”, “جلسْتُ بين يداه” gibi birçok kelimeyi bu şekilde söylemişlerdir. Bakıllânî, Arapça’da böyle bir kullanımın olduğuna dair birtakım klasik şiirlerle istişhad da bulunmuştur. Öte yandan “إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ” şeklinde okuyan kişi, Mushaf hattına aykırı olarak okuduğuna ve hata yaptığına dair suçlanmamıştır. Zira bu kıraat, Kureyş lügatine göredir.<sup>463</sup>

Diğer taraftan Hz. Ömer’in Kur’ân’ı sadece Kureyş lehçesine göre okumalarını tercih ettiği nakledilmektedir. Buna göre o, bir kişinin Yûsuf 35. ayetini (Huzeyl lehçesiyle) “لَيْسُجْنَةُ” şeklinde okuduğunu duymuş, bunun üzerine ona bu şekilde okumayı kimin öğrettiğini sormuştur. O da Hz. Ömer’e bunu Abdullah b. Mes’ud’dan öğrendiği haber vermiştir. Hz. Ömer ona bu ayeti “لَيْسُجْنَةُ حَتَّى جِينِ” şeklinde okumuştur. Ayrıca Kur’ân’ın, bu bölgedeki Kureyş lehçesiyle indirildiğini, Huzeyl lehçesiyle inmediğini ifade etmiştir.<sup>464</sup> Bununla beraber Bakıllânî, Hz. Ömer’den böyle bir bilginin gelmediğini ileri sürmüştür. Zira eğer Kur’ân, sadece Kureyş lehçesi ile nâzil olsaydı, farklı lehçelerden kıraat edilmezdi.<sup>465</sup> Ayrıca bu görüşte olanlara göre Kur’ân’da onun Kureyş diliyle değil, Arap diliyle indiği

<sup>460</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/228. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. Ali, *el-Mufasssal*, 8/595-610.

<sup>461</sup> Kurt, “Balıkesir’in Manevi Önderlerinden İmam Birgivi ve Ona Atfedilen ‘Resmu’l-Mushaf’ Risâlesi”, 359.

<sup>462</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>463</sup> Bâkıllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, 549-552.

<sup>464</sup> Bâkıllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, 553.

<sup>465</sup> Bâkıllânî, *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, 553.

haber verilmiştir.<sup>466</sup> Kaldı ki Kur'ân'ın Kureyş lehçesi ile indiği konusunda ihtilaf vardır. Bu hususta dört farklı görüşün olduğu görülmüştür. Birincisi, Sicistânî gibi kimi âlimlere göre Kureyş, Huzeyl, Temîm, Ezid, Hevâzin, Rebîa, Sa'd b. Bekr lehçeleri ile nazil olmuştur. İkincisi, bazılarına göre ise Kureyş, Huzeyl, Temîm, Yemen, Sakîf, Hevâzin, Kenâne, Sa'd b. Bekr lehçeleriyle inmiştir. Bu da Adnân ve Kahtânî dilleriyle yani bütün Arapların dilleriyle nazil olduğu anlamına gelmektedir. Üçüncüsü, kimi âlimlere göre ise Mudarr diliyle indiğini, bu da Huzeyl, Kenâne, Kays, Dibbe, Temîmu'r-ribâb, Esed b. Huzeyme, Kureyş lehçelerini içerir. Dördüncüsü ise Dâni, Sicistânî ve Cevad Ali gibi birçok âlimin benimsediği görüş olup, Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle nâzil olduğudur.<sup>467</sup> Bununla beraber İbn Kuteybe'nin bu görüşü benimsemediği, “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın.”<sup>468</sup> ayetine dayanarak Kur'ân'ın sadece Kureyş lehçesiyle indiğini ifade ettiği nakledilmiştir.<sup>469</sup> Ancak İbn Kuteybe'nin bu görüşünün pek isabetli olmadığı görülmektedir. Zira “حتى حين” ibaresini Huzeylî'nin “عَتَى حِينَ” şeklinde okuduğu, Esedî'nin de “يَعْلَمُونَ”, “يَعْلَمُونَ” ve “تَسْوَدَّ وَجُوهُ” ifadelerinde geçen fiillerdeki müzarat harfini kesralı kıraat ettiği aktarılmaktadır.<sup>470</sup> Aynı şekilde “والشفع والوتر”<sup>471</sup> ayetindeki “الوتر” lafzının Temîm lügatine göre “الوتر” şeklinde kesralı, Kureyş lügatine göre ise “الوتر” diye fethalı okunduğu belirtilmiştir.<sup>472</sup>

Nakledildiğine göre Hz. Peygamber, sahabeye Kur'ân'ı farklı lehçelerde okumalarına izin vermiştir. O dönemde Arabistan coğrafyasında birçok lehçe vardı. Bu lehçe farklılıklarından dolayı Arapların konuşmalarında ve telaffuzlarında farklılıklar bulunuyordu. Hatta farklı kıraatlerin çıkma sebeplerinden birinin de bu olduğu ifade edilmiştir.<sup>473</sup>

Yukarıda zikredilen bütün bu verilerden hareketle Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesinden maksadın aslında yedi kıraat olmadığı kanaatine varılmıştır. Zira Hz. Peygamber'e nazil olan vahiy, çoğu Kureyş lügatiyle inmiş olmakla beraber en az bir kelime de olsa daha önce isimleri geçen lügatlerde/lehçelerde ve toplamda yedi farklı lehçede indirilmiştir. Ancak sahabe arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Kur'ân'ın yedi harfle indirildiği ve farklı lehçelerle kıraat edilip edilmediğine dair olan ihtilaf, Hz.

<sup>466</sup> Ali, *el-Mufasssal*, 8/604.

<sup>467</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr*, 14-15, 124; a.mlf., *el-Muknî fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 143; Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 2006, 1/198; Ali, *el-Mufasssal*, 8/600-603; Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 53-54; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 108.

<sup>468</sup> İbrâhîm 14/4.

<sup>469</sup> Adevî, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 69; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 110.

<sup>470</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 110.

<sup>471</sup> el-Fecr 89/2.

<sup>472</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts.), 8/426.

<sup>473</sup> Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*, 14.

Osman döneminde oluşturulan imâm Mushafının resmedilişindeki (imlâsındaki) ihtilafı gerektirmez. Çünkü bu Mushaftaki harflerin resmedilmesi, tilavet ve delalet açısından herhangi bir ayrışmaya ihtimal vermemiştir. İhtilaf varsa da lügatte değil, kıraat farklılığındadır. Üstelik Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği bütün Mushaflarda tek bir lügat ve bir rivayetin resmedilmesiyle yetinilmiştir.<sup>474</sup> Bütün bunlara ek olarak Ebû Tâlip el-Mekkî'den “Yedi harften maksadın yedi kıraat olduğunu zannedenler hata etmiştir.” şeklinde bir ifade nakledilmiştir. Ayrıca bu düşüncenin, icmaya aykırı olduğu zikredilmiştir.<sup>475</sup>

