

# MUSHAFLARDA İMLÂ MESELESİ<sup>1</sup>

Dr. Tayyar ALTIKULAÇ

## I. Arapça Yazının Menşei ve Gelişimi

Çağdaş araştırmalar göstermektedir ki, bugünkü Arap yazısının menşei Nebat (Nabat) yazısıdır. Nitekim gerek İslâm öncesine gerekse İslâmiyetin ilk dönemine ait bazı kitabelerin incelenmesi bu görüşü desteklemekte; Arap yazısının, Nebatî yazının gelişmiş şekli olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>2</sup> Bilindiği gibi Nebatîler Eski ve Orta Çağlar'da Şam bölgesinin güneyinde ve Filistin'de yaşayan bir Arap kavmi olup<sup>3</sup> milattan önce IV. yüzyılda Akdeniz-Güney Arabistan ve Şam-Mısır hatlarında sürdürülen ticari faaliyetleri kontrolleri altında bulunduruyor ve ticaret kervanları Nebatî yönetimine vergi ödüyordu. Bu ticarî hareketlilik sebebiyle yazı öğrenmek zorunda kalan Nebatîler önce Ârâmî yazıyı kullandılar, zamanla geliştirdikleri bu yazıdan Nebatî yazı doğdu. Sonraları Ârâmî yazıdan yavaş yavaş uzaklaşan bu yazı, Câhiliyye dönemi Arap yazısına dönüştü. Aynı ticari hareketliliğin bir sonucu olarak Hicazlı Araplarla Nebatî Araplar arasında temaslar yaşandı. Hicazlı Araplar, kültür seviyeleri daha yüksek olan Nebatîlerden etkilendiler. İslâm öncesi ve sonrasına ait en eski kitabelerin incelenmesi ve kaynaklarda Nebat yazısının özellikleri hakkında verilen bilgiler de bugünkü Arap yazısının Nebat yazısından doğduğunu, hatta onun gelişmiş şekli olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>4</sup>

Yazıyı Mekke'ye ilk defa getiren kişinin, onu Enbârlılardan öğrenen Bişr b. Abdümelik olduğu belirtilmiştir. Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) verdiği bilgiye göre hıristiyan olan Bişr Mekke'ye gelip Harb b. Ümeyye'nin kızı Sahbâ' ile evlenmiş, onun yazı yazdığını gören Süfyân b. Ümeyye (Süfyân b. Harb b. Ümeyye olmalı) ile Ebû Kays b. Abdümenâf bunu kendilerine öğretmesini istemiş, o da bu isteği yerine getirmiştir. İbn Ebû Dâvûd'un (ö. 316/929) naklettiği rivayette ise Bişr yazıyı Süfyân b. Harb'e öğretmiş, aynı rivayette yer alan bilgiye göre Ömer b. Hattâb: "Mekke'de bulunan Kureyşliler yazıyı Süfyân b. Harb'in babası Harb b. Ümeyye'den öğrendi" demiştir. İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) kaydettiği bilgiye göre de Bişr yazıyı kayınpederi Harb b. Ümeyye ile

<sup>1</sup> Bu makale *IRCICA JOURNAL*'ın ilk sayısında Arapçaya çevirilerek yayımlanmak üzere hazırlanmıştır. İçerik itibarıyla "Mushaflarda İmlâ Problemi" başlıklı makaleden oldukça farklı ve çok daha geniştir.

<sup>2</sup> Nihad M. Çetin, "Arap," *DİA*, III, 276.

<sup>3</sup> E. Honigmann, "Nabatîler," *İA*, IX, 1; Müneccid, *Dirâsât fi târîhi'l-hatti'l-Arabî*, s. 13.

<sup>4</sup> Nihad M. Çetin, "Arap," *DİA*, III, 276; Müneccid, *a.e.*, s. 19-22; Ebü'l-Fütûh, *İbnü Haldûn ve resmü'l-Mushafî'l-Osmânî*, s. 13-15; Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özellikleri*, s. 28-29.

kayınbiraderi Süfyân b. Harb'e öğretmiş, Ömer b. el-Hattâb da Harb'den öğrenmiştir. Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) zikrettiği bir rivayette ise Harb b. Ümeyye yazıyı Abdullah b. Cüd'ân'dan, Abdullah Enbârlılardan, Enbârlılar Yemen'den gelen birinden, o da Hz. Hüd'un vahiy kâtibi Cülcân b. Mûhim'den öğrenmiştir.<sup>5</sup> Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre, Arap yazısının Mekke'ye girişinde ve yayılışında Harb b. Ümeyye ailesi merkez olmuş ve önemli hizmetler ifa etmiştir.

Yazının Mekke'ye girişiyle ilgili olarak verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere, bu dönemde yaşamış bazı şahsiyetlerin okuma yazma bildiğinde şüphe yoktur. İbnü'n-Nedîm'in zikrettiğine göre Halife Me'mun'un kütüphanesinde Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim'in hattıyla yazılmış bir belge bulunuyordu.<sup>6</sup> Borç senedi niteliğinde olduğu anlaşılan söz konusu belge, sayıları az da olsa bu dönemde Arap toplumu içinde okuma yazma bilen bazı şahsiyetlerin bulunduğunu ve özellikle ticarî faaliyetlerinde halkın yazı kullandığını göstermektedir. Belâzürî bunlardan on yedi kişinin ismini vermekte, ayrıca okumayı öğrenmiş, bazıları aynı zamanda yazabilen yedi kadından da söz etmektedir.<sup>7</sup> Ancak o dönemde Arap toplumunun geneline baktığımız zaman onun okuma-yazma bilmeyen (ümmî) bir toplum olduğunda şüphe yoktur. Hatta İslâm'ın ilk dönemi olan sahâbîler devri için de bu nitelemenin doğruluğunu belirtmek gerekir. Nitekim Hz. Peygamber oruç ibadetinin farz kılınmasından sonra<sup>8</sup> Ramazan ayının başlangıç ve bitiminin tesbit şeklini basit bir yöntemle ashâbına anlatırken "Biz ümmî bir toplumuz, okuma yazma bilmeyiz..." buyurmuş<sup>9</sup> ve bu beyânı ile Resûl-i Ekrem, İslâm'ın gelişinden yaklaşık on beş yıl sonra toplumun genelindeki ümmîlik vasfının devam etmekte olduğunu hatırlatmıştır.

İslâm'ın gelişiyle yazının öğrenilmesi konusunda hiç şüphesiz hızlı bir süreç yaşanmıştır. Çünkü Kur'an, ilâhî mesajını "Oku!" diye başlatmış (el-Alak 96/1-5), okumanın bilgiyi, bilginin aydınlanmayı getireceğine işaret etmiştir. Bunun tartışmasız gereği ise o günkü şartlarda en güvenilir şekilde bilgi edinme ve tesbit etme vasıtası olan yazıyı öğrenmektir. Şunu da belirtmek gerekir ki o dönemde inen vahiylerin yazılması ve öğrenilmesi zaten bir zorunluluktur. Bunun için bir taraftan okuma ve yazmada becerisi olan sınırlı sayıdaki sahâbîlerden yararlanılırken diğer taraftan bunların sayılarının artırılması ve

<sup>5</sup> Dâni, *el-Muhkem*, s. 26.

<sup>6</sup> bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 13-14.

<sup>7</sup> Belâzürî, *Fütûhü'l-büldân*, s. 457-458; Müneccid, *a.e.*, s. 23.

<sup>8</sup> Oruç Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinden bir buçuk yıl sonra Şaban ayında Medine'de farz kılınmıştır.

<sup>9</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, II, 230 (Savm, 13); Müslim, *es-Sahîh*, II, 761 (Sıyâm, 15).

aydınlanmanın yaygınlaştırılması için gereken her şey yapılıyordu. Okuma yazma öğretimi konusunda savaş esirlerinden yararlanmaya da başvurulmuş; Bedir Gazvesi'nde alınan esirlerden yazı bilenlerin on müslüman çocuğuna okuma yazma öğretilmeleri karşılığında serbest bırakılacakları kararlaştırılmıştı.<sup>10</sup>

Hz. Peygamber kendisine gelen vahiyleri, özel olarak seçip görevlendirdiği vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Bunu yaparken onların yazdıklarını kendilerine okutarak kontrol ediyor, bir eksiklik veya yanlışlık varsa hemen düzeltilmesini sağlıyordu. Vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit anlatıyor: “Ben Resûlullah'ın yanında bana imlâ ettiği vahiyleri yazardım. Yazma işi bitince ‘(yazdıklarını) oku’ der ve ben de okurdum. Yazdıklarımda bir eksiklik olmuşsa hemen onu düzelttirirdi.”<sup>11</sup>

Ali b. Ebû Tâlib, Osman b. Affân, Ömer b. Hattâb, Ebû Bekir, Hâlid b. Saîd b. Âs, Hanzala b. Rebî', Yezîd b. Ebû Süfyân, Muâviye b. Ebû Süfyân, Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit büyük sorumluluğu olan vahiy kâtipliğinde görevlendirilen isimlerdendi.<sup>12</sup> Bunlardan bir kısmının ve diğer bazı sahâbîlerin özel mushaflarıyla ilgili bilgilere kaynaklarda yer verilmiştir.<sup>13</sup>

İbn Ebû Dâvûd'un zikrettiği rivayetlerde çoğunlukla bazı sahâbîlerin kırâatlerinden söz ediliyor ve bunların bazılarında “mushaf” kelimesi açıkça zikredilmiyorsa da özellikle bu rivayetlerde adları geçenlerin hepsinin özel mushafları bulunduğu şüphe yoktur. Bazılarıyla ilgili rivayetlerde ise bu sözcük açıkça zikredilmektedir.<sup>14</sup> Diğer taraftan yazı yazmayı bilmediği veya bildiği halde muhtemelen güzel yazamadığı için başkalarına mushaf yazdıranların da bulunduğu görülmektedir. İbn Ebû Dâvûd'un aynı eserinde zikrettiği rivayetlerde Hz. Peygamber'in eşlerinden Ümmü Seleme ve Âişe'nin, kendileri için birer mushaf yazdırdıkları belirtilmiştir.<sup>15</sup>

Vahiy kâtiplerinin kullandıkları imlâ, hiç şüphesiz o gün için Arap toplumunda bilinen ve kullanılan imlâdan başka bir şey değildi. Nitekim İbn Kuteybe الصلوة، الزكوة، الحيوه kelimelerindeki elif'in vav olarak yazılmış olmasından söz ederken ilk mushafların yazıldığı dönemde yazı bilenlerin bu kelimeleri vav'la yazmak şeklinde bir alışkanlıkları olmasaydı

<sup>10</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 247; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 116.

<sup>11</sup> Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, s. 165.

<sup>12</sup> Müneccid, *Dirâsât fî târihi'l-hatti'l-Arabî* s. 23. Hz. Peygamber'in vahiy yazımında ve çeşitli konularda kâtip olarak görevlendirdiği 61 sahâbînin listesi ve biyografileri için bk. A'zamî, *Küttâbü'n-Nebî*, s. 30-112.

<sup>13</sup> Örnek olarak bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 50-88.

<sup>14</sup> bk. *a.e.*, s. 53, 74, 83.

<sup>15</sup> bk. *a.e.*, s. 85-88.

bunların elif<sup>16</sup>le yazılmasının daha iyi olacağını belirtmiştir.<sup>16</sup> Elde yeterli miktar ve nitelikte yazı malzemesinin bulunmadığı ve hemen hiç kimsenin okuyacak yazılı metne sahip olmadığı bir toplumda yazı ve imlâda oturmuş bir disiplinden söz edilemeyeceği açıktır. Ancak inen vahiylerin korunması açısından vahiy kâtiplerinin o günkü Arap toplumunda kullanılan yazı ve imlâ ile de olsa âyetler kayda geçirilmiş, bir taraftan da hızlı şekilde âyetler ezberlenmiş, Kur'an öğretiminde yazı ve ezber birbirlerini destekleyen iki ayrı metot olarak birlikte kullanılmıştır.

