



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2024) Sayı 8 | e-ISSN: 2980-2407

Müslümanların Kur'ân'a Ta'zimi ve Mushaf Üzerinden Tezâhürü

Muslims' Respect for the Quran and Its Appearing through the Mushaf

Saliha TÜRCAN

<https://orcid.org/0000-0001-5339-2560>

s.turcan@hotmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir, Burdur, Türkiye

Asst. Prof. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Türcan, Saliha. "Müslümanların Kur'ân'a Ta'zimi ve Mushaf Üzerinden Tezâhürü". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 1-19.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1370046>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 02 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 22 Ekim/October 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Saliha TÜRCAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Muslims' Respect for the Quran and Its Appearing through the Mushaf

Abstract

In the study, examples of ta'zim (respect) for the Quran during the revelation and compilation processes are discussed. In this context, the relationship of ta'zim practices in the mentioned processes and the resulting change are examined. The Quran has a fundamental position for Muslims as it is a revelation from God. The belief that it is revelation necessitates it to be the fundamental source of creed (itiqad) and practice (amal) and has also produced a broader understanding of ta'zim. This understanding of ta'zim has built a Quran-centered culture throughout history since the first day the Quran was revealed. This culture of ta'zim has also undergone some differentiations during the revelation of the Quran and its transformation into a Mushaf. These differentiations did not occur in the essence of ta'zim. Differentiation emerged as some practices became formalized and new ones were added. The mentioned change is in line with the nature of the development in which the Quran, which was read, listened to and written in pieces on pages during the revelation period, became a book collected between two covers. In fact, this change is a necessary consequence of this development. Muslims continued their approaches to the Quran in the form of listening, reading, learning and teaching, writing on the sahfahs and protecting the sahfahs, which they put forward during the period of revelation, in a similar way through the Mushaf after it became a Mushaf. Because, in addition to the judgments it contains, the Quran has become a concrete presence in the lives of the individual and the society with its existence in the form of a Mushaf, and with its central position, it has become a consciousness-forming and life-shaping entity. In this context, the understanding that veneration (ta'zim) of sahfahs of the Qur'an in the period of revelation is veneration of the Qur'an/revelation itself has been attributed to the Mushaf. The discussions on the Qur'an, which develop around the explanations regarding the identity of the Qur'an, also show that Mushaf ta'zim is nourished by a theological basis. Warnings against turning the Quran into a source of income have been made since the period of revelation, on the basis of veneration for the Quran. In this period, the companions did not approve of charging fees for teaching the Quran, which was in line with the general meaning of the warnings about charging fees for reading and teaching the Quran. This sensitivity was also displayed regarding matters that could mean using the Quran for worldly interests, such as buying and selling the Mushaf, bartering it, and leaving it as an inheritance, after it became a Mushaf. Practices such as kissing the Mushaf, hanging it on the wall, placing it in a high place, and adorning it with gold and silver were evaluated as examples of veneration of the Quran. Although there are examples of reverence for the Mushaf that can be described as "formal" religiosity, it is not appropriate to consider the majority of them as essentially formal religiosity. Because after the Quran became a Mushaf, a new concept of the Quran was formed. and an understanding of ta'zim, required/shaped by the essence/form of the Mushaf, has developed. Although it may seem like a dramatic change from the outside, the examples of ta'zim that emerged after the Mushaf are largely based on the orders, prohibitions, incentives and practices of the Prophet during the period of revelation.

Keywords: Ta'zim (Respect), Quran, Mushaf, Wahy (Revelation), Nuzul (Descent).