### 2.2.5. Arap Yazısına ve Önceki Yazılara Dayandırma

Bu görüşü benimseyenlere göre Mushaflardaki farklı resmlerin sebebi, istinsah edildiği dönemdeki Arap yazısının yapısıdır. Mushaf imlâsındaki yazım özellikleri, Mushafın kendisine özgü olmayıp Arap yazısında var olan özelliklerdir. O dönem henüz tekâmül etmemiş olan Arap yazısının imlâ hususiyeti Mushaflara yansımıştır.<sup>476</sup> Dolayısıyla Mushaf imlâsı, o dönemin imlâ anlayışını ve seviyesini yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Mushafların istinsah edildiği dönemde Arap yazısı, tek bir imlâ tarzına sahip değildir. Arap yazısının homojen bir yapıya sahip olmamasının sebebi ise eski Arap yazıların imlâ özelliğini taşıdığı gibi kendine özgü imlâya geçişte kazandığı yeni imlâ özelliklerini taşımasıdır. Arap yazısına da ona kaynaklık eden Nabatça kitabelerinden geçtiği zikredilmiştir.<sup>477</sup> Nitekim Zeccâc'a göre Tevbe 10/47. ayette geçen “وَلَا أُضْعَوُا خِلَالَكُمْ” lafzı ile Neml 27/21'de geçen “لَا أُذْبَحَنَّ” kelimesinde hemzenin çift elif ile yazılmasının sebebi, daha açık ifadeyle normalde okunuşları doğrultusunda elif'siz yazılmaları gerekirken, elif ziyadesiyle resmedilmesinin nedeni, Arap yazısının daha sistemli bir hal almadan önce elif olarak yazılmış olmasıdır. Bu şekildeki kullanım da Kur'an'ın inmesine yakın bir zamanda başlamıştır. Arap yazısındaki bu anlayıştan dolayı kimi yerlerde ziyadeler ve telaffuzu olmayan harflerin ilave edilmesi söz konusu olmuştur.<sup>478</sup> Aynı şekilde Dâni'ye göre Araplar, nokta ve harekeye sahip olmadıkları için harekeleri harfler ile belirtmişlerdir.<sup>479</sup> Mesela “أَلَنْكَ، ذِي الْقُرْبَى” kelimelerinin yazımında olduğu gibi fetha yerine elif, kesra yerine yâ, damme yerine vâv harfleri kullanılmıştır.<sup>480</sup>

<sup>474</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 69-70.

<sup>475</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'an ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 109.

<sup>476</sup> Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, 765; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 143-144.

<sup>477</sup> Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 282, 284.

<sup>478</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuh*, 2/451; Zemahşerî, *el-Keşf*, 2/155.

<sup>479</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418/1997), 176.

<sup>480</sup> Dâni, *el-Muhkem*, 176; Güllüce, “Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi”, 229.



hazfedilmiştir.<sup>484</sup>

Hâl böyle olmakla beraber Dâni, Arapça'ya geçmiş yani muarreb olan özel isimlerin resmedilişinde Mushaf kâtipleri arasında ihtilaf olduğunu nakletmiştir. Bu doğrultuda Irak ve Şâm kâtiplerinin “ابراهيم” kelimesini “ya” harfi olmaksızın resmettiklerini zikretmiştir.<sup>485</sup>

Nihai olarak şunu ifade etmek gerekir ki bu görüş, her ne kadar Arapça asıllı olmayan bazı kelimeler için geçerli olsa da geneli kuşatan bir mahiyette değildir. Zira bahsi geçtiği üzere imlâ olgusu sadece ilgili kelimelere mahsus değildir.

### 2.2.7. Kesret-i İsti'mâle Dayandırma

Mushaflarda bazı harflerin resmedilmemesini, kesret-i isti'mâle dayandıranlar da olmuştur. Nitekim Dâni, “بسم الله”, “مجرها”, “مُرسها” lafızlarında elifin, hazfedilip resmedilmemesini buna bağlamıştır.<sup>486</sup>

Yine Mushaflar, aynı kelimede peş peşe gelen iki lâmdan aslî harfin bırakılıp diğerinin hazfedilerek o kelimenin yazılması konusunda ittifak etmiştir. Mesela “الذي”, “اليل”, “الذين” gibi lafızların resmedilişinde lâmu tarifin lâmu hazfedilmiş, kelimenin aslî harfi olan lâm resmedilmiştir. Bu şekilde resmedilme sebebi olarak da kesret-i isti'mâl gösterilmiştir. Hatta bu kelimelerin, iki lâm ile yazılması mekruh görülmüştür. Bununla birlikte “الله”, “اللهم”, “اللؤلؤ”, “الللب” gibi birçok lafzın iki lâm ile resmedilmesi konusunda da Mushafların ittifakı vardır.<sup>487</sup> Aynı şartlara sahip olmasına rağmen bu şekilde farklı resmedilen kelimelerin olmasının gerekçesi olarak kesret-i isti'mâlin gösterilmesi pek ikna edici gelmemektedir. Zira diğer kelimeler çok kullanılsa bile “الله” lafzı çokça kullanılmaktadır. Eğer kesret-i isti'mâl ma'kûl bir gerekçe olsaydı bu lafzın tek lâm ile yazılması gerekirdi.

Besmeledeki elif harfinin hazfedilmesini de kesret-i isti'mâle dayandıranlar olmuştur. Onlara göre besmele çok kullanıldığı için (dilde ve yazıda) hafiflik olsun diye hazfedilmiştir.<sup>488</sup> Zerkeşî de her ne kadar kendisi katılmamış olsa da zahir ulemasının, bu hazfi kesret-i isti'mâle ve ihtisara bağladığını aktarmıştır.<sup>489</sup>

### 2.2.8. Hikmetin Bilinemeyeceği İddiası

<sup>484</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*, 30; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/267.

<sup>485</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*, 96.

<sup>486</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*, 36-37; a.mlf., *el-Muknî ' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 292; Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/266.

<sup>487</sup> Dâni, *el-Muknî fî resm-i mesâhifi 'l-emsâr*, 72-73; a.mlf., *el-Muknî ' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, 455-458; Mehdevî, *Hecâu mesâhifi 'l-emsâr*, 95.

<sup>488</sup> Kürdî, *Târîhu 'l-Kur'ân ve ğarâibu resmih ve hükmihi*, 221.

<sup>489</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/266.

Resmu'l-Mushaftaki her bir harfin yazılışında birtakım mana ve sırların olduğunu kabul eden ve aralarında muasır âlimlerin de bulunduğu birçok ilim adamına göre bu sırlara hem dâhi akıllar hem de büyük âlimler erişemeyebilir.<sup>490</sup> Sözelimi Abdülazîz ed-Debbâğ'ın, Kur'ân'ın birtakım sırları olduğunu, yazısının da o sırlardan biri olduğunu, Mushaf yazımında sahabenin üzerinde icma ettiği yazı şekline bağlı kalınması durumunda bu sırların muhafaza edilebileceğini ifade ettiği nakledilmiştir.<sup>491</sup> Ona göre Mushaf'ın bu sırları, akılla idrak edilemeyebilir. Nitekim “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ”<sup>492</sup> ayetinde geçen “أَيْدٍ” kelimesinin yazılışında bir “yâ” harfinin ziyadesiyle yani “أَيْدٍ” şeklinde resmedilmesinin hikmetini akıl, nasıl idrak etsin? Aynı şekilde “جَانُوْ” , “تَبَوُّوْ” ve “فَاتُوْ” lafızlarının resmedilmesinde elif harfinin düşmesinin hikmeti akılla idrak edilemez. Kısaca Mushafta bir harfin hafzedilmesi veya ziyade edilmesi, ilahi sırlar ve nebevi amaçlar içerdiği için akılla idrak edilemez. Bunlar, aynen bazı surelerin başındaki hurûf-ı mukatta gibi feth-i Rabbânî ile idrak edilebilir.<sup>493</sup>