Medine dönemine gelindiğinde okuma yazma işinin kurumsallaştığını görüyoruz. Meselâ Abdullah b. Saîd b. Âs, Hz. Peygamber tarafından Medine'de yazı öğretimiyle görevlendirilen isimlerden biriydi.<sup>17</sup> Ayrıca komşuluk sorumlulukları arasında Kur'an okumasını bilenlerin bunu komşularına öğretmelerine yer verilmişti.<sup>18</sup> Abdullah b. Ümmü Mektûm'un Medine'ye hicret ettiğinde Dâru'l-kurrâ'ya yerleştirildiğine dair verilen bilgi ise<sup>19</sup> artık bu dönemde Kur'an okuma ve okutma konusunda uzman şahsiyetlerin yetişmiş olduğunu gösteriyor; Medine dışındaki bazı yerleşim merkezlerine aynı maksatla muallimler gönderilmesi, süratle aydınlanma programının bir başka boyutunu oluşturuyordu.<sup>20</sup>

Bu çalışma ve çabalar dikkate alındığında Resûl-i Ekrem henüz hayatta iken vahiy kâtiplerinin yazdığı resmî metinler dışında yazılı vahiy malzemesinin toplu olarak veya dağınık vaziyette sahâbîlerin elinde bol miktarda bulunduğunu söylemek gerekir. Yine Hz. Peygamber vefat etmeden bazı sahâbîlerin Kur'an'ın tamamını ve pek çoğunun da farklı sûreleri ezberlemiş olmalarının, Kur'an'ın korunmuşluğuyla ilgili olarak ayrı bir önemi olduğunda şüphe yoktur. Hiç şüphesiz bu süreçte Arap yazısı gelişimini de sürdürmüştür.

Hızlı bir şekilde devam eden bu süreçte henüz ashâb döneminde mushaf yazma konusunda uzmanlaşan ve bu iş için görevlendirilen kişilerin bulunduğu da dikkati çeken

---

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, s. 177.

<sup>17</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 262.

<sup>18</sup> Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, I, 40-41.

<sup>19</sup> bk. İbn Abdülber, *el-İstîâb*, II, 259-260.

<sup>20</sup> Konu ile ilgili diğer bazı rivayetler için bk. Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye*, I, 41-47; M. Tayyib Okiç, "Hazreti Peygamber Devrinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi", *Hakses*, sy. 30, s. 8-9.

hususlar arasındadır. Hz. Ali'nin arkadaşlarından Hâlid b. Ebü'l-Heyyâc adındaki şahıs, hattının güzel olması sebebiyle mushaf yazmakla, ayrıca şiir, haber gibi şeyleri kayda geçirmekle görevlendirilmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720), ondan kendisi için bir mushaf yazmasını istediği, bu isteğin yerine getirildiği... bu konuda zikredilen ayrıntılar arasındadır. İbnü'n-Nedîm, Hâlid b. Ebü'l-Heyyâc tarafından yazılmış muhtemelen başka bir mushafı özel bir kütüphanede gördüğünü kaydetmiştir.<sup>21</sup> Tâbiîn neslinden Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec'in de (ö. 117/735) mushaflar yazdığına işaret edilmektedir<sup>22</sup> ve bu ilk nesillerde mushaf yazanların bunlardan ibaret olmadığına şüphe yoktur. Tabiatıyla bu mushaflarda kullanılan ve özenle örnek alınan imlâ, Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâdan başka bir şey değildir.<sup>23</sup>

Sonraki dönemlerde dilcilerin geliştirdikleri sarf ve nahiv kaidelerine paralel olarak yazı için de bir takım kurallar ortaya çıktı; mushaf yazısı dışındaki yazılarda resm-i kıyâsî (er-resmü'l-kıyâsî, el-hattu'l-kıyâsî) denen imlâ, Resm-i Osmânî'nin yerini aldı.<sup>24</sup> Mushaf yazımında genel olarak Resm-i Osmânî korunmakla birlikte erken dönemlerden itibaren resm-i kıyâsî ile mushaf yazmanın caiz olup olmadığına dair tartışmalar gündeme gelmiş olmalı ki İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler bunun caiz olmadığını söylemişlerdir (aş. bk.).

Müfessir ve tarihçi İbn Kesîr (ö. 774/1373), Selef döneminde Kûfî yazıya benzer bir yazı kullanıldığını belirttiikten sonra bu yazıyı Abbâsî vezirlerinden hattatlığıyla meşhur İbn Mukle'nin (ö. 328/940) yeniden düzenlediğini kaydetmiş ve daha sonra İbnü'l-Bevvâb Ali b. Hilâl (ö. 413/1022) tarafından daha da geliştirildiğini belirtmiştir.<sup>25</sup> İbn Kesîr'e göre İbnü'l-Bevvâb'ın yazıdaki metodu ve düzenlemesi gayet açık ve başarılıdır, bu yüzden de kabul görmüş ve benimsenmiştir. Adı geçen isimler mevcut durumu ile bu yazının yeterli ve

---

<sup>21</sup> bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 15-16, 67. Mushaf yazma işini İslâm'ın ilk asrından itibaren bir meslek olarak yürüten ve geçimini bu yolla sağlayan başka şahsiyetlerin de bulunduğu şüphe yoktur. Meşhur tâbiî Ebü Yahyâ Mâlik b. Dînâr (ö. 130/747) bunlardan biri olup dört ayda bir mushaf yazdığı zikredilmiş, ücretle yaptığı bu işten elde ettiği kazancın helâl olduğunu söylediği belirtilmiştir (*a.e.*, s. 16; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 362-364).

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 69.

<sup>23</sup> 04.11.2012 tarihinde Kahire'de Dâru'l-kütübi'l Mısıryye'de yetkililerin hicrî I. asra ait olduğunu söyleyerek bize gösterdiği bir mushaf parçasında الرحمن kelimesinin dahi الرحمان şeklinde elif'le yazıldığını görmek şaşırtıcı olmuştur. I. asra ait olmasa da, II. veya III. asırda yazılmış olduğunu tahmin ettiğimiz bu mushaf herhalde Arap olmayan biri tarafından Arapça bilmeyenlere kolaylık olsun düşüncesiyle kaleme alınmış olmalıdır.

<sup>24</sup> bk. Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 198.

<sup>25</sup> İbn Mukle ve İbnü'l-Bevvâb'ın biyografileri ve Arap yazısı üzerinde yaptıkları çalışmalar için bk. Abdülkerim Özaydın, "İbn Mukle," *DİA*, XX, 211-212; Muhittin Serin, "İbnü'l-Bevvâb," *DİA*, XX, 534-535.

sağlam bir yapıya sahip olmaması sebebiyle bu çalışmayı yapmışlardır. Bu yetersizlik yüzündendir ki kadîm mushaflarda bazı kelimelerin yazılışında -manayı etkilemese defarklılıklar meydana gelmiştir.<sup>26</sup> Nitekim bu kadîm mushaflar ve bunlardaki imlâ özellikleri ile ilgili olarak bilgi veren ve bu konudaki rivayetleri nakleden Ebû Amr ed-Dânî ve Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın eserlerinde bu çeşitliliğin örneklerini bol miktarda görmek mümkündür.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere vahiy kâtipleri tarafından ilk vahiylerin kayda geçirildiği dokümanlardaki yazılarla Hz. Ebû Bekir'in Kur'an âyetlerini iki kapak arasına aldırarak oluşturduğu ilk Mushaf'ın imlâsı ve bu Mushaf ile Hz. Osman'ın dört kişilik heyete yazdırıp çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflarda kullanılan imlâ, gelişmişlik açısından aynı değildi. Böyle olmasaydı Hz. Osman mushaf nüshalarını çoğaltmakla görevlendirdiği dört kişilik heyetten Kureyş kabilesine mensup olan üç kâtime "Yazım sırasında Zeyd b. Sâbit'le aranızda Kur'an'ın diliyle ilgili herhangi bir hususta ihtilafa düşerseniz onu Kureyş lehçesini esas alarak yazınız. Çünkü Kur'an onların lisanı ile nâzil olmuştur"<sup>27</sup> talimatını vermez, "Ebû Bekir'in Mushafı'nı harfi harfine kopya ediniz," demekle yetinirdi. Kezâ kâtipler bir kelimenin (التابوت-التابوة) uzun tâ ile mi, yoksa yuvarlak tâ ile mi yazılacağı konusunda ihtilafa düşmez ve bu ihtilafı gidermek üzere Halife Osman'a müracaat etmek gereğini duymazlardı. Demek ki bu çalışma sırasında ilk Mushaf'ın metni esas alınmakla birlikte onun imlâsı da esas alınmamış, iki çalışma arasında geçen zaman diliminde hem Arap yazısında, hem de kâtiplerin yazı tecrübelerinde ve pratiklerinde meydana gelen gelişme göz önünde bulundurulmuştur.

İbn Ebû Dâvûd'un naklettiği bir rivayette belirtildiğine göre Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra Hz. Ömer'e, ondan sonra kızı ve Resûl-i Ekrem'in eşi Hafsa'ya intikal eden ilk Mushaf, 25 (646) yılında Hz. Osman'ın mushaflarının yazımında esas alındıktan ve bu çalışma tamamlandıktan sonra Hafsa'ya iade edilmiştir. Mervân'ın yakmak üzere istemesine rağmen Hafsa bu isteği reddederek Mushaf'ı korumuş, ancak onun vefatından sonra, hem de herkesin onun cenazesinden döndüğü saatte kardeşi Abdullah b. Ömer'den Mushaf'ı göndermesini istemiş, Abdullah'ın bu isteği yerine getirmesi üzerine Mushaf'ı parçalamış ve yaktırmıştır. Bu işin gerekçesi de Hz. Osman'ın mushafları ile bu Mushaf

<sup>26</sup> İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 27.

<sup>27</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, VI, 97 (Fedâilü'l-Kurân, 2).

arasında farkların ihtilaflara yol açacağı endişesidir.<sup>28</sup> Bu rivayetin doğru olması durumunda Vali'nin bu eyleminin gerekçesi olan farklar, elbette imlâ farklarından ibarettir. Bir âyetin fazla veya eksik yazılmış olması, ya da değiştirilerek yazılması gibi endişelerin burada yeri bulunmadığında şüphe yoktur. Böyle bir durum olsaydı konu elbette sahâbiler arasında ciddi bir probleme dönüşür, geniş tartışma ve ihtilaflar gündeme gelirdi. Böyle olmamış, bu çalışmalar ashaptan bazılarının da katılımıyla gerçekleştirilmiş ve her biri onların ve diğer sahâbilerin onayına mazhar olmuştur.

Ancak Kur'ân-ı Kerim'in korunmuşluğu açısından özellikle ilk dönemlerde her nesilde yüzlerce ve hatta binlerce kişi tarafından Kur'an'ın ezberlenmiş olmasının, ayrıca Medine döneminden itibaren fem-i muhsin (Kur'ân-ı Kerim'i usûlüne uygun olarak okuyup öğreten muallim) geleneğinin ve gecikilmeksizin bunun kurumsallaştırılmasının da ne kadar önem arz ettiği bu bilgilerin ışığında daha iyi anlaşılmaktadır. Aksi takdirde henüz olgunluk kazanmamış bir yazı ile yapılan kayıtların, vahiy metninin doğru okunmasında bazı ihtilaflara yol açması kaçınılmaz olur, Hz. Osman'ın mushaf nüshalarını çoğaltmakla gözettiği gayenin tam olarak gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Hz. Osman'ın, mushaflarını belli başlı merkezlere sıradan görevlilerle göndermek yerine Mekke'ye Abdullah b. es-Sâib, Şam'a Muğire b. Şihâb, Kûfe'ye Abdurrahman es-Sülemî, Basra'ya Âmir b. Abdülkays gibi uzman Kur'an okuyucuları vasıtasıyla göndermiş olması, bunları bu merkezlerde muallim olarak görevlendirmesi ve Medine'yi de ihmal etmeyerek devletin merkezinde aynı maksatla Zeyd b. Sâbit'i tavzif etmesi de bize aynı gerçeği anlatmaktadır.<sup>29</sup>

## II. Arap Yazısının Tevkîfî Olduğu İddiası

Arap yazısının ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili olarak yukarıda verilen özet bilgilerin dışında konu ile ilgili değişik rivayet ve görüşler de mevcuttur. Bunlar içinde en aykırı ve ilginç olanı onun tevkîfî olduğuna, yani Hz. Peygamber'in öğretisine, bir başka ifade ile ilâhî bir temele dayandığına dair ileri sürülen iddiadır.

1. Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni'ye (ö. 395/1005) göre Arap yazısından da önce Arap dili tevkîfidir. Zira "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti, sonra onları meleklere arzedip..." (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملكة) buyrulmuştur (el-Bakara

<sup>28</sup> İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 21. Ayrıca bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 156-157; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 26; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 169.

<sup>29</sup> bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 396-397.

2/31). İbn Fâris'e göre Allah Âdem'e diğer insanlarla anlaşmak için ihtiyaçları olan isimleri ihtiyaçları kadar öğretmiştir. Aynı şekilde Arap kavminden gelen diğer peygamberlere de dilediği ölçüde bu öğretiyi sürdürmüştür ve nihayet bu süreç, en mükemmel şekliyle Hz. Muhammed'de son bulmuştur. Tevkîfî olması sebebiyledir ki Hz. Peygamber'le kemâl mertebesine ulaşan Arap dili diğer bütün dillerin en faziletlisi ve en zengin olanıdır.<sup>30</sup>

İbn Fâris'e göre Arap yazısı da tevkîfidir. Arapça, Süryânîce ve diğer tüm yazı çeşitleri Hz. Âdem'e dayanmaktadır. Nitekim bu konudaki rivayetlerden birinde Âdem'in tüm yazı örneklerini ölümünden 300 yıl kadar önce çamur üzerine yazdığından ve bunları pişirdiğinden söz edilmiş; ancak yeryüzünü suların kaplaması üzerine her kavmin, dağılan yazı örneklerinden eline geçirdiğini sahiplendiği, bu sırada Hz. İsmail'e de Arap yazısının isabet ettiği belirtilmiştir. Bu rivayete göre Arap yazısı Hz. İsmail tarihiyle Hz. Âdem'e dayanmaktadır.<sup>31</sup> O halde gerek Hz. Ebû Bekir'in Zeyd b. Sâbit'e yazdırdığı ilk Mushaf'ın, gerekse Hz. Osman'ın daha sonra çoğalttırdığı mushaf nüshalarının imlâsı vahiyle belirlenmiştir; herhangi bir unsuruna muhalefet etmek caiz değildir.

2. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osman İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî de (ö. 721/1321) mushaf yazısında "tevkîf" anlayışını savunan müelliflerden biridir. Merrâküşî, ilk mushafların imlâsındaki her bir özel durum ve farklılığın mana ile ilgisi bulunduğunu ileri sürmüştür; buna dair örnekleri ele alarak her biri için ilginç gerekçeler ve açıklamalar ortaya koymuştur. Ona göre ilk mushafların imlâsında hiçbir şey tesadüfî olmadığı gibi bunda kâtiplerin herhangi bir takdiri de söz konusu değildir.<sup>32</sup> Onun bu ilginç açıklamaları vesilesiyle zikrettiği pek çok örnek içinden sadece ikisini burada zikretmek yeterli olacaktır:

• لا عذبه عذابا شديدا اولادبحة (Ya onun canını iyice yakacağım veya onu boğazlayacağım) kavli-i kerimindeki (en-Neml 27/21) لاادبحة'da fazla bir elif vardır. Bunun sebebi, kesmenin can yakmaktan daha ağır bir ceza olmasıdır ve fazla olarak yazılan elif buna işaret etmektedir.<sup>33</sup>

• والدين سَعَوْ في ابتنا... (Âyetlerimizi hükümsüz bırakmak için yarışmasına uğraşanlara en kötüsünden elem verici bir azap vardır) kavli-i kerimindeki (Sebe' 34/5) سَعَوْ kelimesinde, benzeri fiillerin aksine vav'dan sonra elif yazılmamıştır. Bunun sebebi buradaki yarışmasına

<sup>30</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lüğa*, s. 31-33, 40.

<sup>31</sup> *a.e.*, s. 34. Ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 12-13; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 377.

<sup>32</sup> Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl*, s. 30 vd.; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 380 vd.

<sup>33</sup> Merrâküşî, *a.e.*, s. 56, 136; Zerkeşî, *a.e.*, I, 381.



koşup uğraşmanın bâtil olmasıdır ve elifin düşmesinde bu koşuşun ve bu yarışın bâtil olduğuna işaret vardır.<sup>34</sup>

3. Aynı tercihi benimseyen Ahmed b. el-Mübârek (ö. 1156/1743) ise tevkîfilik anlayışını bâtinî bir anlayışla ele almaya çalışmıştır. Müellif, mushaf yazımında her şeyin vahye dayandığını, bu imlâdaki fazla veya noksan gibi görünen bazı harflerin her biri için akılla kavranması mümkün olmayan sırların bulunduğunu ileri sürmüştür. İbnü'l-Mübârek'e göre meselâ كَعَوَا kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de geçen dört âyetin üçünde elif'le, Furkan Sûresi'nde (25/21) elifsiz yazılmışsa bunda insanlardan gizlenmiş ilâhî bir takım sırlar ve nebevî bazı gerekçeler vardır.<sup>35</sup>

4. Çağdaş müelliflerden Muhammed Âdil Abdüsselâm da tevkîf anlayışı üzerinde duranlardan biridir. Bu zâtın meseleye yaklaşımını, “Bu mushaflar sahâbîler tarafından yazıldığına ve imlâsı dâhil her şeyi ile Hz. Peygamber tarafından onaylandığına göre onlardaki imlânın tevkîfî olması gerekir. Hatta bu mushaflardaki yazım kurallarını bizzat Resûl-i Ekrem ortaya koymuştur” şeklinde özetlemek mümkündür. Ayrıca bu konuda sahâbîlerle tâbiîn neslinin ve müctehidler bu imlâ üzerinde icmânın bulunduğu dikkate alınmalıdır.<sup>36</sup>

İlk mushafların imlâsının tevkîfî olduğu görüşünü savunanların kullandıkları delillerden biri, Deylemî'nin (ö. 509/1115) naklettiği bir rivayettir. Bu rivayete göre Resûl-i Ekrem kendisine gelen bir vahiy yazdırmak üzere vahiy kâtiplerinden Muâviye b. Ebû Süfyân'ı çağırarak ondan hokka ve kalem hazırlamasını istemiş; م، س، ب، س، م harfleriyle الله، الرحيم، الرحمن kelimelerini yazarken nelere dikkat etmesi gerektiği hususunda uyarıda bulunmuştur.<sup>37</sup> “Tevkîf” taraftarlarına göre bu uyarı ve benzeri hususlar, vahiylerin yazımında kâtiplerin serbest bırakılmadığını, yazımın vahiy temeline dayalı olarak yönlendirildiğini göstermektedir (Konu ile ilgili değerlendirmelerimize aşağıda yer verilmiştir).

<sup>34</sup> Merrâküfî, *a.e.*, s. 58; Zerkeşî, *a.e.*, I, 382.

<sup>35</sup> İbnü'l-Mübârek, *el-İbrîz*, s. 101 vd.

<sup>36</sup> Muhammed Âdil Abdüsselâm, *Kitâb fi'l-farki beyne resmi'l-Mushafi's-şerîf ve beyne resmi'l-kavâidi'l-implâiyye*, s. z-z/2.

<sup>37</sup> Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, V, 394; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 353 (Kurtubî, bu rivayetin sahih olmadığına dair Kadı İyâz'ın görüşüne de yer vermektedir); Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, I, 28. Deylemî'nin bu eserinde 10.000 hadisi senetsiz olarak bir araya getirdiği, ancak bunların çoğunun zayıf ve mevzû olduğu belirtilmiştir (bk. Müctebâ Uğur, “Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr,” *DİA*, IX, 266).

### III. Resm-i Osmânî'ye Uymanın Hükümü

Kur'an metni ve kırâati üzerinde çıkacak ihtilafların hallinde kaynak teşkil etmesi ve belli merkezlere gönderilmesi amacıyla III. Halife Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda kullanılan imlâyâ Resm-i Osmânî (er-Resmü'l-Osmânî) denmiştir. Mushaf yazımında bu imlâyâ uymanın hükümü konusunun ilk asırlardan itibaren İslâm âlimlerini meşgul ettiğinde ve bunun sebebinin, Resm-i Osmânî'ye muhalefet ederek mushaf yazanlar olduğunda şüphe yoktur. Ancak asırlar ilerledikçe Resm-i Osmânî'ye uymanın zarureti üzerinde duranların yanında, gelişen imlâ ile mushaf yazmanın câiz ve hatta gerekli olduğunu savunan âlimler de olmuştur. Bugün itibariyle Hz. Osman'ın mushaflardan hiçbiri maalesef günümüze ulaşmadığı için Resm-i Osmânî'yi tam olarak tesbit etmemiz mümkün olmadığı gibi, onu bize aktaran en eski kaynakların bu imlâ hakkında âyet âyet vermeye çalıştığı bilgilerin de bu konuda yeterli olduğunu söyleme imkânımız yoktur.

Bugün bazı ülkelerdeki kütüphanelerde muhafaza edilen ve her birinin Hz. Osman'ın mushafı olduğu ileri sürülen, hatta bazıları için “şehadeti öncesinde okuduğu” iddia edilen altı mushaftan hiçbiri -üzerlerinde ayrı ayrı yaptığımız çalışmalar sonunda gördük ki- maalesef onun mushafı değildir. Dolayısıyla Resm-i Osmânî'yi tesbit ederken bu mushaflardan yararlanmak mümkün olmakla birlikte -İslâm'ın ilk veya II. asrıdan gelmiş de olsalar- söz konusu imlânın tesbitinde esas alınmaları yeterli olmayacaktır. Nitekim kendi aralarında da imlâ farklılıkları mevcuttur.<sup>38</sup> Burada “Resm-i Osmânî” tabirini kullanırken “tesbit edilebildiği kadarıyla Resm-i Osmânî”yi kastettiğimiz göz önünde bulundurulmalıdır.

#### 1. Resm-i Osmânî'ye Uymayı Gerekli Görenler:

Tevkîflilik anlayışlarıyla ilgili görüşlerine bir önceki bölümde yer verdiğimiz âlimlere ve onların iddialarını benimseyenlere göre gelişen Arap yazısı ile mushaf yazmak caiz değildir. Zira mushaf imlâsının kaynağı vahiydir. Bu âlimlerden bir kısmı söz konusu imlâda fazla veya eksik görülen hususlara bazı gerekçeler bulmak için uğraşmışlar, diğer bir kısmı da bu tür örneklerde bizim aklımızın ermeyeceği sırların ve ilâhî hikmetlerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

a) Mâlik b. Enes (ö. 179/795) geliştirilmiş imlâ ile mushaf yazmanın doğru olup olmadığına dair sorulan bir soru üzerine Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâyâ muhalefeti

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Ali'ye nisbet edilen Mushaf-ı Şerif (San'â Nüshası)*, s. 79-130, 142-149.

doğru bulmadığını ve bu mushaflara uymanın gerekli olduğunu belirtmiştir. Mâlik yalnız imlâ konusuna değil, mushafların harekelenmesi işine de olumsuz yaklaşmış, ancak Kur'an öğretiminde kolaylık olsun diye çocuklar için yazılacak mushaflarda Resm-i Osmânî'ye muhalefet edilebileceğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Onun çocuklar için ortaya koyduğu bu görüş, imlâ ile ilgili tutumunun tevkîflik anlayışı ile ilgisi bulunmadığını göstermektedir.

b) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise daha olumsuz bir üslûp kullanarak "Osman'ın Mushafı'nın hattına -herhangi bir yâ veya vav, ya da elif ve diğer hususlarda- muhalefet etmek haramdır" demiştir.<sup>40</sup>

c) Beyhakî (ö. 458/1066), mushaf yazarların ilk mushafların imlâsına aynen uymaları ve onda herhangi bir değişiklik yapmamaları gerektiğini belirtmiş, gerekçe olarak da kâtip sahâbîlerin kendilerinden daha bilgili ve her bakımdan daha güvenilir kimseler oldukları üzerinde durmuştur.<sup>41</sup>

d) Zemahşerî (ö. 538/1144) ise وقالوا مال هذا الرسول kavli-i keriminde yer alan (el-Furkân 25/7) لهذا'nın lâm'ının mushaflarda هذا'dan ayrı yazılmasından söz ederken bunun Arapça yazı kurallarına uymadığını söylemiş, ancak mushaf hattının "değiştirilemez bir uygulama" olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup>

e) İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), önce Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların imlâsı üzerinde ashâbın ittifakı olduğunu hatırlatmış, sonra Arap yazısının bilinmesi gereken bazı kuralları bulunduğunu, mushaflardaki imlânın bu kurallara genellikle uygun olmakla birlikte onun dışına çıkan unsurları da ihtiva ettiğini belirtmiştir. İbnü'l-Cezerî, bu farklılıkların her biri için -daha önce görüşüne yer verdiğimiz Merrâküşî'nin yaptığı gibi- zorlamalı gerekçeler aramak yerine "Bu farklılığın sebeplerinden bir kısmını biliyorsak da diğerlerini bilmiyoruz" diyerek kendince ihtiyatlı bir yol benimsemiş, sonuç olarak mushaf yazısında bu imlâyâ uymanın gerekli olduğu üzerinde durmuştur.<sup>43</sup>

f) "Tevkîf" anlayışına bir önceki bölümde kısaca yer verdiğimiz Muhammed Âdil Abdüsselâm'a göre mushaf yazımında Resm-i Osmânî'ye uymak, farz derecesinde vâciptir. Onunla amel edenler sevap kazanırlar, muhalefet edenler günaha girecekleri gibi kendilerine

<sup>39</sup> Dâni, *el-Muhkem*, s. 11; *el-Mukni'*, s. 9-10 (Dâni, İmam Mâlik'in yukarıda zikredilen görüşünü naklettikten sonra İslâm âlimleri arasında bundan farklı düşünen bulunmadığını belirtmiştir).