Müslümanların Kur'ân'a Ta'zimi ve Mushaf Üzerinden Tezâhürü

Öz

Çalışmada nüzül ve mushaflaşma süreçlerinde Kur'ân etrafında oluşan ta'zim örnekleri konu edilmektedir. Bu çerçevede sözü edilen süreçlerdeki ta'zim uygulamalarının ilişkisi ve ortaya çıkan değişim irdelenmektedir. Kur'ân Müslümanlar için Allah'tan gelen bir vahiy olması bakımından temel bir konuma sahiptir. Onun vahiy olduğu inancı itikadî ve amelî konuların temel kaynağı olmasını gerekli kılmakla birlikte daha geniş çerçevede bir ta'zim anlayışını da üretmiştir. Bu ta'zim anlayışını Kur'ân'ın nazil olduğu ilk günden itibaren tarih boyunca Kur'ân merkezli bir kültür inşa etmiştir. Söz konusu ta'zim kültürü, Kur'ân'ın nüzülü ve Mushaf haline gelme süreçlerinde birtakım farklılaşmalara da uğramıştır. Bu farklılaşmalar ta'zimin özüne ilişkin olmayıp kısmen şekilsel örneklerle evrilmiş kısmen de yeni ta'zim örneklerinin ilavesiyle kendini göstermiştir. Bahsedilen değişim, nüzül döneminde okunan dinlenen ve parça parça sahfelere yazılan Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanmış bir kitap halini alması şeklindeki gelişmenin doğasına da uygun hatta bunun zorunlu bir sonucudur. Müslümanlar nüzül döneminde dinleme, okuma, öğrenme ve öğretme, sahfelere yazma ve sahfeleri koruma şeklinde Kur'ân'la kurdukları ilişkiyi Mushaflaşmayla birlikte Mushaf üzerinden sürdürmüşlerdir. Zira artık Kur'ân içerdiği hükümlerin yanı sıra Mushaf şeklindeki varlığıyla bireyin ve toplumun hayatında somut bir şekilde bulunan ve merkezî konumuyla bilinç oluşturan ve hayatı şekillendiren bir hale gelmişti. Bu çerçevede nüzül dönemindeki Kur'ân sahfelerine ta'zimin bizzat Kur'ân'ın/vahyin kendisine ta'zim olduğu yönündeki anlayış Mushaf'a atfedilmiştir. Kur'ân'ın neliğine ilişkin açıklamalar etrafında gelişen halku'l-Kur'ân tartışmaları Mushafa ta'zimin itikadî/kelâmî bir zeminden beslendiğini de göstermektedir. Kur'ân'ı kazanç kapısı haline getirmeye yönelik uyarılar Kur'ân'a ta'zim temelinde nüzül döneminden itibaren yapılmıştır. Bu dönemde Kur'ân okuma ve öğretme karşılığında ücret alınmasına yönelik uyarıların genel anlamına uygun düşecek şekilde sahibiler Kur'ân taliminden ücret alınmasına sıcak bakmamışlardır. Bu hassasiyet mushaflaşma sonrası, Mushaf'ın alım-satımı, takası, miras bırakılması gibi dünyevî menfaatlere Kur'ân'ı alet etmek anlamına gelebilecek hususlarla ilgili de gösterilmiştir. Mushaf'ın öpülmesi, duvara asılması, yüksek yere konulması, altın ve gümüşle süslenmesi gibi uygulamalar ise Kur'ân'a ta'zim örnekleri olarak değerlendirilmiştir. Dışardan bakıldığında bir kırılma gibi görünse de esasen Mushaf sonrası ortaya çıkan ve şekli görünen ta'zim örnekleri kaynağını büyük ölçüde Hz. Peygamber'in nüzül dönemindeki emir, yasak, teşvik ve uygulamalarından almıştır. Mushaf'a olan ta'zimin "şekilsel" dindarlık olarak nitelendirilebilecek örnekleri olsa da genelinin özü itibarıyla şekilsel bir dindarlık olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Zira mushaflaşmayla birlikte Mushaf üzerinden gelişen yeni bir Kur'ân tasavvuru oluşmuş ve Mushaf'ın zatının/formunun gerektirdiği/şekillendirdiği bir ta'zim anlayışı gelişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ta'zim, Kur'ân, Mushaf, Nüzül, Vahiy.

Giriş

Kur'ân, ilk muhatapları olan sahabeden itibaren nesiller boyunca Müslümanlar için itikad ve amelin temel kaynağı olmasının yanı sıra kimlik ve kültür inşa edici bir konumda olmuştur. Kur'ân'a yaklaşım biçimlerinin zenginliği sayesinde o, İslâm düşünce tarihinin her döneminde entelektüel çabaların merkezinde olduğu gibi geniş halk kitlelerinin dini anlama ve yaşama biçimlerine de doğrudan etki etmiştir.