Bu yaklaşımı sergileyenlere göre Allah ne Tevrat, Zebur, İncil'e ne de diğer semavi kitaplarına değil de sadece Kur'ân'a bu sırlarını koymuştur. Nazmu'l-Kur'ân mucize olduğu gibi resmu'l-Kur'ân da mucizedir. Dolayısıyla akıllar, “صلوة”, “زكوة”, “حيوة” gibi lafızlardaki vâv harfinin imlâda elif harfine tebdil edilerek yazılışının, “بأييدٍ” ibaresinde ya harfinin ziyade gelmesinin sırrını nereden bilsin? Bunlar gibi daha birçok lafzın resmedilişinde ilahi sırlar ve nebevi gayeler/maksatlar vardır. Bu ilahi sırlar da batını sırlar olduğu için insanlardan gizlenmiştir. Bunlar, ancak rabbânî bir lütûf (feth-i rabbânî) ile idrak edilebilir. Bu ilahî sırlar, bazı surelerin başlarında gelen hurûf-ı mukattaa mesabesindedir. Bu harflerde de büyük sırlar, çok manalar vardır; ancak insanların çoğu bunlara erişemez ve onları idrak edemez. Dolayısıyla resmu'l-Mushaftaki her bir harfe tam itimat etmek gerekir.<sup>494</sup> Çünkü resmu'l-Mushafa muhalefet edildiğinde imâm Mushafının resmedilişindeki incelikler, ruhsat verilmiş diğer imlâlarda kaybolabilir.<sup>495</sup>

Bu yaklaşıma karşın çağdaş bazı araştırmacılara göre resm-i Osmânî, tevkîfî olmadığı gibi hurûf-ı mukattaalar gibi sırlar barındırması ve onlarla kıyaslanması da söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber'den (s.a.v.) onun tevkîfî olduğuna dair bir hadis gelmemiştir.<sup>496</sup> Aynı şekilde birtakım argümanlar öne sürerek resmu'l-Mushafın tevkîfî olmadığı, sahabenin

<sup>490</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 42; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmihi*, 130.

<sup>491</sup> İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 88-89.; Şenkîti, *İkâzü'l-a'lâm*, 37, 38.

<sup>492</sup> ez-Zâriyât 51/47.

<sup>493</sup> Şenkîti, *İkâzü'l-a'lâm*, 38; Sâlih, *el-Mebâhis*, 276.

<sup>494</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 41-43; Şenkîti, *İkâzü'l-a'lâm*, 36-37.

<sup>495</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 74.

<sup>496</sup> Sâlih, *el-Mebâhis*, 277.

içtihamıyla resmedildiği ileri sürülmüştür. Resmu'l-Mushafın, hiç kimsenin erişemeyeceği sırlardan bir sır olduğunu iddia edenlerin görüşünün kabul edilmesi durumunda sahabenin Mushafı yazarken yanılmaktan ve hata etmekten hali olduklarını yani onlar hakkında bunun asla düşünülemeyeceğini kabul etmek gerekir. Bu da resmu'l-Mushafın tevkiî olup olmadığına dair zikredilen birtakım tespitlere<sup>497</sup> ters düşmektedir.<sup>498</sup>

### 2.2.9. Tevâfuklu Kur'ân İddiası

Bu görüş doğrudan resm-i Osmânî özellikleri üzerine serdedilmiş değildir. Ancak genel olarak Mushaf yazımını ilgilendirdiği için üzerinde durulmuştur. Şöyle ki Mushaf imlâsında belli lafızların alt alta denk gelecek ve onlar arasında gerek sayısal gerekse farklı yönlerden bir uyumun olduğunu gösterecek bir formatta yazılmasının Kur'ân'ın bir mucizesi olduğunu ve onun mucizesini desteklediğini iddia edenler olmuştur. Bu lafızların renklendirilerek yazılması yöntemi “tevâfuklu Kur'ân” olarak isimlendirilmiştir. Tevâfuklu Kur'ân; ilk olarak sistematik bir şekilde Bedüzzaman Said Nursî (öl. 1960) tarafından öne sürülmüştür. Bununla birlikte hali hazırda iki çalışma dışında bu hususta akademik çalışmaların olmadığı saptanmıştır.

Nursî tarafından keşfedilen bu yaklaşımı, onun talebelerinden Ahmet Hüsrev Altınbaşak (öl. 1977) bizzat yazarak uygulamıştır. Altınbaşak'ın uzun ve ciddi bir emek neticesinde tam dokuz defa yazarak son halini verdiği tevâfuklu Kur'ân nüshası, onun vefatından sonra basılmıştır. Hamid Aytaç ve Mehmet Özçay gibi birçok hattat tarafından bu nüsha esas alınarak tevâfuklu Kur'ânlar kaleme alınmıştır.<sup>499</sup>

Nursî, daha önce Kur'ân'ın birbirine bakan iki sayfasında birbirine bakan lafızların kırmızı kalemle yazıldığı bir Mushaf gördüğünü, bunun üzerinde Mushaf hattı üzerine yoğunlaştığını, netice itibarıyla bunun da Kur'ân'ın mucizeliğine işaret ettiğini zikretmiştir.<sup>500</sup> Onun gördüğü mushafın, ayet berkenâr ölçülerine göre yazılmış Kayışzâde Hâfız Osman (öl. 1894) hattı bir Mushaf olduğu zikredilmiştir.<sup>501</sup> Ayet berkenâr sisteminde satırların ölçüsünde İhlas ve Kevser surelerinin boyu, sayfaların ölçüsünde ise müdâyene ayet

<sup>497</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 130-136.

<sup>498</sup> Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmih ve hükmih*, 136.

<sup>499</sup> Yusuf Bilen, “Kur'an'ı Kerim'de Tevâfuk”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 32, (2014), 123.

<sup>500</sup> Said Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2017), 11; Bilen, “Kur'an'ı Kerim'de Tevâfuk”, 114-115.

<sup>501</sup> Recep Orhan Özel, “Tevâfuklu Kur'an Söylemi ve İ'câz Vechi Açısından Değeri”, *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-ü Hat Sempozyum Bildiri Metinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 203.

ölçüsü yani on beş satır esas alınmıştır.<sup>502</sup>

Nursî'ye göre Kur'ân'ın ayetleri, kelimeleri, manaları ve nazmında mucize yönleri ve sırları olduğu gibi onun harflerinde de mucizenin parıltıları, hatta harflerinin vaziyetlerinde bile çok âli işaretler vardır. Harfler arasındaki tevâfuk da bu işaretlerden biridir.<sup>503</sup> O ya aynı sayfalarda ya mukabil sayfalarda olacak şekilde ya da Kur'ân'ın tamamında farklı yönlerden birçok tevâfuk olduğunu, bunun da lafzî, manevî ve hükmî kısımlarının bulunduğunu beyan etmiştir.<sup>504</sup> Nursî, ekseriyetle lafzatullah, Kur'ân ve rasûl lafızlarında tevâfuk olduğunu belirtmiştir.<sup>505</sup> Bu bağlamda o, Kur'ân'daki tevâfuğu göstermek adına Bakara suresinin 286 ayet olduğunu, bu surede 284 adet lafzatullah bulunduğunu ve 4 tane de Allah'ı kasteden "hüve" zamiri olduğunu, dolayısıyla toplamda 288 ederek ayet sayısı ile denk geldiğini zikretmiştir. Âl-i İmrân suresindeki ayet sayısı, 200 iken, lafzatullah sayısı 209'dur. Ona göre belagat nüktelerinde böyle küçük farklar zarar vermez. Ayrıca Bakara ile Âl-i İmrân suresinde geçen lafzatullah sayısı ile her iki surenin ayet sayıları arasında da tevâfuk olduğunu söylemiştir. Nisâ, Mâide ve En'âm surelerinin ayet sayılarının toplamının 456 olduğunu ve bu surelerde toplamda 452 adet lafzatullah geçtiğini, dolayısıyla aralarında bir tevâfuk olduğunu belirtmiştir.<sup>506</sup> Yine Mushafın bir sayfasında geçen ve tekrarlanan lafzatullah sayısının ya karşı sayfada ya da onun arkasında gelen sayfalarda lafzatullah geçtiğini, böylece diğer bir yönden de bir tevâfuk olduğunu ifade etmiştir.<sup>507</sup> Nursî, bu şekilde Allah, Kur'ân, resûl gibi tevâfuklu lafızların ilâhî bir maksat ile olduğunu, bunun da i'câzı destekleyen bir durum olduğunu belirtmiştir.<sup>508</sup> Onun nazarında Kur'ân'ın beşer kelâmı değil, Allah kelâmı olduğuna göre ve lafızlar arasındaki tevâfuklar da tesadüf işi ve insan düşüncesinin ürünü olmadığına göre i'câzın bir çeşididir.<sup>509</sup> Ona göre tevâfuk, ittifaka işaret eder. İttifak da ittihad emaredir. İttihad ise vahdete alamettir. Vahdet de tevhide delalet eder. Tevhid de Kur'ân'ın dört esasından biridir. Bu yönüyle tevâfukun yüksek bir yeri vardır.<sup>510</sup> Ayrıca o, bu zamanda Kur'ân'ın harflerine hücum edildiğini hatta onların tebdiline çalışıldığı