<sup>40</sup> Dâni, *el-Mukni'*, s. 9-10; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 379.

<sup>41</sup> Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, II, 548.

<sup>42</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 265.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 128.

lânet edilir. Nitekim Hz. Peygamber altı kişiye lânet etmiş, bunlara Allah'ın da lânet ettiğini söylemiştir. Bu altı kişiden biri Allah'ın kitabına ilâvede bulunan, diğeri ise onun sünnetini terk edendir. Anlaşılan o ki müellif, meselâ Fâtiha Sûresi'ndeki مَلِكْ kelimesi Hz. Osman'ın mushaflarında elif'siz yazıldığı halde onun مَلِكْ şeklinde elif'li yazılmasını Allah'ın kitabına ilâve ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet olarak değerlendirmekte, bunu yapanların lânetlendiğini iddia etmektedir. Müellife göre kimin elinde Resm-i Osmânî'ye uymayan bir mushaf varsa, özellikle hattat Hâfız Osman'ın<sup>44</sup> yazdığı mushaflar bulunuyorsa bunlar derhal temiz bir yerde yakılmalıdır.<sup>45</sup>

g) Çağımız yazarlarından Muhammed Tâhir el-Kürdî, mushaflardaki imlâ konusunu, bilmemiz mümkün olmayan bir “hikmet”e dayalı “sır” olarak ele almış, mushaf yazımında ona uymanın vâcip hükmünde olduğunu söylemiştir. Ona göre Resm-i Osmânî'nin özelliklerini açıklamak üzere ileri sürülen görüşlerin hiçbir dayanağı yoktur ve bütün bunlar sahâbîlerden sonra ortaya konmuş yorumlardır. Onlar herhangi bir yazı veya imlâ kaidesini dikkate almaksızın ve bizim bilmediğimiz bir hikmete dayalı olarak bu imlâyı ortaya koymuşlardır. Gerçek şudur ki, sözü edilen imlâ bize sahâbe neslinden bu şekliyle ulaşmış, bundaki sırlar hiç kimseye bildirilmemiştir. Burada bir “tevkîf” de söz konusu değildir. Bu imlâda yer alan ve çelişkili olan şeyleri açıklayabilecek olanlar sadece sahâbîlerdir. Bu da ancak onlar kabirlerinden kalktıkları zaman mümkün olacaktır.<sup>46</sup>

h) Son olarak Mısır el-Câmiu'l-Ezher Fetvâ Heyeti'nin bir fetvasını hatırlamakta fayda vardır. 1355'te (1936) bir soru üzerine verilen bu fetvaya göre mushaf yazımında orijinal imlâyı uyulmalıdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim âyetleri Hz. Peygamber'e inzal edildiğinde yazıya geçiriliyor ve onun zamanında hep bu imlâ kullanılıyordu. Bunda herhangi bir değişiklik de olmadı. Hz. Osman'ın mushafları bu imlâ ile yazılıp çeşitli merkezlere gönderildi. Sahâbîler Hz. Osman'ın bu tasarrufunu onayladı, buna karşı çıkan da olmadı. Mushaflar daha sonra tâbîler, onlardan sonra gelen nesiller ve müctehid imamlar

---

<sup>44</sup> Hâfız Osman (ö. 1110/1698), Osmanlıların meşhur hattatlarından biri olup 1069'dan (1659) ölümüne kadar yirmi beş mushaf yazmıştır. Bunlardan 1097 (1686) tarihli mushaf 1298'de (1881) Padişah II. Abdülhamid'in emriyle bastırılmış ve dağıtılmıştır (bk. M. Uğur Derman, “Hâfız Osman,” *DİA*, XV, 98-99). Muhammed Âdil'in Hâfız Osman'a şiddetle karşı çıkış sebebinin, kısmen gelişmiş imlâ ile yazılan bu mushafların İslâm dünyasında devlet gücüyle yaygınlık kazanması olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>45</sup> Muhammed Âdil Abdüsselâm, *Kitâb fi'l-farki beyne resmi'l-Mushafi's-şerîf ve beyne resmi'l-kavâidi'l-implâiyye*, s. 54-55.

<sup>46</sup> Muhammed Tâhir el-Kürdî, *Târîhü'l-Kur'ân*, s. 7, 98-99, 103, 153, 154, 156.

dönemlerinde hep bu imlâ ile yazılmaya devam etti. Onlar içinden hiç kimse çıkıp mushafların gelişen imlâ ile yazılması fikrini ileri sürmedi.<sup>47</sup>

Mushaf yazısında Resm-i Osmânî'ye uymanın gerekli olduğu üzerinde duran ve bunu tevkîfîlik anlayışıyla ilişkilendirmeksizin ileri süren âlimlerden bazıları görüşlerinin gerekçelerine değinirken bazıları gerekçeden söz etmemişlerdir. Onların bu görüşlerinin gerçekten tevkîfîlik anlayışından mı, yoksa başka mülahazalardan mı kaynaklandığı hususu açık olmamakla birlikte bu tercihlerinin bazı gerekçeleri olduğunda şüphe yoktur. Özellikle orijinal metnin aynen korunması hususundaki duyarlılıklarının burada öncelikle zikredilmesi gerekir. Ayrıca sahâbî kâtiplerin bilgilerine, tecrübelerine, sorumluluk anlayışlarına ve buna bağlı olarak ortaya koydukları dikkatlerine, dolayısıyla yaptıkları işe güvenmenin yanı sıra, onlara karşı duyulan saygının bu tercihte etkisi olduğu kabul edilmelidir. Diğer taraftan gelişen imlâyâ paralel olarak mushaf yazısında yapılacak değişikliğin hatıra gelmeyen bazı tahrif ve sapmalara yol açabileceği endişesinin ve mushaf yazısı konusunda İslâm ümmetinin birliğinin ancak bu imlâ ile sağlanabileceği inancının bu duyarlılık üzerinde etkili olduğunu söylemek, özellikle o dönem için bunun yerinde ve gerekli bir duyarlılık olduğunu kabul etmek gerekir.

Hız. Osman'ın mushaflarındaki imlâyâya uyulmasının gereği üzerinde durulurken bazı kaynaklarda bu mushaflardaki yazının çeşitli kıraatleri icrâ etmeye elverişli olduğu gerekçesinden de söz edilmiş, bu gerekçeyi daha gerçekçi bir ifade kullanarak "mümkün olduğu kadar" kaydıyla ifade edenler olmuş,<sup>48</sup> gelişen imlâ ile yazılacak mushaflarda farklı kıraatleri icra etmenin mümkün olmayacağı ileri sürülmüştür.

## **2. Resm-i Osmânî'ye Uymayı Gerekli Görmeyenler:**

Bazı âlimler ilk mushaflardaki imlânın tevkîfî olduğunu kabul etmedikleri gibi mushaf yazarken bunların imlâsına uymanın da gerekli olmadığını söylemişlerdir.

a) Bu görüşün öncülerinden biri Ebû Bekir el-Bâkılânî'dir (ö. 403/1013). Bâkılânî'ye göre Kur'an'ın nassında mushafların belli bir imlâ ile yazılacağına dair bir işaret olmadığı gibi Resûl-i Ekrem'in sünnetinde de bunu belirleyici bir husus bulunmamaktadır. Bu meselede icmâ-i ümmetten ve şer'î bir kıyastan da söz edilemez. Hız. Peygamber âyetler indikçe kâtiplerine onları yazmalarını emretmiş, onların önüne herhangi bir yazı kuralı

<sup>47</sup> *Mecelletü'l-Ezher*, VII/1, s. 730.

<sup>48</sup> *Zürkânî, Menâhilü'l-irfân*, I, 366.

koymamıştır. Bu yüzdendir ki mushafların yazıları arasında imlâ farklılıkları meydana gelmiştir. Çünkü kâtibin biri kelimeyi lafzın ağızdan çıkışına uygun olarak yazarken diğeri aynı kelimeyi dil bilgisi ve halkın onun yapısını tanıması sebebiyle bir harfi hafifleterek veya bir harf ekleyerek yazmış olabiliyordu. Mushaf yazımı için özel bir imlânın söz konusu olduğunu iddia edenlerin, bu görüşlerini isbat için ortaya koydukları herhangi bir delilleri de yoktur.<sup>49</sup>

b) İzzüddîn b. Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) göre artık ilk mushaflardaki imlâ ile mushaf yazmak caiz değildir. Bu konuda gelişmiş hattın tercih edilmesi gerekir. Aksi takdirde orijinal imlâ ile yazıyorum derken bazı cahillerin hatalar yapması kaçınılmaz olur.<sup>50</sup>

d) Çağdaş Türk âlimlerinden İsmail Hakkı İzmirli de ilk mushafların imlâsında tevkîfliğin söz konusu olmadığını belirttikten sonra asıl amacın yazı değil, Kur'an'ın hıfzı olduğunu söylemiştir. Hz. Osman'ın Kur'an-ı Kerim'in nüshalarını çoğaltmak üzere görevlendirdiği kâtiplere: "Aranızda ihtilaf çıktığında Kureyş lûgati üzere yazın" demesi de sûre ve âyetler veya kelimelerle değil, imlâ ile ilgilidir. Nitekim Zeyd b. Sâbit ile Saîd b. Âs arasında "tâbût" kelimesinin imlâsında ihtilaf çıkmış, Saîd açık "tâ" ile التابوت, Zeyd ise yuvarlak "tâ" ile التابوة yazılmasını istemişti. Halife Hz. Osman'ın görüşüne müracaat ettiklerinde o açık "tâ" ile yazılmasını emretti. İzmirli'ye göre mushaf yazımında ilk mushafların imlâsına uymak güzel olsa da vâcib değildir. Zamanımızda alışılan imlâyı kullanmak, halkın ihtiyacı açısından daha uygun olur.<sup>51</sup>

### 3. İhtiyatlı Yolu Tercih Edenler:

a) Zerkeşî (ö. 794/1392), İmam Mâlik'le Ahmed b. Hanbel'in yukarıda yer verdiğimiz görüşlerini aktarırken ilk mushaflara uyma konusunda bu iki mezhep imamını kendi zamanları için haklı bulmakla birlikte, kendi döneminde ilmin canlı ve duyarlı olduğu bir zamana geldiğinden söz ederek artık aynı imlâ üzerinde durmanın karışıklığa yol açacağına dair endişesini dile getirmiş, İzzüddîn b. Abdüsse-lâm'ın görüşünün de aynı gerekçeye dayandığını belirtmiştir. Ancak Zerkeşî bir taraftan bu tesbiti yaparken diğer taraftan bunun kesin bir kural olarak algılanmaması gerektiğine işaret etmiş, cahillerin cehli sebebiyle eskilerin doğru yaptıkları bir şeyi terk etmenin de gerekli olmadığını sözlerine eklemiştir.