Kur'ân ile Müslümanlar arasındaki bu varoluşsal ilişkinin muhtelif tezahürlerinin başlıcası Kur'ân'ın muhafazası kaygısıdır. Hz. Peygamber'in vahiy aldığı esnada âyetleri hıfzete çabasına girişmesi ile başlayan bu süreç daha sonra okuduğu âyetlerin ezberlenmesine sahabeyi teşvik ve âyetleri vahiy katiplerine bizzat yazdırması şeklinde devam etmiştir. Sürecin ilk bölümü yani Hz. Peygamber'in vahiy alma esnasındaki kaygısı bizzat Allah tarafından giderilmiş ve vahyin muhafazasının garanti altına alındığı bildirilmiştir.¹ Hz. Peygamber'in ve Müslümanların Kur'ân ile ilgili hassasiyetlerinin temelinde Kur'ân'ın muhafazası bulunmaktadır. Kuşkusuz bu çabanın gerisindeki saik, Müslümanların Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna ilişkin inançları ve bu inancın doğal olarak ürettiği ta'zimleridir. Kur'ân'a ta'zim itikad ve amelden tamamen bağımsız olmamakla birlikte kavramsal çerçevesine uygun olarak Kur'ân merkezli dinî bir kültür üretmiştir. Şu var ki tarihsel süreç içerisinde ta'zimin ifade biçimlerinde değişimler de olmuştur. Bu çerçevede çalışmamız, Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesinin bu değişimlerin temel zeminini oluşturduğu tezine dayanmaktadır. Mushaflaşma sürecinde Kur'ân'ın tasavvur bakımından bir bütün halinde Mushaf'la aynileştirilmesi söz konusu olmuştur. Nüzül sürecindeki ta'zim anlayışı Mushaf'ın Kur'ân'la birebir eşitlenmesi ekseninde intikal ettirilmiştir. Mesela Halku'l Kur'ân tartışmalarında bu tasavvurun etkileri gözlemlenebilir. Bu bakımdan çalışma, Kur'ân'ı ta'zim kültürünü nüzül dönemi ve sonrası yani mushaflaşma dönemi olarak takip etmektedir. Makalede nüzül sürecinde sadece dinlenmesi ve ezberlenmesi bağlamında ya da parça parça Kur'ân âyetlerinin yazılı olduğu birtakım nesnelere (sahifeler)² üzerinden kendini gösteren ta'zim şekillerine Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesiyle birlikte yeni biçimlerin eklendiği, bir bütün olarak Mushaf'ı esas alan birtakım anlayış ve âdetlerin geliştiği iddia edilmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın küçük şeylere yazılmasının hoş karşılanmaması, Mushaf'ın imlasının (resmu'l-Mushaf) korunması gerektiğine ilişkin yaklaşımlar, Mushaf'ın öpülmesi, duvara asılması, yüksek yere konulması, altın ve gümüşle süslenmesi, gibi uygulamalar zikredilebilir. Bunlara ilave olarak fikhî boyutu da olan abdestsiz, hayızlı ve cünüp olanın Mushaf'a dokunmasının hükmü, Mushaf'ın alım-satımı, rehin olarak verilmesi ve miras bırakılması gibi meseleler ise Mushaf'a ta'zimle ilişkili tezahür eden tartışmalardır. Bu uygulama ve tartışmalardan Kur'ân'a ta'zimin Mushaf üzerinden bir evrilme yaşadığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın nüzül sürecinde ve Mushaf haline geldikten sonraki süreçte ta'zim anlayışının tespiti büyük ölçüde temel hadis kaynaklarında yer alan haberlere dayandırılmıştır. Özellikle Kütüb-i Sitte ile Kütüb-i Sitte'nin kaynaklarını teşkil eden musannefler müracaat kaynağı olarak kullanılmıştır. Ayrıca tefsir literatürüne ve ele aldığımız konuya ilişkin özel bir çalışma sayılabilecek İbn Ebî Dâvud'un *Kitabu'l-Mesahif*'ine de müracaat edilmiştir. Şu var ki tefsir eserlerinde ve İbn Ebî Dâvud'un eserinde yer alan rivayetlerin bir kısmının temel hadis eserlerinde yer almamış olması bahsedilen kaynaklardaki rivayetlere ilişkin hadisçilerin olumsuz bir bakış açısına sahip olduklarının bir işaretidir. Bu nedenle çalışmanın ağırlıklı olarak temel hadis kaynaklarına dayandırılması daha uygun görülmüştür. Merfû'

¹ el-Kıyâmet 75/16-19.