<sup>502</sup> Said Nursî, *Mektubât* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996), 405; a.mlf., *Barla Lahikası* (İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996), 316-317; a.mlf., *Rumuzât-ı semâviyye*, 5, 23.

<sup>503</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 159.

<sup>504</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 23.

<sup>505</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 15, 24. Mushafta *Kur'an* lafzının geçtiği yerlerdeki tevâfuklar hakkında geniş bilgi için bk. a.mlf., *Rumuzât-ı semâviyye*, 24-32. Mushafta *rasûl* lafzının geçtiği yerlerdeki tevâfuklar hakkında geniş bilgi için bk. Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 33-56; a.mlf., *Mektubât*, 371. Mushafta *lafzatullah*ın geçtiği yerlerdeki tevâfuklar hakkında geniş bilgi için bk. a.mlf., *Rumuzât-ı semâviyye*, 57-60.

<sup>506</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 18-19; a.mlf., *Mektubât*, 407.

<sup>507</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 19.

<sup>508</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 13-15.

<sup>509</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 14-15.

<sup>510</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 61.

için lafızlardaki ve harflerdeki tevafuka bu kadar çok eğildiğini belirtmiştir.<sup>511</sup>

Bu düşüncesi yerleştikten sonra 1932 senesinde tevâfuklu bir Mushaf yazmak istediğini talebelerine iletmiştir. Akabinde de yaklaşık on talebesine bu şekilde tevâfuklu üçer cüz yazmakla görevlendirmiştir.<sup>512</sup> Bunun üzerine yoğun çalışmalar sürdüren talebeleri arasında Ahmet Hüsrev Altınbaşak'ın bu alanda muvaffak olduğunu zikretmiştir. Altınbaşak, toplamda yazdığı cüzlerde tevafukları gösteren dokuz nüsha yazmıştır. Bunlardan 6 tanesi, Nursî'nin hayatta olduğu zaman diliminde, diğer üç tanesi de vefatından sonra yazılmıştır. Tevafukların tamamen ortaya çıkmasından sonra 1984 yılında Mushaf olarak basılmıştır.<sup>513</sup>

Nursî, ehl-i kalpten bazılarının tanzim ettikleri tevâfuklu Kur'ân'ın parçalarını gördüklerini ve Levh-i Mahfûz hattına yakın olduğunu kabul ettiklerini beyan etmiştir.<sup>514</sup> Ayrıca ona göre tevâfuklu Kur'ân, hatt-ı Kur'ânîyi muhafaza edecek ve tahriften kurtaracaktır.<sup>515</sup> O, hatt-ı Kur'ânînin muhafazasına hizmet etmek, Kur'ân'ın mana ve hakikatlerinde birçok sır ve işaret olduğu gibi lafızlarında ve harflerinde de birçok sır ve özellik olduğunu göstermek, Kur'ân'ın irşadı ve ilhamıyla yazdığı 60 risaleyi asıl menbâna bağlamak ve neye hizmet ettiğini göstermek amacıyla tevâfuklu Kur'ân yazılmasına niyet ettiğini belirtmiştir.<sup>516</sup>

Nursî, okuduğu kendi Mushafında Allah lafızlarındaki tevafuklara işaret ettiğini zikretmiş ve imlâ edilecek tevâfuklu mushafta Allah lafızlarının kırmızı diğer lafızlardaki tevâfukların da başka renk mürekkeple yazılmasını istemiştir.<sup>517</sup> Tevâfuklu Kur'ân yaklaşımına göre Kur'ân'da geçen 2806 tane lafzatullah, çok az bir kısmı hariç alt alta, karşı karşıya veya sırt sırta gelecek şekilde tevâfuk etmektedir. Ayrıca 846 tane “Rabb” lafzının ve 69 adet “Kur'ân” kelimesinin hepsi ile her sayfadaki aynı kökten türeyen kelimeler de birbirleriyle tevâfuk etmektedir.<sup>518</sup>

Buna karşın çağdaş bazı âlimler tarafından bu ve benzeri yaklaşımların, Kur'ân'da mucize arama çabasının bir sonucu olarak ve bu minvalde maksadını aşan boyutlar taşıdığını

<sup>511</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 4, 115. Bundan dolayı o, her bir surenin ayet ve harf sayılarını müstakil olarak hesaplayıp ortaya koymuştur. Geniş bilgi için bk. a.mlf., *Rumuzât-ı semâviyye*, 118-126. Ayrıca lafzatullah ve Rabb lafzının hangi sayfada kaç defa geçtiğini sayısal olarak tespit etmiştir. Geniş bilgi için bk. Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 133-145, 148-150.

<sup>512</sup> Nursî, *Mektubât*, 405; a.mlf., *Barla Lahikası*, 336; a.mlf., *Rumuzât-ı semâviyye*, 18.

<sup>513</sup> Bilen, “Kur'an'ı Kerim'de Tevâfuk”, 119-120.

<sup>514</sup> Nursî, *Mektubât*, 512.

<sup>515</sup> Nursî, *Barla Lahikası*, 322.

<sup>516</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 16-17.

<sup>517</sup> Nursî, *Rumuzât-ı semâviyye*, 18, 57.

<sup>518</sup> Nursî, *Mektubât*, 407-408; a.mlf., *Barla Lahikası*, 287, 316, 322; a.mlf., *Rumuzât-ı semâviyye*, 128.