<sup>49</sup> Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, s. 375.

<sup>50</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 379.

<sup>51</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, s. 19.

Anlaşılan Zerkeşî, ihtiyatlı bir yol izlemekten yanadır. Müellif bir taraftan halk için geliştirilmiş imlâ ile mushaf yazımı hususunda İzzüddîn b. Abdüsselâm'a katılırken diğer taraftan bunun mutlak bir uygulama olmak yerine özellikle uzman kişiler tarafından kullanılmak üzere Resm-i Osmânî ile de mushaf yazımının sürdürülmesi ve bu orijinal imlânın korunması gerektiğini düşünmektedir. Zerkeşî ayrıca *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin zorlamalı açıklamalarına yer vermiş, buna geçmeden önce de ilk mushafın imlâsında fazla ya da eksik yazılmış harflerin mevcudiyetinden söz ederek bunda gizli hikmetler ve önemli sırların bulunduğunu ileri sürmüştür. Merrâküşî'nin açıklamalarına geniş olarak yer vermesinden de anlaşılacağı üzere Zerkeşî, orijinal imlânın tevkîfi olduğuna kesin olarak inanmasa da, bunun ihtimal dâhilinde bulunduğunu düşünmekte, buna bağlı olarak bu imlânın korunmasından yana olduğunu göstermekte, öte yandan halka kolaylık sağlamak ve muhtemel yanlışlıklara meydan vermemek amacıyla mushaflarda gelişmiş yazımın kullanılmasında sakınca bulmamaktadır.<sup>52</sup>

b) Çağdaş müelliflerden Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî konu ile ilgili tartışmaları naklettikten sonra Zerkeşî'nin biraz önce yer verdiğimiz görüşünü zikretmiş, bu görüşün iki açıdan ihtiyatlı bir yaklaşım olduğunu söylemiştir. Bunlardan biri her asırda Kur'an'ın herkesin bildiği yazı ile yazılarak halkı yanlış okumaktan ve karışıklığa meydan vermekten uzak tutmak, diğeri uzman kişilerin okuyacağı orijinal imlâyı muhafaza etmektir. Zürkânî'ye göre bu konuda ihtiyatlı yolu seçmek, dinin de istediği bir şeydir.<sup>53</sup> Ancak Zürkânî bir taraftan bunu söylerken diğer taraftan Resm-i Osmânî'nin özelliklerini ve faydalarını anlatması sırasında bu imlânın gizli ve ince bir takım manalara delâleti bulunduğunu zikretmiş; *والسماء بنيناها بأيدي* âyetinde yer alan (ez-Zâriyât 51/47) *بأيدي* kelimesindeki fazla yâ'nın, Allah'ın semayı yaratan gücünü yüceltmeye işaret ettiğini söylemiştir.<sup>54</sup>

Zürkânî'nin bu ifadesi karşısında yukarıda zikredilen ihtiyattan söz etmeye gerek olup olmadığı, zira buradaki yâ, gerçekten onun dediği gibi bir manaya işaret ediyorsa bu takdirde korunmasının ihtiyatın da ötesinde zorunlu olup olmayacağı soruları tabîi olarak hatıra gelmektedir. Bir başka husus da Zürkânî'nin tevkîflik konusunda âlimlerin farklı görüşlerinden söz ederken ve bu görüşleri tasnif ederken sözlerinin başında yaptığı isabetsizliktir. Şöyle ki: Müellif tevkîflik konusunda üç ayrı görüş bulunduğunu belirttikten sonra cumhûrun (âlimlerin çoğunluğunun) görüşüne göre “mushaf yazısının tevkîfi olduğunu,

<sup>52</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 379-380.

<sup>53</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 378-379.

<sup>54</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 367.

bu görüşte olanlara göre Hz. Osman'ın mushaflarının imlâsına muhalefet etmenin caiz olmadığını ileri sürmüştür.<sup>55</sup> Âlimlerin çoğunluğuna göre Resm-i Osmânî'ye muhalefet etmenin caiz görülmediği doğru ise de, bunun gerekçesinin -yukarıda da belirttiğimiz gibi- tevkîflilik anlayışından kaynaklandığına dair bir açıklık yoktur ve bu âlimlerin büyük çoğunluğu Resm-i Osmânî'yi savunurken tevkîflikten hiç söz etmemişlerdir.

c) Yine çağdaş müelliflerden Subhî Sâlih, İbn Abdüsselâm'ın görüşüne atıfta bulunarak bu görüşün (aslında müellifin İbn Abdüsselâm'ın görüşüyle karıştırdığı Zerkeşî'ye ait görüşün) daha isabetli olduğunu belirtmiş; herkesin "büyük bir dinî sembol" olduğunda birleştiği Resm-i Osmânî'nin ilgâ edilemeyeceğini, ancak bu orijinal metni avam tabakasının okuyamayacağı dikkate alınarak yaygın şekilde kullanılan yazı ile onlar için mushaf basmanın doğru, hatta gerekli olduğunu söylemiştir.<sup>56</sup>

#### IV. Buraya kadar Söylenenlerle İlgili Değerlendirmelerimiz

Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâ gerçekten vahiy ile belirlenmişse mushaf yazımında buna aynen uyulması elbette zorunlu olacaktır. Değilse konu, zorunluluk anlayışı dışında tartışılacak, bu takdirde farklı görüşler ve tercihler ileri sürülebilecektir.

1. Konuyu tevkîflilik anlayışıyla ele alanlardan İbn Fâris'in görüşüne, mushaf yazımında Resm-i Osmânî'ye uyulmasını savunanların da ilgi göstermediği, ileri sürdüğü delilleri yeterli ve geçerli bulmadığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi harfler ve onlardan oluşan yazı, insan düşüncesini ifade eden işaretler ve sembollerdir. Tabîî olan, onun insan eseri ve icadı olmasıdır. Aksi söz konusu ise bunun sağlam delillere dayandırılması gerekir. Bu delilleri ortaya koyma ve tezlerini isbat etme sorumluluğu da iddia sahiplerine aittir.

2. İbn Fâris "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti" meâlindeki âyet-i kerimeyi, "Aralarında anlaşabilmeleri için eşyaya ait gerekli olan isimleri öğretti ve bunlar da Arapça isimlerdi" şeklinde anlayarak hem Arap dilinin ve hem ona ait yazının tevkîfî olduğunu iddia ediyor ise de, âyetin metninde geçen ثم عرضهم هم ifadesindeki هم zamirinin bu anlayışa imkân vermediğini düşünen müfessirlere göre buradaki isimlerden maksat eşyaya ait isimler değil, meleklere veya Hz. Âdem'in zürriyetinden olanlara ait isimlerdir. O halde bu âyet Arapçanın, dolayısıyla mushaf yazısındaki imlânın tevkîfî olduğunun delili olamaz. İbn

<sup>55</sup> a.e., I, 370.

<sup>56</sup> Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 280.



Fâris'in "Rivayet olunmuştur ki..." diye söze başlayarak zikrettiği haberlerin de Arap yazısının ve dolayısıyla mushaflardaki imlânın tevkîfi olup olmaması gibi önemli bir meselede delil olma niteliği yoktur. Ümmî olan Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden meselâ ابراهيم kelimesini Bakara Sûresi'nde hep yâ'sız ابرهم şeklinde, diğer sûrelerdeki diğer tamamını yâ ile yazmasını istemesi, sayılamayacak kadar çok bu tür örnekler üzerinde durarak şunu elif'le, bunu vav'la yazınız, demesi düşünülemez.

a) Diğer taraftan hemen her âyette kâtiplerin uyarılmasını gerektiren ayrıntılı bir uygulamanın gizli kalması mümkün olmayacağı gibi, buna dair pek çok bilginin ve bu bilgileri bize taşıyan rivayetlerin en azından Kur'an ilimleri alanındaki eserleri doldurması ve bize ulaşması gerekmez miydi? Deylemî'nin naklettiği zayıf veya muhtemelen uydurma rivayetin sahih kabul edilmesi durumunda bile bu rivayetle tevkîf anlayışını temellendirmek mümkün görünmemektedir. Aslında Hz. Osman'ın kâtiplerinin mushafları yazarken التابوت kelimesinin uzun veya yuvarlak tâ ile yazılması konusunda aralarında meydana gelen ihtilaf ve Hz. Osman'ın onlara "Aranızda ihtilaf çıktığında Kureyş lehçesine göre yazın..." diye verdiği emir, mushaf imlâsında tevkîf anlayışına yer olmadığını açıkça ortaya koyan ve hemen ilgili bütün muteber kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır. Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi erken dönem âlim ve müctehidlerinin ilk mushafların imlâsına uyulması gerektiğine dair görüşlerini ortaya koyarken tevkîf gerekçesinden hiç söz etmemiş olmaları da bu konuda önemlidir.

b) Çağdaş müelliflerden merhum Subhî Sâlih ilk mushaflardaki imlâ hakkında tevkîflik iddiasında bulunmayı, Hz. Osman'ın eserini kutsallaştırma olarak değerlendirmiş, bunun mantıkla ilgisi olmayan bir aşırılık olduğunu söylemiştir. Subhî Sâlih'e göre bu imlânın tevkîfi olduğuna dair Hz. Peygamber'den gelen sahih bir bilgi mevcut olmadığı gibi Halife Osman'ın oluşturduğu heyetin yaptığı iş de, onun verdiği talimata uygun şekilde bu mushafları yazmaktan ibarettir. Hz. Osman'ın eserine saygı duymak ve mushaf yazımında ona uymayı tercih etmekle bu eserin tevkîfi olduğunu iddia etmek ayrı şeylerdir.<sup>57</sup> Gerçekten bu esere saygı duymak her müslüman için tabîidir ve hatta bir görevdir.

c) Şüphe yok ki Kur'an'ın engin manaları onun özü ve esası, lafızları ve bu özü resmeden şeyler, yani yazı da onu bize taşıyan kalıplardır. Kur'an'a getirdiği mesajlar açısından bakış yapıldığında, onların üzerlerinde akıl sahiplerinin iyiden iyiye düşünmeleri için gönderildiği, asıl amacın bu olduğu açıktır. Nitekim "Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetleri

---

<sup>57</sup> Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 277-278.

üzerinde düşünsünler ve akli olanlar öğüt alsınlar diye gönderdik” (Sâd 38/29) buyurulmuştur. İnsan elinin becerebildiği kadarıyla bu mesajların mükelleflere ulaştırılmasında yardımcı bir araç olan yazı şeklini -sahâbenin kaleminden çıkmış olmasına verdiğimiz özel değerin ve sahâbenin mirasına ve hatırasına duyduğumuz çok farklı saygının tartışılmazlığı bir yana- kutsallaştırmak için hiçbir sebep yoktur.

3. İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin, Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlânın tevkîfî olduğunu isbat etmek üzere bu mushaflardaki her bir farklı yazım için bir gerekçe ileri sürme şeklindeki çabasına gelince, müellifin zikrettiği gerekçelerden bazıları ilk bakışta makul gibi görünse de, geneline yönelik ve objektif bir değerlendirme yaptığımızda ortada gerçekten gereksiz bir zorlama olduğu açıkça görülmektedir. لا عذبه عذابا شديدا او لا اذبحنه (Ya onun canını iyice yakacağım veya boğazlayacağım), ifadesindeki لا اذبحنه'da Hz. Osman'ın mushaflarında fazla bir elif vardır. Müellife göre bunun sebebi, kesmenin can yakmaktan daha ağır bir ceza olmasıdır ve fazla olarak yazılan elif'le bu anlatılmak istenmiştir.<sup>58</sup> Boğazlayıp kesmenin can yakmaktan daha ağır bir ceza oluşunu anlayabilmek için böyle bir elif'e akli olan hiç kimsenin ihtiyaç duymayacağı açıktır. والذين سَعَوْا فِي آيَاتِنَا (Âyetlerimizi hükümsüz bırakmak için yarışmasına uğraşanlar için en kötüsünden elem verici bir azap vardır) âyetindeki سَعَوْا kelimesinde, benzeri fiillerin aksine vav'dan sonra elif yazılmamıştır. Müellife göre bunun sebebi burada sözü edilen “yarışmasına koşup uğraşma”nın bâtil olmasıdır ve elifin düşürülmesiyle bu koşuşun ve bu yarışın bâtil olduğu anlatılmak istenmiştir.<sup>59</sup> Burada sözü edilen elif düşmeseydi acaba âyetleri hükümsüz kılmak gayesiyle ortaya konacak çabaların bâtil olduğunu anlamak mümkün olmayacak mıydı? Bir başka husus da İbnü'l-Bennâ'nın, burada kelimenin elifsiz yazılmasına bir gerekçe yakıştırırken sözü edilen mushaflarda Hac Sûresi'nde (22/51) aynı kelimenin elif'le yazılmasının dikkatinden kaçmış olmasıdır. Zira mesaj aynı mesajdır, bâtilin ardından koşmak burada da söz konusudur, ama bu koşuşun bâtil olduğunu anlamamıza yardımcı olmak üzere burada elif düşmemiş, kelime elif'le yazılmıştır.

Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine zaman zaman yaptığı uyarılara dair bazı kaynaklarda yer alan rivayetlere bakarak mushaf yazısının tevkîfî olduğu sonucuna gidilemeyeceği gibi bu rivayetlerden yazı kurallarının sınırlandırıldığı şeklinde bir sonuç çıkarmaya da imkân yoktur. Resûl-i Ekrem için esas olan Kur'an'ın doğru okunup doğru anlaşılması ve getirdiği mesajların hayata geçirilmesidir. Nitekim bunu temin etmek üzere vahiy kâtiplerine yazdıklarını okutarak kontrol ettiği, Zeyd b. Sâbit'in daha önce

<sup>58</sup> Merrâküşî, *Unvânü'd-delil*, s. 56; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 381.

<sup>59</sup> Merrâküşî, *Unvânü'd-delil*, s. 58-59; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 382.

naklettiğimiz rivayetinden anlaşılmaktadır. Gelen âyeti kâtip doğru yazmış mıdır? Yazdığı doğru okunup anlaşılmakta mıdır? Bu sorulara “evet” cevabı verilebildiğinde maksat hâsıl olmuştur. Hz. Peygamber’in üzerinde durduğu budur. Bir kelimenin bir yerde fazladan yazılmış bir elif’le, bir başka yerde elif’siz kaydedilmiş olması, Kur’an’ın doğru anlaşılması açısından önemli değildir.

4. İbn Haldûn’a göre de (ö. 808/1406) dönemin yazısındaki yetersizliği sahâbîlerin yazdığı mushaflarda görmek mümkündür ve bu yazının Mekke’ye ne zaman geldiği, nasıl bir tekâmül süreci geçirdiği bellidir. Bu konuda sahâbîlerin yazı sanatını iyi bildiklerine dair bazı gafillerin iddiaları kimseyi yanıltmamalıdır. Meselâ لا اذبحنه’deki fazla yazılmış elif’in veya باييد’deki iki yâ’dan birinin tenbih için yazılmış olduğuna dair gerekçelerin ve benzerlerinin hiçbir anlamı yoktur. Bu insanlara bu tür açıklamaları yaptıran şey, sahâbîleri eksik veya hatalı iş yapmaktan tenzih etme şeklindeki anlayışları ve onlarla ilgili duygusallıklarıdır. Hâlbuki yazı bir sanat işidir. Bu konudaki yetersizliğin sahâbîler için bir kusur sayılması söz konusu değildir. Hz. Peygamber de okuma yazma bilmiyordu. Bu kendisi için bir eksiklik mi sayılacaktır?<sup>60</sup>

5. Sahâbîlerin yaptığı işe karşı duyulan güvenin sebebi onların Hz. Peygamber’in terbiyesinde yetişmiş olmalarının büyük önem taşıması, sahâbî olma şerefının üstünlüğü... ise bu, elbette tartışılmaz bir husustur. İslâm ümmetinin bu örnek nesle karşı müstesna bir sevgi ve saygı duyduğunda kimsenin şüphesi yoktur. Ashâbın içinde elbette dini sonraki nesillerden daha iyi ve doğru bilenler mevcuttu. Onlardan bazılarının Kur’ân-ı Kerim’i daha güzel ve ilâhî maksada daha uygun okuduklarında, Kur’an ve sünneti sonraki nesillere göre daha iyi bildiklerinde ve daha doğru anladıklarında da şüphe yoktur. Çünkü onlar bütün bunları ikinci, üçüncü, beşinci... elden değil, asıl kaynağından almış mutlu ve kutlu bir neslin mensuplarıydı. Ancak tartışılan konu bu değildir. Konu, Hz. Peygamber’in nitelemesiyle “ümmî” olan bu neslin,<sup>61</sup> inen âyetleri ezberlemeleri yanında yazı ile de tesbit etmeleri gibi bir sorumlulukla karşı karşıya kalmış olmalarıdır. Burada söz konusu olan da din değil, insan becerisi ve eseri olan, uzmanından öğrenmeyi gerektiren yazıdır. Sahâbîlerin tarımı, hayvancılığı, astronomiyi, hesap ve hendeseyi, insan sağlığıyla ilgili meseleleri... kendilerinden sonraki kuşaklardan daha iyi bildiklerini iddia etmek ne anlama geliyorsa, onların yazı yazmayı sonraki nesillerden daha iyi bildiklerini söylemenin bundan farkı yoktur. Sahâbîler yazı yazmayı Hz. Peygamber’den de öğrenmemişlerdir. Zira Resûl-i

<sup>60</sup> İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, s. 388-389.

<sup>61</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, II, 230 (Savm, 13); Müslim, *es-Sahîh*, II, 761 (Sıyâm, 15).

Ekrem ümmî idi, okuma ve yazma bilmiyordu. Nitekim “Sen bundan önce ne kitap okur ne de elinle onu yazdın. Öyle olsaydı bâtila uyanlar kuşku duyarlardı” buyurulmuştur (el-Ankebût 29/48). Kâtipleriyle sık sık beraber bulunması sebebiyle yazı yazmasını az da olsa öğrenmiş olduğu hususu da tartışmalıdır, buna dair doğru ve kesin bir bilgi yoktur.

Şu halde sahâbîlerin, Hz. Peygamber’in örnek nesli olmak gibi çok üstün bir şerefe ve niteliğe sahip olmalarının, yazı yazmayı da kusursuz derecede iyi bilmelerini gerektirmediği açıktır. Kaldı ki onların kullandıkları imlânın, asgari disiplinine ulaşmış bir imlâ olmadığı da konu ile ilgili bilim adamlarının araştırmalarından anlaşılmaktadır. Ancak şu husus açıkça belirtilmelidir ki mushafları yazan sahâbîler Arapça yazıyı o neslin en iyi bilenleriydi. Zira gerek Resûl-i Ekrem’in gerekse Hz. Osman’ın bu konuda seçici davranmadıklarını düşünmek mümkün değildir. Nitekim mushafları yazacak heyeti oluştururken Hz. Osman’ın gerekli araştırmayı yapıp en güzel yazı yazanın Zeyd b. Sâbit ve en fasih kişinin de Said b. Âs olduğunu öğrendikten sonradır ki “Zeyd yazsın, Said de dikte etsin” talimatını verdiği bilinmektedir.<sup>62</sup>

6. Bâkılânî’nin “Mushaf yazımında belli bir imlâ üzerinde ısrar etmenin herhangi bir mesnedi bulunmadığı, kâtiplerden kimi kelimenin telaffuzunu esas alırken, kiminin dil bilgisi ve halkın onun yapısını tanıması ve bu sayede bir harfi hafzederek veya bir harf ekleyerek yazması sebebiyle ilk mushafların imlâsı arasında farklılıkların bulunduğu...” şeklinde özetlenebilecek görüşüne katılmak mümkündür. Ancak bunun anlamı, mushaf basımında “belli imlâ” ile kastedilen disiplinin terk edilmesi ve tamamen gelişen imlâyâ uyulması ise, burada farklı bir tercihimizin bulunduğunu belirtmeliyiz (Bu tercihimize ve gerekçelerine aşağıda yer verilecektir).

7. Sahâbîlerin imlâsında görülen ve en azından bazı örneklerine bakıldığında yazı kaideleri açısından izah edilemeyen farklılıkların tevkîf, sır, hikmet ve benzeri kavramlarla açıklanmasındaki veya bu örnekler için zorlamalı izahlara gidilmesindeki asıl sebep açıktır: Şayet böyle yapılmaz, bu örnekler sahâbîlerin yazı tecrübelerinin yetersizliği veya o dönem itibarıyla Arapça yazının henüz gelişmediği gibi sebeplerle açıklanırsa, bu anlayış sahâbeye olan güveni sarsar; Kur’ân-ı Kerim’de tahrif, eksiklik, fazlalık ve benzeri hususların bulunduğu şeklinde bir iddiaya da kapı açar. Bu da düşünülemez. Zira “Kur’an’ın Allah tarafından korunacağına” dair beyanına (el-Hicr 15/9) ters düşer. Evet, bu yaklaşımın temelinde yatan endişe budur. Nitekim konuyu “bilmediğimiz hikmetler” anlayışıyla

---

<sup>62</sup> bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. I, 24; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur’ân*, s. 24.

açıklayan Muhammed Tâhir el-Kürdî'nin satırlarında bu endişeyi açıkça görmek mümkündür.<sup>63</sup> Böyle bir yaklaşıma, daha açık bir ifade ile örtme, sırlar ve hikmetlerle üstünü kapatma metoduna yüce Kitab'ın ihtiyacı yoktur. Çünkü -ön yargılı bazı oryantalistlerin üretmeye çalıştıkları senaryolar bir yana- ortada tahrif, eksiklik, fazlalık ve benzeri örneklerden eser mevcut değildir. Bir elif'in fazla veya eksik yazılmasının, bir yerde telaffuz esas alınarak meselâ *فما تغن النذر* kavlı-i kerimindeki *تغن* kelimesinde (el-Kamer 54/5) bir yâ'nın yazılmamasının,<sup>64</sup> bir başka yerde aynı kelimenin asıl yapısı korunarak sonundaki yâ'nın yazılması suretiyle âyetin *وما تغنى البيت* şeklinde (Yûnus 10/101) imlâ edilmiş olmasının, onun korunmuşluğuna hiçbir hâlel getirmediğinde şüphe yoktur. Diğer bazı örnekler:

a) Başka vesilelerle de zikrettiğimiz *لاذبحنه* (onu muhakkak boğazlayacağım) ifadesi, Hz. Osman'ın kâtiplerinin imlâsında bir elif ilâve edilerek *لاذبحنه* şeklinde yazılmıştır. Ancak kimse bu kalıbı “onu kesinlikle boğazlamayacağım” anlamını ifade edecek şekilde lâm'ı uzatarak ve lâmelif'ten sonraki elif'e hareke vererek okumamış, kırâatte ve manada bir değişiklik meydana gelmemiştir.

b) *كتاب* kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği her yerde elif'siz (*كتب*) yazıldığı halde dört yerde (er-Ra'd 13/38; el-Hicr 15/4; el-Kehf 18/27; en-Neml 27/1 *كتاب* şeklinde elif'le yazılmıştır.<sup>65</sup> Ama bütün kırâatlerde kelime hep elif'le okunmuş, hiç kimse onu meselâ çoğul haliyle *كُتِبَ* şeklinde okumayı düşünmemiştir. Çünkü onu Resûl-i Ekrem'in ne şekilde okuduğu veya öğrettiği hususunda kimsenin tereddüdü bulunmadığı gibi, ilk mushafın imlâsı konusunda “tevkîf” anlayışı üzerinde duran ve bu tür farklılıklar için gerekçeler bulmaya çalışan birkaç ismin dışında cumhûr, bu tür farklılıkları insan elinden çıkan kitabetin tabîî sonucu olarak görmüş olmalı ki mesele yapmamış, yine bu âlimlerin çoğunluğu bunların gelişen Arapça imlâyâ uydurulmasına gerek görmemiş, mushaf yazımında ve basımında aynen korunmalarını tercih etmiştir.

c) *عَوَا* kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de dört defa geçmekte olup (el-A'râf 7/77, 166; el-Furkân 25/21; ez-Zâriyât 51/44) bunlardan üçünde elif'le, sadece Furkan Sûresi'nde elif'siz yazılmıştır.<sup>66</sup> Ayrıca bu kelime Furkan Sûresi'nde elif'siz yazılırken aynı sûrede *عَوَا* ve *عَوَا* kelimelerinin (âyet: 13, 40) normal olarak elif'le yazılmış olduğu bir başka gerçektir. Bütün bunların, insan eliyle yazılmış olmalarının dışında bir izahı yoktur.