² Kur'ân âyetlerinin yazıldığı kâğıt, deri, kemik, ağaç, yaprak vs. her türlü nesneye sahife denmiştir. Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sâdık el-Ubeydî, (Beyrut-Lübnan: 1996) 5/291.

hadisler yani Hz. Peygamber'e nispet edilen haberler nüzül sürecindeki ta'zim anlayışının tespitinde kaynak olarak değerlendirilirken, mevkûf ve maktu' haberlere muhtevasına göre hem nüzül sürecindeki hem de Mushaf üzerinden gelişen ta'zim anlayışının ortaya konmasında müracaat edilmiştir.

Makalede Kur'ân'ın Mushaf haline geldikten sonraki dönemde ortaya konan ta'zim anlayışının, nüzül sürecinde Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyelerinin genel anlamına uygun olarak üretildiği iddia edilmektedir. Mushaf'a olan ta'zimin özü itibarıyla şekilsel bir dindarlıkla nitelendirilmesinin³ isabetli olmayacağı, Mushaf üzerinden yeni bir Kur'ân tasavvurunun oluştuğu ve Mushaf'ın zatının ve formunun gerektirdiği/şekillendirdiği bir ta'zim anlayışının geliştiği vurgulanmıştır. Esasen Mushaf'a ta'zimin temelinde *kitâb* kavramının bulunduğu görülmektedir. Hicaz bölgesinde kimliklerin tanımında *kitâb* temel bir ölçüyüdü. Bir kitap geleneğine sahip olanlar *kitâbî*, bu geleneğe sahip olmayanlar ümmî olarak nitelendirilmekteydi. *Kitâb* somut varlığıyla bir kimlik inşa eden sembolik bir güce sahipti. Cahiliye döneminde *kitâb*dan yoksun Araplar için Kâbe, ortak kimliği inşa eden ve kimliğin devamını sağlayan bir sembol iken, İslâm'dan sonra Kâbe'nin sembolize ettiği manevî güç onunla birlikte *Kitâb* ve peygamberlik tarafından temsil edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mushaf Müslümanların ortak kimliğini inşa eden, ihtilafları ortadan kaldıran ve kimliğin devamını sağlayan manevî gücün temel temsilcisi olmuştur.⁴ Bu bakımdan Mushaf etrafında gelişen ta'zim uygulamalarını “şekilsel” bir ritüel mesabesinde algılamak Mushaf kavramının derinliğini ihmal etmek anlamına gelebilir.

1. Nüzül Sürecinde Kur'ân'a Ta'zim

Kur'ân, ilhama yabancı olmayan, şairlerin, kahinlerin sözlerine itibar edilen bir toplumda nazil olmuştur. Müşrikler ilk bakışta Kur'ân vahyini kültürel olarak aşına oldukları olgulara benzeterek reddetmeye kalksalar da ileri gelenlerinden pek çok kimse onun daha önce dinlediklerinden farklı ve etkili bir kelim olduğunu fark ettiler.⁵ Bir yandan onu dinlemekten kendilerini alıkoyamazken⁶ diğer yandan insanların etkilenip de eski inançlarını terk etmelerine sebep olmaması için onun dinlenmesine mâni olmaya çalıştılar.⁷ Esasen nüzül sürecinde vahiyle ilgili olarak odağında “dinleme”nin olduğu bir

³ İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* ini esas alan bir çalışmada eserdeki rivayetler merkeze alınmak suretiyle tarihi süreçte Mushaf'ın kronolojik olarak teşekkül ve gelişim aşamaları resmedilmiştir. Yazar kendisinin de ifade ettiği üzere yeri geldikçe Mushaf'la ilgili tarihi malumatlardan hareketle Müslümanların Kur'ân algısı ile ilişki kurmuştur. Bu bağlamda Müslümanların Hz. Peygamber ve sahabe döneminde Kur'ân'la kurdukları ilişkinin Kur'ân'ın muhtevasına yönelik iken, sonraki dönemlerde Mushaf'la ilgili gündeme gelen meselelerden hareketle şekilsel bir dindarlık anlayışı geliştirdikleri tespitinde bulunmuştur. Bk. Bayram Kanarya, “İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması”, *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 29-50. Bizim çalışmamızda ise Hz. Peygamber döneminde tek tek Kur'ân nüshalarına ta'zime ilişkin uygulamaların sahabe döneminden itibaren Mushaf'ın bütününe teşmil edildiği öngörülerek nüzül sürecindeki Kur'ân'a ta'zim uygulamalarında mushaflaşmayla birlikte nasıl bir dönüşüm gerçekleştiği tasvir edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız sonradan şekilsel olarak görünen ta'zim biçimlerinin aslında nüzül döneminde Hz. Peygamber'in emir, tavsiye ve uygulamalarının genel mefhumundan üretildiğini ortaya koymaktadır.