öne sürerek reddedilmiştir.<sup>519</sup> Onlara göre tevâfuklu Kur’ân için gösterilen gayretler Kur’ân’a hizmet amacıyla yapılmış olmakla beraber beşer mahsulü olan her türlü içtihat, tenkit ve tashihe açıktır. İlmî tenkit ve tashihler de bu amaçla yapılan hizmetleri değersiz kılmaz.<sup>520</sup>

Bu görüşü benimseyenlere göre Kur’ân i’câzının, insanların yanı sıra cinleri de âciz bırakma yönü hesaba katıldığında tevâfuklu Kur’ân anlayışının mucize olarak kabul edilmesi zor görünmektedir. Zira bu anlayış, yazı ve sayfa düzeni üzerine bina edilmiştir. Yazı da kelâmın yalnızca görsel, sembolik ve değişken bir aracıdır. Allah’ın fiili olması açısından mucize ele alındığında Arap hattı ve Mushaf hattında ilâhîlik vasfından bahsetmek zor olduğu gibi beşerî unsurların açık olduğu görülmektedir. Zira Mushaf hattı ve sayfa düzeni, Müslümanların ciddi gayretlerinin bir ürünüdür. Daha geniş bir ifadeyle Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde vahiy kâtipleri ile başlayan, Hz. Ebû Bekir döneminde cem faaliyeti, Hz. Osman devrinde istinsah çalışması ile gelişen ve hat erbaplarının katkılarıyla kemal seviyeye gelen beşerî emek mahsulüdür.<sup>521</sup> Kaldı ki levh-i mahfûz hattına uygun bir Mushaf yazımı mümkün olsaydı bunu öncesinde Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zaten yapmış olurdu.<sup>522</sup> Diğer taraftan tevâfuklu Kur’ân anlayışının dayandığı ayet berkenâr sistemi, hat sanatında uzmanlaşmış birçok simanın teşebbüslerinin bir sonucudur. Zikredilen bütün bu hususlar, Mushaf hattının ve sayfa düzeninin içtihadî olduğunu göstermektedir.<sup>523</sup> Bunlara ek olarak günümüzde farklı hatlar ve sayfa düzenleriyle tasarlanan Mushafların varlığı da tevâfuklu Kur’ân sisteminin genel geçer olmadığını, dolayısıyla bunun mucize olduğunu savunmanın zor olduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki bugünkü teknolojik imkânlarla herhangi bir metin için de benzeri tevâfuklar göstermek mümkündür.<sup>524</sup>

Diğer taraftan onlara göre bugün Hayrat Vakfı tarafından basılan tevâfuklu Mushaflar üzerinde yapılacak incelemelerde tevâfuku göstermek adına çok tekellüf ve zorlamalara girildiği görülecektir. Kaldı ki Ahmet Hüsrev’in de bunu yazarken çokça zorlandığını naklettiğini öne sürmüşlerdir.<sup>525</sup> Üstelik tevâfuklu Kur’ân’ın levh-i mahfûz hattı olarak kutsallaştırılarak sunulmasının da bundan sonraki süreçte Mushaf hattının gelişimini olumsuz etkileyebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>526</sup>

Aslında hem Nursî’nin Kur’ân’ın birçok yönden mucize barındıran bir kitap olduğuna

<sup>519</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 202.

<sup>520</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 205.

<sup>521</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 207-208.

<sup>522</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 211.

<sup>523</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 209-210.

<sup>524</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 210-211.

<sup>525</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 219.

<sup>526</sup> Özel, “Tevâfuklu Kur’ân Söylemi ve İ’câz Vechi Açısından Değeri”, 221.

dair samimi bir niyetle ortaya koyduğu yaklaşım hem de buna karşı tefsir terminolojisinde mucizeye yüklenen anlama ve Mushaf hattı, sayfa ve satır düzeninin içtihadî olduğuna dayanarak belirtilen yaklaşımın haklı yönlerinin olduğu söylenebilir. Nihai olarak her ikisi de Kur'ân'ın mucize olduğunu, ayet ve kelime sayılarının tesadüfî olmadığını, Mushaf hattının da hem muhafaza edilmesi hem de gelişiminin önünün kapatılmaması gerektiği kaygısını taşımakta, Mushafın tahrif ve tebdil edilmesine karşı dikkatli olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla beraber her iki yaklaşımın önceliklerinin ve dikkat çekmek istedikleri noktaların birbirinden biraz farklı olduğu görülmektedir.

### 2.2.10. Güncel Arapça Kurallarına Aykırı Hataların Olduğu İddiası

Yapılan araştırmalar neticesinde klasik ve güncel kaynaklarda hiç rastlanılmamış; ancak çağdaş dönemde oryantalistlerin yanı sıra bazı araştırmacıların ilginç iddiası ile karşılaşılmıştır. Ona göre Mushafın klasik imlâsında birçok hata vardır. Dolayısıyla Kur'ân, elle değil bilgisayar ortamında güncel Arapça dil kurallarına göre tekrar yazılmalıdır. Hatta nasıl yazılması gerektiğine dair de birtakım önerilerde bulunmuştur. Bunun da Kur'ân'a saygısızlık değil, bizzat saygı duymak olduğunu ifade etmiştir.<sup>527</sup>

İslâm düşünce tarihinde Resmu'l-Mushaf alanında ve Arapça dil alanında yazılan eserler göz önünde bulundurulduğunda bu iddiaya katılmanın pek mümkün olmadığı görülmektedir. Her ne kadar İzz b. Abdusselam'ın "İmamların ıstılahıyla ilk resmedildiği gibi Mushafın yazılması câiz değildir." dediği zikredilmiş olsa da bunun mutlak değil de belli kayıtlarda olmak şartıyla söz konusu olabileceği vurgulanmıştır. Daha geniş bir ifadeyle yeryüzünde resm-i Osmânîyi bilen ârifler ve âlimlerin her daim var olacağı bilinmekle beraber câhillerin (Kur'an'ı okumayı bilmeyenlerin) durumu da göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla mutlak olmamak kaydıyla sadece Mushafın öğretilmesi, ders verilmesi durumunda resm-i Osmânî'ye bağlı kalınmaması câizdir. Kur'ân'ı bilmeyenlerin öğrenebilmesi faydası ve maslahatı gözetilerek böyle bir hükme varıldığı unutulmamalıdır. Yoksa keyfî olarak resm-i Osmânî'ye bağlı kalmamak gibi bir tutum sergilenmemiştir.<sup>528</sup> Buradan da onların zikrettikleri hükme varılamayacağı sonucu çıkarılmıştır.

Oryantalistlerin sadece birkaç ayette gramer hatalarının olduğunu öne sürdükleri; ancak bu ayetlerdeki hangi kelimelerde nasıl bir problem olduğuna dair bir veri sunmadıkları

<sup>527</sup> Mehmet Çakır, "Kur'an Meâllerinde Çeviri Sorunları", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu (I) (Bildiri Kitabı)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 161; Keskiöglü, "Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur", 135-136.

<sup>528</sup> Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/260; Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/385.

görülmektedir. Aslında alanın uzmanlarınca söz konusu ayetlerin i'rabları ortaya konulmuş ve bu iddiaların asılsız olduğu ortaya konulmuştur.<sup>529</sup>

Bunun dışında onun bu görüşün pek isabetli olamayacağını gösteren şu gerekçeleri sıralamak mümkündür:

- Başta Ahmet b. Hanbel olmak üzere birçok âlim tarafından Mushaftaki bir harfin çıkarılması ya da tağyir edilmesinin câiz olmadığı hatta haram olduğuna dair açık fetvaların bulunması. Mesela Ahmet b. Hanbel'in, resm-i Osmânî'ye muhalefet ederek Mushafın resmedilmesini haram gördüğü nakledilmiştir.<sup>530</sup>

- Resm-i Osmânî'de sahabenin icma ve ittifak etmesi,<sup>531</sup> onun korunması ve ona bağlı kalınmasının vâcip olduğu, ona muhalefet etmenin câiz olmadığı konusunda ümmetin icma ve ittifak etmesi.<sup>532</sup>

- Hatt-ı kıyasî ile Mushafın yazılması sonucunda bir harfin ziyadesi veya noksan olarak yazılmasının câiz olmadığına dair görüşlerin bulunması.<sup>533</sup>

- Yukarıda genişçe zikredildiği üzere birçok âlimin, resm-i Osmânî'deki hazf, ziyâde, vasıl ve fasıl, hemzeye dair görüşler serdederek, bundan hikmetler çıkarmaları.

- Mushafta müstensihlerin hatalarının olabileceğini kabul edenler ile İbn Haldûn gibi Arap yazı sisteminin sahabe döneminde gelişmediğini iddia edenler olmasına rağmen onların bu denli keskin ifadeleri kullanmaktan geri durmuş olmaları.