<sup>63</sup> Muhammed Tâhir el-Kürdî, *Târîhü'l-Kur'ân*, s. 64.

<sup>64</sup> bk. Dâni, *el-Mukni'*, s. 33, 101.

<sup>65</sup> Dâni, *el-Mukni'*, s. 20.

<sup>66</sup> Dâni, *a.e.*, s. 87.

d) Bir önceki örnekte kurala göre elif'le yazılması gereken cemî kalıbında bir kelime, benzerlerinden farklı olarak elif'siz yazılırken Kur'ân-ı Kerim'de sekiz yerde geçen<sup>67</sup> ve her biri elif'siz yazılması gereken müfred (tekil) sîgasındaki يدعو kelimesi hep elif'le yazılmıştır.

e) شى ve لَشَى kelimeleri geçtikleri her yerde bu şekilde elif'siz olarak yazılmıştır. Ancak lâm'ın kesriyle iki yerde geçen لَشَى kalıbı bir yerde (en-Nahl 16/40) yine bu şekilde elif'siz yazıldığı halde diğer yerde (el-Kehf 18/23) لَشَى şeklinde elif'le yazılmıştır. Abdullah b. Mes'ûd'un özel mushafında ise شى kelimesinin her yerde شى şeklinde elif'le yazıldığı zikredilmiştir.<sup>68</sup>

f) A'râf Sûresi'nde (7/150) قال ابن ام ve ابن kelimeleri ayrı yazıldığı halde Tâhâ Sûresi'nde (20/94) aynı iki kelime قال بينوم şeklinde bitişik yazılmıştır (hemzenin, vav üzerinde mevcudiyeti farz edilerek).<sup>69</sup>

g) ان لا – الا؛ عن ما – عما؛ فى ما – فيما؛ اين ما – اينما؛ كل ما – كلما؛ لى لا – لىلا ... gibi kelimeler bazı yerlerde ayrı yazılırken diğer yerlerde bitişik olarak yazılmıştır.<sup>70</sup> Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

8. Yer küresi üzerinde bugün dahi imlâsı yüzde yüz oturmuş kaç dilden veya yazarlarının ortaklaşa kabullendikleri yazı disiplinini gerçekleştirmiş kaç milletten söz etmek mümkündür? Konuya meselâ Türkçe imlâ açısından bakacak olursak Türk Dil Kurumu'nun belirlediği imlâ kuralları bilim adamlarını ve yazarları aynı noktada buluşturabilmiş midir? Kimimiz “kitap” yazıyoruz, kimimiz “kitab”. Kimimize göre “Ahmet, Mehmet,” kimimize göre “Ahmed, Mehmed”. Bir kısmımız “defterle kalem,” bir kısmımız “defter ile kalem” diye yazmıyor mu? Kimimiz “bazen,” kimimiz “bazan” demiyor mu? “Tatlı ise yerim, acı ise yemem” yerine “Tatlıysa yerim, acıysa yemem” şeklinde yazanımız, hem de aynı yazısı içinde iki türlü imlâyaya yer verenimiz yok mu?

Bugünün Arap dünyasında da yüzde yüz bir imlâ birliğinden söz etmek mümkün müdür? Zira sürekli bir değişimin ve gelişimin söz konusu olduğu yerde bu gelişim ve değişimleri kabullenenlerin ve kabullenmeyenlerin bulunması tabiidir. Yakın zamana kadar meselâ الرحمن kelimesini besmele'de geçtiği gibi elif'siz yazan Arap müellifleri içinde son

<sup>67</sup> Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 258.

<sup>68</sup> Dâni, *el-Mukni'*, s. 42.

<sup>69</sup> Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 85; Dâni, *el-Mukni'*, s. 76. Hz. Osman'ın mushaflarında hareke, nokta vb. işaretler bulunmadığı gibi hemzelere de (◌) yer verilmemiştir.

<sup>70</sup> Dâni, *a.e.*, s. 68-77.

zamanlarda aynı kelimeyi الرحمان şeklinde elif'le yazmaya başlayanlar var. مائة kelimesini asırlardır elif'le yazdıkları halde son yıllarda elif'siz yazılmış مائة'lerle karşılaşıyoruz.

Bu tür örnekler günümüzde de yaşanıp dururken ümmî bir toplum içinde, aynı çevreye henüz girmiş ve de gelişmemiş bir yazıyı kullanan sahâbîlerin yazdıklarında -lafza uygunlukları ve onu ifade etmeleri açısından Hz. Peygamber'in kontrolünden geçmiş de olsa- meselâ كتاب kelimesinin bir yerde elif'le, bir başka yerde elif'siz yazılmış olmasını anlamak zor değildir. Tabîî olan da budur. Tabîî olmayan ise söz konusu mushaflarda bu tür farklılıkların bulunmaması, insan elinden çıkan metinlerde kırâati etkilemeyecek ölçüde dahi bazı kuralsızlık örnekleri ile karşılaşılmasındadır. Kazanlı âlim Şihâbüddin Mercânî'nin (ö. 1889), sahâbîlerden yaklaşık 1250 yıl sonra Resm-i Osmânî'ye uygunluğunu sağlamak üzere yaptığı mushaf hattı tashihi çalışması sonunda yazdığı notta, bu iş için bütün gücüyle gereken titizliği ve dikkati gösterdiğini belirttikten sonra "kul için kaçınılması mümkün olmayan bazı şeylerden hâlî değildir" ifadesini kullanmasının anlamı da budur.<sup>71</sup>

Şayet ilk mushaflardaki imlâ tevkîfî değilse -ki değildir ve tevkîf iddiasında bulunanların sağlam ve geçerli hiçbir delili yoktur- normal olan bu mushaflarda da okumayı etkilemeyen bazı yazım farklılıklarının bulunmasıdır. Kanaatimizce Kur'ân-ı Kerim, bu özelliğiyle de orijinal ve mükemmeldir. Aksi takdirde, akla hitap eden bu ilâhî metnin imlâsı üzerinde akılla çelişen değerlendirmeler yapmak, onun akla verdiği önemi göz ardı etmek anlamına gelecektir.

9. Burada anlaşılması zor olan, Ezher Fetva Heyeti'nin ileri sürdüğü görüştür. Şüphesiz bu zorluk, söz konusu görüşün bir kişiden değil, kurumsal kimliğe ve uluslararası şöhrete sahip bir heyetten çıkmış olmasıyla ilgilidir. Ezher'in Fetva Heyeti adına böyle bir görüş nasıl yazıya dökülmüş ve yayımlanmıştır, bunu anlamak güçtür. Çünkü Heyet, Resm-i Osmânî'ye uymanın lüzumuna dair tercihini ilmî ve tarihî gerçeklerle bağdaşmayan bir gerekçeye dayandırmıştır. Yani, itirazımız yapılan tercihe değil, bu tercihin gerekçesinedir. "Vahiy kâtiplerinin Hz. Peygamber'e gelen vahiyleri yazarken kullandıkları imlâ ile Hz. Osman'ın mushaflarında kullanılan imlâ arasında bir fark yoktu" anlamındaki bu gerekçenin, Arap yazısının menşei ve gelişimi hakkında bu yazımızın başında yaptığımız açıklamalarla aşağıdaki başlık altında vereceğimiz bilgiler ışığında konuyu değerlendirdiğimizde ne kadar isabetsiz olduğu açıkça görülecektir. Çünkü vahiy kâtiplerinin kullandıkları imlâ ile Hz. Ebû Bekir'in Mushafı'nda kullanılan imlâ arasında gelişmişlik açısından farklar bulunduğu gibi,

---

<sup>71</sup> Mercânî, *el-Fevâidü'l-mühimme*, s. 3.

Hız. Ebû Bekir'in Mushafı ile Hız. Osman'ın Mushaflarında kullanılan imlâ (Resm-i Osmânî) arasında da elbette farklılıklar mevcuttu.

#### V. Resm-i Osmânî'nin Tam Olarak Tesbiti Mümkün mü?

Kur'an-ı Kerim'le ilgili hizmet ve faaliyetlerde esas olan onun kolayca herkese ulaştırılması, okunmasına ve anlaşılmasına yardımcı olunmasıdır. Amaç bu olunca mushaf yazımında ve basımında -bizim tercihimiz olmasa da- Arapça metinlerde kullanılmakta olan gelişmiş imlânın kısmen veya aynen kullanılmasında herhangi bir sakınca olmadığını ileri sürmek mümkündür. Böyle bir tercihin, Kur'an'ın korunması ilkesiyle Hız. Osman'ın mushaflardaki imlânın muhafaza edilmesi düşüncesiyle çelişen bir yanın olmadığı da söylenebilir. Zira söz konusu bu ilk mushaflardaki imlâ tam olarak değilse de -onların günümüze ulaşmamış olmasının müslümanlar için çok önemli bir üzüntü kaynağı olması bir yana- imlâlarıyla ilgili genel kurallar ve kural dışı yazımlardan örnekler, bazı âlimlerin naklettikleri rivayetlere dayalı olarak bilinmekte ve bu imlâ korunabildiği kadarıyla korunmuş olmaktadır.

İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*'i, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048-49 [?]) *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*'ı, İbn Muâz el-Cühenî'nin (ö. 442/1050-51 [?]) *Kitâbü'l-Bedî' fî ma'rifeti mâ rusime fî mushafî Osmân*'ı, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*'ı, Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın (ö. 496/1103) *et-Tebyîn li-hicâi't-tenzîl*'i ve *Muhtasaru't-Tebyîn li-hicâi't-tenzîl*'i, İbn Vesîk el-Endelüsî'nin (ö. 654/1256) *el-Câmi' li-mâ yuhtâcü ileyhi min resmi'l-Mushaf*'ı, Ebû Yahyâ Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî'nin (780/1378) *Keşfü'l-esrâr fî resmi mesâhifi'l-emsâr*'ı bu mushaflardaki imlâ özelliklerini bize ulaştıran eserlerden bazılarıdır. Bu konuda özellikle Ebû Amr ed-Dânî'nin ve Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın eserleri önemlidir.

Bugün bu eserlerden yararlanılarak yazılmış olan mushaf nüshalarının milyonlarcası müslümanların elindedir. Ancak Resm-i Osmânî'ye uygun oldukları görüşü ile muhtelif ülkelerde basılmış mushafların imlâlarının ilk mushaflardan herhangi birindeki örneğine bire bir uygun olarak yazıldığını kabul etmek mümkün değildir. En eski matbu mushaf örneklerinden tesbit edebildiğimiz kadarıyla "Meclis-i Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe" tarafından tashih edilerek 1312'de (1894-1895) İstanbul'da Maârif Matbaası'nda ve "Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi" tarafından tashih edilerek 1340'ta (1921-1922) yine



İstanbul'da Hâşim Efendi Matbaası'nda basılıp son yapraklarına eklenen kısa tanıtım yazılarında Resm-i Osmânî'ye uygun oldukları belirtilen mushafları incelememiz mümkündür.<sup>72</sup> Kezâ gerek 1337, 1342, 1354 ve 1357 (1918-1919, 1923-1924, 1935, 1938) yıllarında Mısır'da gerekse hicretin XV. asrının girişi münasebetiyle 1982 yılında Amman'da ve 1405 (1984-1985) yılından itibaren Suudî Arabistan Kralı Fehd b. Abdülaziz'in himmetiyle *Mushafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye* adıyla Medine'de basılıp inceleme fırsatı bulduğumuz mushafların sonlarına eklenmiş hemen birbirinin aynı olan açıklamalar okunduğunda, kullanılan imlânın her bir unsurunun, ilk mushaflardan herhangi birinin imlâsına tamamen uygun olduğunu söylemenin mümkün olmadığı, başka bir ifade ile ilk mushaflara tam olarak uygunlukları konusunda bazı belirsizliklerin ve ihtilafı unsurların bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ bunlardan ilk defa 1337'de basılıp *et-Tenzîlü'r-Rabbânî bi'r-resmî'l-Osmânî* (bk. bibl.)<sup>73</sup> adıyla 1357'de (1938) baskısı tekrarlanan mushafın sonuna eklenmiş tanıtım yazısında şöyle denilmektedir:

“Bu Mushaf'ın imlâsı, resm-i mushaf âlimlerinin Hz. Osman'ın Basra, Kûfe, Şam ve Mekke'ye gönderdiği mushaflarla Medineliler için tahsis ettiği ve ayrıca kendisi için ayırdığı Mushaf'tan yaptıkları rivayetlerden ve sözü edilen bu mushaflardan istinsah edilmiş diğer nüshalardan yaptıkları nakillerden alınmıştır. Ancak bu mushaflar arasında farklılık gösteren az sayıdaki örneklerde daha çok kullanılan yazım tercih edilmiş; bu yapılırken Mushaf'ın imlâsının, kırâati göz önünde bulundurulmuş kırâat imamının okuyuşuna uygunluğu dikkate alınmış, ayrıca ihtilafı yerlerde resm-i hat âlimlerinin ortaya koyduğu kaideler de nazarda tutulmuştur ki, bu konuda Ebû Amr ed-Dânî ile Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın rivayetlerine dayanılmıştır.<sup>74</sup> Bu iki imamın rivayeti arasında ihtilaf bulunduğu ikincisinin rivayeti tercih edilmiştir. Özetle belirtmek gerekirse, bu Mushaf'taki her bir harf (imlâ), yukarıda zikredilen altı mushaftan birindeki nazîrine (benzerine) uygundur”.