⁴ Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 21-25.

⁵ Mesela sihirbazlık, kâhinlik ve şiir konusunda bilgi sahibi olduğunu ifade eden (Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli sâhibi'i-şerî'a*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 2/203.) Utbe b. Rabî'a'nın itirafı dikkat çekicidir. O, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek için onunla konuşmaya gitmiş ve Hz. Peygamber konuşmanın sonunda ona Fussilet suresinin ilk âyetlerini okumuştur. Okunan âyetlerden etkilenen Utbe ne tür bilgilerle geldiğini soran diğer müşriklere “Kesinlikle onun bir benzerini daha önce duymuş değilim, o ne şiir ne sihir ne de kehanettir.” demiştir. Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Mustafa el-Sakâ ve İbrâhîm el-Ebyârî ve Abdülhafız eş-Şelebî, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1375/1955), 1/293-294.

⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/315.

⁷ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991), 2/323; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır (B.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Kefâlet”, 3.

tavır geliştirmiştir. Vahyi dinlemek ya da onu dinlememek hem iman ve inkara sevk eden hem de iman ve inkarın intaç ettiği bir tavır olarak görünmektedir. Müşriklerin Kur'ân'a ilgi ve merakları onun mu'ciz üslub ve muhtevasından kaynaklanırken Mü'minlerin Kur'ân'ı dinleme arzuları tamamen onun Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna dair inançlarından ileri geliyordu. Zaten vahyin nazil olduğunu anladıklarında başlarında kuş varmışçasına⁸ sessiz sakin ve saygılı bir şekilde beklemelerinden sahabenin ta'ziminin henüz vahyi kulaklarıyla işitmedikleri bir anda başladığını göstermektedir. Düşünce dünyalarına ve hayatlarının hemen hemen her anına etki edecek muhtevalara sahip âyetlere kulak vermeleri aslında onlar için varoluşsal bir eylemdi. Üstelik Mü'minler Kur'ân'ı dinlemekle emrolunmuşlardı. “*Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin*”⁹ mealindeki bu âyet, müşrik ele başlarının Kur'ân'dan etkilenmemek için birbirlerini gürültü çıkarmaya teşvik etmeleri ve Kur'ân'ı bastırmaya yönelik çağrılarını üzerine inmiştir.¹⁰ Nitekim “*Bu Kur'ân'a kulak vermeyin, okunurken gürültü çıkarın, belki bastırırsınız.*”¹¹ mealindeki âyet de müşriklerin söz konusu rivayette geçen saygısızlıklarına işaret eder. Bu saygısız ve inatçı tavırlarından dolayı onları “Allah düşmanları” olarak niteleyen ve en ağır cezaya çarptırılacaklarını¹² belirten Kur'ân, onların gürültü yapmak suretiyle saygısızlıklarını dışa vurmalarına karşılık; “*Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin*”¹³ âyetiyle Müslümanlara tam tersini emrederek Kur'ân'a ta'zimde bulunmalarını istemektedir.¹⁴ Hatta Kur'ân'a ta'zimde bulunurken onun vakarını korumak adına tedbirli olmaları da Mü'minlere bir sorumluluk olarak yüklenmiştir. Mesela Hz. Peygamber Mekke günlerinde ashabına namaz kıldırıldığında onun Kur'ân okuyuşunu duyan ve Kur'ân'a, onu indirene ve getirene hakaret eden müşriklerin bu saygısızlıklarına sebebiyet vermemek adına “*Namazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut.*”¹⁵ âyeti nazil olmuştur.¹⁶ Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın yazılı sahifelerinin sefere götürülmemesine ilişkin yasağında¹⁷ da benzer bir tedbirin olduğu anlaşılmaktadır.

Nüzül sürecinde Hz. Peygamber'in temel tavrı Kur'ân'ı muhafaza etmek olmuştur. Kur'ân'ı muhafaza faaliyetinin bizzat onun uhdesinde olması sahabeyi böyle bir kaygıdan büyük ölçüde

⁸ Buhârî, “Cihâd”, 37 (No. 2842).