- Onların bu düşüncesinin, Arapça dil sahasında otorite sayılabilecek herhangi bir dil uzmanlarına pek dayandıramamış olması.

- Resmu'l-Mushaf alanında ve Arapça dil alanında yazılan eserlerde böyle keskin bir iddianın yer almamış olması.

Bütün bu gerekçelere dayanarak, böyle büyük bir iddiaya katılmak mümkün görünmemektedir. Üstelik sahabe icması ve ümmetin ittifakına rağmen Mushaf hattında birçok hatanın olduğunu söylemek, kanaatimizce maksadını aşan bir yaklaşım sergilemektir. Üstelik sonradan gelişen ve değişen imlâ özelliklerinden hareketle geçmişin imlâ hususiyetlerini hata olarak nitelemek bir tür anakronizmdir. Resm-i Osmânî kendi döneminin

<sup>529</sup> Keskiöglü, "Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur", 136-140.

<sup>530</sup> Geniş bilgi için bk. İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 89; Şenkitî, *Îkâzu'l-a'lâm*, 15, 24-25; Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1/378-379; Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 72-75; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmîh ve hükmi*, 137, 139; Sâlih, *el-Mebâhis*, 277.

<sup>531</sup> Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 67, 72-75; Şenkitî, *Îkâzu'l-a'lâm*, 24-25; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmîh ve hükmi*, 137.

<sup>532</sup> Zerkeşi, *el-Burhan*, 1/260; Zürkânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 1/385; Adevi, *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*, 72-76; Şenkitî, *Îkâzu'l-a'lâm*, 12, 14, 24-25; Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân ve ġarâibu resmîh ve hükmi*, 137, 139, 141.

<sup>533</sup> İbnu'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*, 90-91.

yazım özelliklerini dayanıyorsa velev ki tam sistemleşmemiş olsun kendi dönemi açısından doğrudur. Asırlar sonra oluşan yazım kuralları üzerinden henüz bu kuralların oluşmadığı dönem hakkında hüküm vermek pek isabetli olmasa gerektir.



## SONUÇ VE ÖNERİLER

Kur'ân ile ilgili ortaya çıkan özel ilimlerden biri de resmu'l-Mushaf'tır. Mushaf, Kur'ân'ın lafızlarının belli bir sistemde belli harflerle aktarılan ve iki kapak arasına toplanan sayfeler bütünüdür. Dolayısıyla Mushaf denildiğinde aslında doğal olarak onun resmedilmesinden bahsedilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde her ne kadar hali hazırdaki tertip ile yazılmamış olsa da ayetler, birbirinden bağımsız bir şekilde hurma yapraklarına, kemiklere, taş ve deri parçalarına resmedilmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde ise bizzat onun talimatıyla yazılmış bu ayetler ve sureler, bir heyet tarafından belli bir tertip gözetilerek bir araya getirilmiş, iki kapak arasında cem' edilmiş, böylece günümüze kadar ulaşan Mushaf oluşturulmuştur. Böylece her ne kadar bazı sahabede bireysel Mushaflar olsa da kurumsal boyutta ilk Mushaf ortaya çıkmıştır. Hz. Osman döneminde ise onun tavsiyesiyle o Mushaf, bir heyet tarafından sahabede olan diğer bireysel Mushaflar da getirilerek, şâz olmayan farklı kıraatlerde olabildiğince okunmaya elverişli olabilecek bir şekilde kuşatıcı surette cem ve istinsah edilmiştir.

Hz. Osman'ın bu istinsah çalışmasında kaç Mushafın resmedildiği ve kaç bölgeye gönderildiği konusunda ihtilafın olduğu görülmüştür. En çok dokuz Mushafın resmedildiği ve bunların Kûfe, Basra, Medine, Mekke, Mısır, Şam, Bahreyn, Yemen, Cezîre bölgelerine gönderildiği ileri sürülmüştür. En az ise dört ile sınırlandırılmıştır. Bunlardan üç tanesinin Basra, Kûfe ve Şam bölgelerine gönderildiği, bir tanesinin ise Medine'de halifenin yanında bırakıldığı nakledilmiştir. Dolayısıyla bir nüshanın (imâm Mushafı) Medine'de bırakıldığı, Basra, Kûfe ve Şam bölgelerine istinsah edilen diğer Mushafların gönderildiği konusunda bir konsensüsün olduğu müşahade edilmiştir.

Hz. Osman döneminde istinsah edilen bu Mushafların yedi harf yani yedi lûgat ile yazılıp yazılmadığı konusunda ihtilaf olmakla beraber Kureyş lûgatıyla resmedildiği konusunda genel bir kanaatin olduğu saptanmıştır. Ayrıca resmu'l-Mushafın tevkiî mi ictihadî mi olduğu konusunda ihtilaf olduğu görülmüştür. Diğer taraftan bu Mushaflar, aynı formatta resmedilmiş olsa da imlâ yapısında külliye bir bütünlük söz konusu olmamıştır. Nitekim bu imâm Mushaflarında çoğu zaman kelimelerin lafız-kıraat uyumu sağlanabilmiş ise de bazı kelimelerin resmedilişinde bu mümkün olmamıştır. Bundan ötürü bazı lafızların resmedilmesinde manaya hiçbir şekilde etki etmeyen birtakım imlâ farklılıkları olabilmıştır. Bu imlâ farklılıkları ise kaynaklarda genelde hazf, ziyâde, hemze, vasl-fasl, ibdâl veya bedel, şeklindeki kaideler altında ele alınmıştır. Ancak resmu'l-Mushafa ittiba etmenin vâcib olduğu

konusunda ümmetin icma ettiği tespit edilmiştir.

Hicrî ikinci asırdan itibaren ise özellikle fetihlerle beraber genişleyen İslam coğrafyasında oluşan ihtiyaç yeni Mushafların resmedilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Yeni resmedilen bu Mushaflarda umum-u belvâ olarak nitelenebilecek birtakım farklılıklar oluşmuştur. Aynı özellikteki bazı kelimelerin farklı yerlerde farklı yazılması, Mushaf imlâsının homojen bir yapı arz etmemesi, yazıda lafız-okuyuş örtüşmesinin esas alınmaması ve hicrî 2. asırdan itibaren hız kazanan dil çalışmaları neticesinde lafız-okuyuş örtüşmesini esas alan yeni imlâ tarzı ile Mushaf imlâsı arasında farklılıkların oluşması bunlardandır. Aslında Mushafların imlâ yapısında lafız-kıraat uyumu açısından genel anlamda mutabakat sağlanmış olsa da bazı kelimelerde tam sağlanamamıştır. Bununla birlikte bu lafızlardaki imlâ farklılıkları da anlam açısından herhangi bir zıddiyet ve tahrifata yol açmamıştır. Doğal olarak lafız-okuyuş mutabakatını esas alan yeni imlâ sisteminin literatüre girmesiyle anılan farklılıkların nedenleri sorgulanmaya başlanmış ve bu hususta yapılan araştırmalar neticesinde şu on temel yaklaşımın olduğu tespit edilmiştir:

Birincisi, müstensih/kâtip hatasına dayandırılmasıdır. Bu konuda âlimler arasında ihtilaf olduğu görülmüştür. İbn Kuteybe ve İbn Haldun'un Hz. Aişe ve Hz. Osman'a isnad edilen birtakım rivayetlere dayanarak bu görüşü benimsediği; ancak Dâni, Bakillânî, İbnu'l-Cezerî gibi âlimlerin bu rivayetlerin sübutunda ve delaletinde problemler olduğunu belirterek buna karşı çıktıkları tespit edilmiştir.