Dânî ile Ebû Dâvûd'un ihtilaf ettikleri yerlerde hem Kahire'de ve hem Amman, Medine ve Kuveyt'te basılan mushafların tanıtım yazılarında Ebû Dâvûd'un rivayetlerinin tercih edildiği belirtilmiş, ancak Ebû Amr'ın talebesi olan Ebû Dâvûd'un rivayetlerinin, hocasının rivayetlerine niçin tercih edildiği açıklanmamıştır. Herhalde bu tercihin sebebi,

<sup>72</sup> Kitapçılarda mevcudu bulunmayan bu mushafların nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp. (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4; Düğümlü Baba, nr. 1/m. 6).

<sup>73</sup> Piyasada bulunabileceğini tahmin etmediğimiz bu Mushaf'ın bir nüshası için bk. Bekir Topaloğlu Ktp., nr. 1541.

<sup>74</sup> Ebû Amr ed-Dânî'nin biyografisi için bk. Abdurrahman Çetin, “Dânî,” *DİA*, VIII, 459-460; Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın biyografisi için bk. a.mlf., “Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh,” *DİA*, X, 119.

Ebû Dâvûd'un eserinin, hocasının çalışmasına göre daha metodik ve kapsamlı olması, ayrıca bu eserinde Dâni'nin tesbitlerini de değerlendirmiş bulunmasıdır. Her iki eseri başından sonuna kadar incelemiş olarak belirtmeliyiz ki, bu tercih doğru bir tercih olmuştur.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus da, Resm-i Osmâni'yi belirlerken bu iki zâtın imlânın her bir unsuru için sadece Hz. Osman'ın mushaflarının imlâsı ile ilgili rivayetlere değil, onların dışındaki mushaflara ve bu mushaflar arasında gördükleri farklı yazımlarda ise yaptıkları tercihlere dayanmış olmalarıdır. Evet, bu müelliflerin Resm-i Osmâni'nin tesbitine medâr olacak rivayetlere eserlerinde yer verdikleri ve pek çok kelimenin Hz. Osman'ın mushaflarında nasıl yazıldığını öğrenmemize yardımcı oldukları doğrudur. Ancak bunu Kur'ân-ı Kerim'in bütün kelimeleri için söylemek mümkün değildir. Zira onlar bir taraftan mushaflar arasındaki imlâ farklılıklarından söz ederken ve orijinaline en uygun olanı belirlemeye çalışırken bazı kelimelerin imlâsında Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâ ile ilgili rivayetleri değil, muhtemelen Hz. Osman'ın mushaflarından istinsah edilmiş mushaflardaki örnekleri ve bu örnekler arasında farklılıkların bulunduğu durumlarda kendi tercihlerini ortaya koymuşlardır. Çünkü Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâ ile ilgili rivayetler, Resm-i Osmâni'nin tam olarak tesbiti için yeterli olmamış, bu sebeple başka kadim mushaflardan yararlanma cihetine gidilmiş, farklı yazımların görüldüğü bazı örneklerde tercihler yapılmıştır. Gerek Dâni'nin, gerekse Ebû Dâvûd'un eserlerinde bunun örneklerine sık sık rastlamak mümkündür.<sup>75</sup>

O halde mushafların imlâsında kaynak olarak istifade edilen Ebû Amr ed-Dâni ve Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın rivayetleriyle Resm-i Osmâni'yi büyük ölçüde ortaya koymak mümkün olmuşsa da bazı belirsizliklerin bulunduğu kesindir. Kur'an lafızlarının telaffuzunda ve bütün farklılıklarıyla kırâatinde söz konusu olan netliğe karşılık, bu lafızların en azından bir kısmının imlâsında belirsizlik vardır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bu mushafların hiçbiri bugün elimizde yoktur. Durum bu olunca, işin esası sayılmayan imlâ konusunu, "gelişen yazı ile mushaf yazmak ve basmak caizdir veya caiz değildir" gibi bir yaklaşımla ele almak yerine uluslararası ölçekte birliği sağlayacak uygulamayı tartışıp bulma amacıyla ele almakta fayda vardır.

Sonuç olarak burada yapılması gereken öneri kanaatimizce özetle şudur: Mushaflarda imlâ meselesi, İslâm ülkelerinin yetkili makamları tarafından yeniden ele alınmalı, uluslararası ilmî bir çalıştayda konunun tartışılması sağlanmalıdır. Bunu teminen Türkiye,

<sup>75</sup> Örnekler için bk. Dâni, *el-Mukni'*, s. 14, 23, 92-99; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, I, 285-292, 301-304; II, 55-56, 114-115, 124, 188, 234-237; III, 506, 781-782; IV, 853, 1059.

Suudî Arabistan ve Mısır gibi birkaç ülkenin bu konuda işbirliği yapmaları ve İslâm dünyasına öncülük etmeleri mümkündür.

## Bibliyografya

- Abdülbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1982.
- Abdüsselâm, Muhammed Âdil, *Kitâb fi'l-fark beyne resmi'l-Mushafi's-Şerîf ve beyne resmi'l-kavâidi'l-implâiyye*, Ammân 1406 / 1986.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *el-Müsned*, Beyrut 1389 / 1969.
- Altıkulaç, Tayyar, "Ebû Amr b. Alâ", *DİA*, İstanbul 1994, X, 94-96.  
....., *Hiz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf (San'â Nüshası)*, İstanbul 1432 / 2011.
- Altundağ, Mustafa, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özellikleri*, Bakı 2004.  
..... "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı aittir?", *Marife*, yıl:2, sy. 1, Konya 2002.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *Küttübü'n-Nebî*, Riyad 1401 / 1981.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407 / 1986 (Beyazıt Devlet Kütüphanesi [Kara Mustafa Paşa], nr. 6'da kayıtlı yazma nüshadan tıpkı basım).
- Belâzürî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahya, *Fütühü'l-büldân* (nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân), Beyrut 1398 / 1978.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-îmân* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410 / 1990.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, İstanbul 1315.
- Çetin, Nihad M., "Arap (Yazı)", *DİA*, İstanbul 1991, III, 276-282.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Muhkem fi'naki'l-mesâhif* (nşr. İzzetHasan), Dımaşk 1379 / 1960.  
....., *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dımaşk 1359 / 1940.
- Derman, Uğur, "Hâfiz Osman", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 98-99.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîreveyh (Şîrûye) b. Şhredâr, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, Beyrut 1406 / 1986.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), y.y. ts. (Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Necâh, *Muhtasaru't-Tebyîn li hicâi't-tenzîl* (nşr. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şirşâl), Medine 1423 / 2002.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Halîl Herrâs), Kahire 1401 / 1981.
- ....., *Fedâilü'l-Kur'ân* (nşr. Vehbi Süleyman Gaveci), Beyrut 1411 / 1991.
- Ebü'l-Fütûh, Muhammed Hüseyin, *İbnü Haldûn ve resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, Beyrut 1992.
- Ebü't-Tayyib, Abdülvâhid b. Ali el-Lügavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1375 / 1955.
- Hamed, Gânim Kaddûrî, *Resmü'l-Mushaf*, Beyrut 1402 / 1982.
- Honigmann, E. "Nabatîler", *İA*, İstanbul 1964, IX, 1.
- İbn Abdülber, Ömer b. Yüsûf en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (İbn Hacer'in *el-İsâbe*'si içinde), Kahire 1328.
- İbn Ebû Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif* (nşr. Arthur Jeffery), Kahire 1355 / 1936.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvînî, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lüğa ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ* (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382 / 1963.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbni Haldûn* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416 / 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1385 / 1966.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Edebü'l-kâtib* (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1408 / 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), Kahire 1372 / 1952.
- İbn Muâz Muhammed b. Yusûf el-Cühenî, *Kitâbü'l-Bedî' fî ma'rifeti mâ rusime fî mushafi Osmân* (nşr. Gânim Kaddûrî Hamed), Amman 1421 / 2000.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Medine 1421 / 2001.

- İbn Vesîk, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Endelüsî, *el-Câmi' li-mâ yuhtâcü ileyhi min resmi'l-Mushaf* (nşr. Gânim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1408 / 1988.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Kahire ts. (Matbaatü Mustafa Muhammed).
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezîrî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire 1393 / 1973.
- İbnü'l-Mübârek, Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidî Abdilazîz*, yy. ts. (el-Mektebetü'ş-Şa'biyye).
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire ts. (Matbaatü'l-İstikâme).
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'an*, İstanbul 1956.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kirâât* (nşr. Âmir Seyyid Osman-Abdüssabûr Şâhîn), Kahire 1972.
- Kettânî, Abdülhay, *et-Terâfîbü'l-idâriyye*, Beyrut ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî).
- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1405 / 1985.
- Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdülkâdir, *Târîhü'l-Kur'an ve garâibü resmihî ve hükmühû*, Kahire 1372 / 1953.
- Mecelletü'l-Ezher*, VII / 1, Kahire 1355 / 1936.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), *Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye* içinde, Rebûlâhir 1393 / Mayıs 1973, XIX / 1, s. 54-141.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an maâni'l-kirâât* (nşr. Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire 1379 / 1960.
- Mercânî, Şihâbüddin, *el-Fevâidü'l-mühimme*, Kazan 1297.
- Merrâküşî, Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Bennâ Ahmed b. Muhammed b. Osman, *Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzîl* (nşr. Hind Şelebî), Beyrut 1990.
- Müneccid, Salâhuddin, *Dirâsât fi târîhi'l-hattî'l-Arabî*, Beyrut 1972.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahîh (Sahîhu Müslim)* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki) Kahire 1374 / 1955.

- Okiç, M. Tayyib, “Hazreti Peygamber Devrinde Kur’an-ı Kerîm Öğretimi”, *Hakses*, Ankara 1967, sy. 30, s. 8-9.
- Özaydın, Abdülkerim, “İbn Mukle”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 211-212.
- Serin, Muhittin, “İbnü’l-Bevvâb”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 534-535.
- Subhi Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1968.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahya, *Edebü’l-küttâb* (nşr. Muhammed Behce el-Eserî), Kahire 1341.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Kemâl, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim), Kahire 1387 / 1967.
- ....., *ed-Dürrü’l-mensûr fî t-tefsîri bi’l-me’sûr*, Beyrut 1403 / 1983.
- et-Tenzîlü’r-Rabbânî bi’r-resmi’l-Osmânî* (Mushaf, nşr. Abdurrahman Muhammed), Kahire 1357 (1337 baskısının tıpkı basımı), Bekir Topaloğlu Ktp., nr. 1541.
- Uğur, Mücteba, “Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 266.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’* (nşr. Şuayb el-Arneût v.dğr.), Beyrut 1405 / 1985.
- Zemaşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, Beyrut 1366 / 1947.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân* (nşr. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim), Kahire 1376 / 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, Kahire 1372.