⁹ el-A'râf 7/204.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûni ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 7/353. Bu âyet, farz namazlarda imamın açıktan okuduğu Kur'ân'ı dinlemeyle de ilişkilendirilmiştir. Mesela bkz. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim musneden an Rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 5/1645-1647.

¹¹ Fussilet 41/26.

¹² Fussilet 41/27-28.

¹³ el-A'râf 7/204.

¹⁴ İbn Kesir, bu âyetin tefsirinde diğer müfessirler gibi âyeti namazda okunan Kur'ân'ı dinleme ile izah etmekle birlikte, âyetin tefsirine başlarken müşriklerin Kur'ân'ı dinlemeyerek bastırmaya yönelik saygısız tavırlarına işaret eden âyet ile bu âyet arasında ilişki kurarak Allah'ın müşriklerin tavrının aksine Kur'ân'a ta'zim, saygı ve hürmeti emrettiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Müşriklerin saygısızlığını anlatan Fussilet sûresi 26. âyetin tefsirinde de “Bu, cahil kafirlerin ve onlara uyanların halidir. Allah mü'min kullarına ‘*Kur'ân okunduğunda susun ve onu dinleyin ki size merhamet edilsin*’ âyetiyle bunun aksini emretmektedir” diyerek iki âyet arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. (Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir el-Kureşî ed-Dimaşkı, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 3/484-485, 7/159.

¹⁵ el-İsrâ, 17/110.

¹⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 52 (No.7547); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/583; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Aşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 6/141. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Dr. Faruk Hammâde, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1413/1992), 116.

¹⁷ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.), “İmâre”, 24 (1869).

kurtarmıştır. Sahabede Kur'an'ı ezberleme veya yazma şeklindeki muhafazanın çerçevesi kişisel dindarlıkla yani Kur'an kıraati ve namazdaki kıraat ile ilgilidir. Bununla birlikte çok az sayıdaki sahabî inen bütün âyetleri kendileri için cemetmiştir.¹⁸ Hz. Peygamber'in ashabını vahyin ezberlenmesine ilişkin yönlendirmesi sadece teşvikten ibaret olmamıştır. Kendisine gelen vahiyleri ashabına okumak suretiyle tebliğ etmiş, ezberlemeleri için yavaş yavaş okumuş¹⁹ hatta semâ ve arz yoluna dayanan bir talimle hem onlara okuyarak hem de onların ezberlerini dinleyerek doğru bir şekilde hıfzetalemelerini sağlamıştır.²⁰

Nüzûl sürecinde Kur'an okunduğunda dinlenmesi temel bir ta'zim ifadesi olduğu gibi onun vakarına yaraşır bir vaziyette tilavet edilmesi de ta'zimin bir gereği olarak görülmüştür. Müzzemmil suresinde Hz. Peygamber'e Kur'an'ı tane tane ve hakkını vererek (tertîl) okuması emredilmiştir.²¹ Kur'an'ı okurken onun saygınlığına uygun davranma adına sahabe ve tâbiûn da Kur'an harflerini uygunsuz bir şekilde uzatarak, sesi titreterek, lakayt bir tavırla ve dengesiz bir tarzda okunmasını (tatrîb)²² hoş görmemişlerdir.²³

Hz. Peygamber'den nakledilen "Kur'an'ı sesinizle süsleyin"²⁴ rivayeti de Kur'an tilavetinde onun vakar ve güzelliğine uyumlu davranmaya vurgu yapmaktadır. Şu var ki yine Kur'an'a ta'zim çerçevesinde bazı hadisçiler bu rivayetin "Sesinizi Kur'an'la süsleyin" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüşü savunanlardan Hattâbî (ö. 388/998), pek çok hadis imamının nakledilen rivayeti bahsedilen şekilde tefsir ettiklerini, hatta diğer bazı hadisçilerin de rivayetin maktûb olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Nitekim Hattâbî "Sesinizi Kur'an'la süsleyin" şeklindeki Berâ b. Âzîb'den gelen bir rivayeti kendi senediyle nakletmiştir. Ayrıca Şu'be'nin haberi birinci şekliyle rivayet etmekten Eyyûb es-Sahtiyânî'nin kendilerini men ettiğine dair bir sözünü de eklemiştir. Hattâbî'ye göre kârînin kıraat ettiği şeyin Kur'an'ın hikayesi olmayıp Kur'an'ın kendisi olması gerçeği de sesin Kur'an'la süslenmesi şeklindeki rivayeti teyit etmektedir.²⁵ Rivayetin doğrusunun "Sesinizi Kur'an'la güzelleştirin" şeklinde olduğunu savunanlara göre Kur'an sesle güzelleştirilmeye ihtiyaç duymaktan daha büyük ve yücedir. Herhangi bir şeyin onunla güzelleşmesi daha doğrudur.²⁶ Nitekim Hz. Ömer'den "Sesinizi Kur'an'la güzelleştirin" sözü nakledilmiştir.²⁷ Ancak Tîbî, Dârimî'nin rivayetindeki "... Çünkü güzel ses Kur'an'ın güzelliğini daha da arttırır."²⁸ ifadesinin böyle bir iddiayı geçersiz kıldığını belirtir.