İkincisi, Mushaf imlâsında harflerin resmedilişinin bâtinî manalara dayandırılması yani bunun arkasında özel anlamların aranmasıdır. Bu görüşü özellikle Merrâkuşî, Zerkeşî, Debbâğ, Zürkânî gibi birçok ilmî şahsiyetin benimsediği görülmüştür. Buna karşın Muhammed Habibullah b. Abdillâh eş-Şenkâtî, Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî, Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir el-Kürdî gibi muasır âlimlerin bu yaklaşımı benimsemedikleri saptanmıştır.

Üçüncüsü, birtakım lügavî nedenlere dayandırılmasıdır. Bu doğrultuda Mushaf imlâsında intisar, bedel, tahfifin yanı sıra murâatu't-tefhîm/ta'zîm etmek, murâdu'l-asl yani kelimeyi aslına uygun yazmak, benzer kelimelerle karıştırmamak, fasılalara (ayet sonlarındaki uyuma) riâyet edildiği saptanmıştır.

Dördüncüsü, Mushaf imlâ özelliklerinin kıraat farklılıklarına dayandırılması yani kıraat vecihlerini barındırmasıyla ilişkilendirilmesidir.

Beşincisi, Arap yazısına ve önceki yazıların yapısına yani kitâbetin tabiatına dayandırılmasıdır. Bu doğrultuda o dönem Arap yazısındaki karmaşık durum Mushaf imlâsına da yansdığı ileri sürülmüştür. Halîl Yahyâ Nâmî, Ahmed el-Cündî, Muhammed

Hüseyin Ebu'l-Futûh, Ğânim Kaddûrî Hamed, İbrahim Enîs gibi bazı çağdaş âlimlerin bu görüşü benimsedikleri görülmüştür.

Altıncısı, Mushaf imlâsında aslı Arapça olmayan kelimelere dikkat çekilmesidir. Dâni ve Zerkeşî de bu doğrultuda birtakım beyanatların olduğu müşahede edilmiştir.

Yedincisi, kesret-i isti'mâle dayandırılmasıdır. Dâni'nin eserlerinde bu ifadenin zikredildiği saptanmıştır.

Sekizincisi, resmu'l-Mushaftaki sırların ve hikmetlerin akıllarla idrak edilemeyeceğine dair görüştür. Abdülazîz ed-Debbâğ'ın bu minvalde görüşler zikrettiği görülmüştür.

Dokuzuncusu, Mushafın tevâfuklu bir şekilde imlâ edilmesini, Kur'ân'ın mucize olduğunu destekleyen önemli bir işaret olarak kabul eden görüştür. Bu görüşün Said Nursî tarafından ileri sürüldüğü; ancak bu hususta birkaç bilimsel makale dışında pek bir çalışmanın olmadığı, bunun mucize olarak görülmesinin doğru olamayacağını söyleyen araştırmacıların da olduğu saptanmıştır.

Onuncusu ise Mushaf imlâsında güncel Arapça kurallarına aykırı birçok hatanın olduğu iddiasıdır. Bunun da birtakım oryantalistlerin yanı sıra sayıları çok az da olsa çağdaş bazı dil bilginleri tarafından ortaya atılan bir iddia olduğu; ancak sahabe icması ve ümmetin ittifakına aykırı olduğu ve kabul görmediği tespit edilmiştir.

Mushaf imlâsına dair farklı yaklaşımları konu edinen bu araştırma, bir tespit çalışması olmakla beraber birtakım önerilerden de hali değildir. Bu bağlamda Mushaf imlâsıyla ilgili tespit edilip zikredilen bu yaklaşımların her birinin detaylı bir şekilde araştırılması amacıyla müstakil çalışmaların yapılması önerilebilecek hususlardan biridir. Ayrıca Hz. Osman'ın talimatıyla istinsah edilen Mushafların hem sayısal açıdan kaç adet olduğuna hem de hangi bölgelere gönderildiğine dair spesifik çalışmaların yapılması, bu sahadaki boşluğu doldurmak adına önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Adevî, Muhammed Haseneyn Mahlûf. *Unvânu'l-beyân fî ulûmi't-tibyân*. Mısır: Matbaatu'l-Meâhid bi Civâri Kısmi'l-Cemâliyye, 1344/1925.
- Akcan, Resul. “Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği-”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2021), 763-793.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arap kablel'l-İslâm*. 10 Cilt. b.y.: y.y., 1413/1993.
- Altıkulaç, Tayyar. “Mushaflarda İmlâ Problemi”. *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: IRCICA, 2015.
- Aydınlı, Abdullah. “İmlâ”. 22/225-226. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.
- Bağdâdî, Hatîb. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Sa'd Abdulgaffar Ali. Kahire: Dâru'l-İstikâme, 2008.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir el-Kâdî. *el-İntisâr li'l-Kur'an*. 2 cilt, thk. Muhammed İsâm el-Kudât. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001.
- Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya. *Fühûhu'l-büldân*. thk. Rıdvân Muhammed Rıdvân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Bilen, Yusuf. “Kur'an'ı Kerim'de Tevâfuk”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 32, 2014, 113-124.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Hülâsatü'l-beyân fî te'lîfi'l-Kur'an*. çev. Yaşar Akaslan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Cevherî, İsmâ'n b. Hammad. *es-Sihah tâcu'l-luğa ve sıhahi'l-'arabiyye*. Beyrût: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1399/1979.
- Çakır, Mehmet. “Kur'an Meâllerinde Çeviri Sorunları”. *Kur'an Meâlleri Sempozyumu (I) (Bildiri Kitabı)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, 161-174.
- Dabbâ', Ali Muhammed. “Semîru't-tâlibîn fî remi ve tabti'l-Kitâbi'l-mübîn”, *el-İmtâ' bi cem'i müellefâti Dabbâ'*, Kâhire: y.y., ts.,
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1997.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Muknî fî resm-i mesâhifi'l-emsâr mea kitâbi'n-nukat*. thk. Muhammed Fâtiḥ el-Kamhâvî. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts..

- Dânî, Ebû Amr ve Osman b. Saîd. *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. thk. Nevra binti Hasan Fehd el-Humeyyed, Riyâd: Dâru't-Tedmuriyye, 1431/2010.
- Ebû Zeyd, Nasr. "Sûfî Düşüncece Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine". *İslâmiyât* 2/3 (1999).
- Endülîsî, Ebu Abdullah b. Yahya b. Ahmed b. Muhammed b. Bekr Eş'arî el-Mâlikî. *et-Temhîd ve'l-beyân fî makteli's-şehîd Osmân b. Affân*. nşr. Kerem Hilmi Ferhat Ahmet. Kahire:, y.y., 1423/2002.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts..
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l- 'ayn*. y.y.: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts..
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Yusuf Necati-Muhammed Ali Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1955.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'ân'ın Hattı (Resmu'l-Mushaf) ve Türklerin Kur'ân Hattına Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, ed. İsmail Hakkı Göksoy-Nejdet Durak, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kitapevi Yayınları, 2017, 619-630.
- Güllüce, Veysel. "Kur'ân Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'ân ve Hüsn-i Hat*. 225-235. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Hamevî, Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Ebi'r-Rızâ. *el-Kavâid ve'l-işârât fî usûli'l-kirâât*. nşr. Abdülkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. çev. Cemal Aydın. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Ğarîbü'l-hadîs*. 3 Cilt. nşr. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Hüsârî, Ebû Haldûn Sâti Hüsârî. *Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldûn*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1953.
- İbn Abdilber. *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412–1992.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *Tefsire Giriş ve Muhtasar Kur'ân Sözlüğü*. ed. Davut Ağbal. çev. Zeynep Demirtaş Rukiye Yaman. İstanbul: Rihle Kitap, 2021.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*. Beyrüt: Daru'l-Fikr, 1399/197.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1301.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddin Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk.

- Muhammed Fuad Abdülbâki-Muhibuddîn Hatîb. Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1987.
- İbn Haldûn, Velîyuddin Abdurrahmân. *el-Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîşî. Dîmeşk: Dâru'l-Belhî, 1425–2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Muhammed Şâkir, b.y.: y.y., ts..
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *Cevâmiu's-sîreti'n-nebeviyye*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Dîmeşk: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424–2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafîz Şelebî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts..
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. nşr. Seyid Ahmet Sakar, b.y.: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts..
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'arab*. Beyrût: Dâru Sadır, ts..
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâder, ts..
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Nümeyrî el-Basrî. *Târihu Medîneti'l-Münevvera*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût, b.y.: y.y., ts..
- İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Ebû Bekr el-Mâlikî. *el-'Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkiki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefâti'n-nebî*. nşr. Muhammed Cemîl Gâzî. Beyrut: Mektebetü's-Sünne, 1407/1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*. thk. Ahmet Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts..
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. nşr. Muhammed Ali ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts..
- İbnü'l-Cezerî. Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *Müncidu'l-mukriîn ve mürşidu't-tâlibîn*. Beyrut, 1400/1980.
- İbnü'l-Mübârek, Ahmet. *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdilazîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü'd-Durays, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî. *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ unzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ unzile bi'l-Medîne*. nşr. Gazve Bedr. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Meâni'l-Kur'ân*. İstanbul: Milli Matbaa, 1343/1927.
- Izmirli, İsmail Hakkı. *Târihu'l-Kur'ân*. İstanbul: Böre Yayınevi, 1956.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *el-İlmâ' ila ma'rifeti usuli'rivaye ve takyidi's-sima'*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Daru't-Turas, 1389.

- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şehâbuddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. thk. Muhammed Abdülazîz Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed. *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kırâât*. nşr. es-Seyyid Osmân-Abdussabûr Şâhîn. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1392/1972.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyât: Mu'cemü'l-mustalahâtî ve'l-furuki'l-lügaviyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle li't-Tıbbâ' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', II. Basım, 1419/1998.
- Keskioğlu, Osman. “Kur'an'da Gramer Hatası Yoktur”. *Oryantalizmin Soruları*. Haz. Ahmet Parlakışık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, 135-144.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts..
- Kurt, Muhammed Sacit. “Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivî ve Ona Atfedilen 'Resmu'l-Mushaf' Risâlesi”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmâm Birgivî*, ed. Mehmet Bayyigit-vd., Balıkesir: Balıkesir Büyük Şehir Belediyesi Kent arşivi Yayınları, 2021, 355-364.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru âlemi'l-Kutub, 1423–2003.
- Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdilkâdir. *Târîhu'l-Kur'ân ve ğarâibu resmihi ve hükmihi*. thk. Ahmet İsâ el-Muasrâvî. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1429/2008.
- Mârğînî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *Delîlü'l-hayrân alâ mevridi'z-zamân*, Trablus: Mektebetu'n-necâh, ts..
- Maşalı, Mehmet Emin. “İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 22/22 (Aralık 2014), 8-24.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Mushaf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020 31/242-248.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*. Otto, 2015.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib. *el-Keşf an vucûhi kırââtî's-seb'*. thk. Muhyiddin Ramazan. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
- Merrâkuşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Bennâ. *Ünvânu'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1990.
- Nursî, Said. *Barla Lahikası*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Nursî, Said. *Mektubât*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 1996.
- Nursî, Said. *Rumuzât-ı semâviyye*. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2017.
- Özel, Recep Orhan. “Tevâfuklu Kur'ân Söylemi ve İ'câz Vechi Açısından Değeri”,

- Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-ü Hat Sempozyum Bildiri Metinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi: Bir Giriş Denemesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2002.
- Öztürk- Ünsal, Mustafa -Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, ts.
- Sâlih, Sübhî. *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1988.
- Sâlim, Seyyid Abdülazîz. *Edvâu alâ Mushaf-i Osmân b. Affân*. İskenderiyye: Müessesetu Şebâbi'l-Câmia, 1411/1991.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî. *Vefâu'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*. Mısır, 1326.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999.
- Seyf, Mehdi. "Mushaf İmlası ve Farklı Yaklaşımlar". *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat*. 187-228. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'âs. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Ebû Usâme Selîm b. İd el-Hilâlî. Kuveyt: Müessetu'l-Ğurâs, 2006.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Mustafâ, 1929–2008.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *el-Muzhir fî ulûmi'l-lügâ ve envâihâ*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, 1406–1986.
- Şahin, Abdussabûr. *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî dav'i ilmi'l-lügati'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts..
- Şelebî, Abdülfettâh İsmail. *Resmu'l-Mushaf ve'l-ihcâcu bihî fî'l-kırâât*. Kahire: Mektebetu Nahdati Mısır, 1380–1960.
- Şemlûl, Muhammed. *İ'câzu resmi'l-Mushaf*. Kahire: Dâru's-selâm, 5. Basım, 1437/2016.
- Şenkî, Muhammed Habibullah b. Abdullah. *Îkâzu'l-a'lâm li vucûbi ittibâi resmi'l-Mushaf el-İmâm Osmân b. Affân*. Humus: Mektebetü'l-Ma'rife, II. Basım, 1392/1972.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1428/2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Dâru hicr li't-Tibâ' ve'n-Neşr, ts..
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Temel, Nihat. "Şâz Kıraatler ve Yorum Farklılıklarına Etkisi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları* 3, İstanbul 2002, 175-199.

- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'k'ubî*. Beyrut: Dâru Sâder, ts..
- Yaşar, Naif. *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. (9 Cilt). İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, ts..
- Yücel, Hasan. “Geçmişten Günümüze Mushaftaki Değişimler Üzerine”, *Kur'an-ı Kerim'in Maddi Varlığı (Kök Kavramlar, İnzali, Tebliği, Zabtı, Cem ve Teksiri Üzerine Bir Değerlendirme)*. ed. Mustafa Baş (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2024), 125-169.
- Yücel, Hasan. “Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ile Yazımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3, (2020), 1307-1331.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. nşr. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408–1988.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayip Arnaûtî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 11. Basım, 1996.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*,. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427–2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

## ÖZ GEÇMİŞ

**SAADET ŞAŞA**

### Öğrenim Bilgisi

|                        |                                                                                |
|------------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Yüksek Lisans</b>   | Amasya Üniversitesi                                                            |
| Başlangıç bitiş tarihi | Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı<br>(Danışman: Prof. Dr. Recep Orhan ÖZEL) |
| 2023-2025              |                                                                                |
| <b>Lisans</b>          | Amasya Üniversitesi                                                            |
| Başlangıç bitiş tarihi | İlahiyat Fakültesi                                                             |
| 2019-2022              |                                                                                |

### Eserler

#### A. Uluslararası hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

1. ...

#### B. Uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında (proceedings) basılan bildiriler:

- Şaşa, Saadet, “İbn-i Cüzey el-Kelbî'nin et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl Eserinin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri”, *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları-I Öğrenci Sempozyumu*, 27-28 Nisan 2023.

#### C. Yazılan ulusal/uluslararası kitaplar veya kitaplardaki bölümler:

- Şaşa, Saadet, “İbn-i Cüzey el-Kelbî'nin et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl Eserinin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları -3-*, ed. Hasan Yerkazan-Şerafettin Gedik, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2023, 87-104

#### D. Ulusal bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında (proceedings) basılan bildiriler:

1. ...

#### E. Ulusal hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

1. ...