¹⁸ Buhâri, "Fedailü'l-Kur'an", 8 (No.4999, 5000), 25 (5035,5036).

¹⁹ Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*, (b.y: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ty.), 1/29.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*, (Ankara: Fecr Yayınları 2013).

²¹ el-Müzzemmil, 73/4.

²² Tatrîb, bir insanın şevk, sevinç ve arzulu olmaktan kaynaklı hafif davranma halini yani lakayt bir tavır ifade etmektedir. Aynı zamanda lahna sebebiyet verecek şekilde uzatarak okuma ve okurken tıpkı kuşların ötmesi gibi sesi titretilme anlamlarına gelmektedir. Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, Muhammed Avz Mer'ab, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 13/228; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/454.

²³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/119.

²⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1403), 2/484; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/118; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektevetü'l-Asriyye, ty.), "Tefîr'u ebvâbi'l-vitr", 20; Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İftitâh", 83 (No.1015).

²⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattâb el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen şerhu suneni Ebî Dâvud*, (Haleb: el-Matbaatu'l-ilmiyye, 1351/1932) 1/290.

²⁶ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ süneni'n-Nesâî*, (Haleb: Mektebetü'l-matbû'ât el-İslâmiyye, 1406/1986), 1/404.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/118.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), "Fezâilü'l-Kur'an", 34 (No. 3544).

Buhârî de bab başlığında “Kur’ân’ı sesinizle süsleyin” ifadesine yer vererek rivayetin ilk halini doğru bulduğunu açığa vurmuştur. Esasen Buhârî’nin konuyu ele alma şekli ve amacı meselenin Kur’ân’a ta‘zim çerçevesini aştığını ve kelâmî bir boyuta taşındığını da göstermektedir. Buhârî bab başlığı altında Kur’ân tilâvetinde kulun katkısına ve tilâvet ile beşerî durumların ilişkisine işaret eden rivayetler tahrîc etmiştir. Rivayetler, tilâvetin fiillerin nitelendiği şeylerle nitelendiğini, yani zaman ve mekanla ilişkisini ortaya koymaktadır. Buhârî’nin bu tavrının, “kırâat”ın okuyanın fiili olduğunu ispatlama amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.²⁹

Hadis kaynaklarında Kur’ân okumanın ve öğretmenin bir kazanç kapısı haline getirilmemesine yönelik ikazları içeren haberler de yer almaktadır. Hz. Peygamber’e nispet edilen bu rivayetlerin bir kısmı zayıf bir kısmı ise nispeten daha sağlam görülmüştür.³⁰ “Her kim Kur’ân okursa ihtiyacını Allah’tan istesin. İleride öyle insanlar gelecek ki Kur’ân okuyacak ve Kur’ân’ı alet edip insanlardan dılenecekler.”³¹ Temel hadis kitaplarında bulunmayan ancak Beyhakî’nin (ö. 458/1066) *Şu‘abü’l-imân*’ında naklettiği benzer bir rivayete göre “Her kim Kur’ân’ı okur ve onu alet ederek insanlardan kazanç elde etmek isterse kıyamet günü yüzü etten soyulmuş kemikten ibaret bir halde gelir.”³² Kıyamet günü kişinin bu halinin sebebi, en yüce ve en saygın bir şeyi yani Kur’ân’ı, en değersiz elde etmeye araç kılmasıdır.³³ Yine zayıf bulunan bir başka rivayette Übey b. Ka‘b bir adama Kur’ân öğretmiş ve karşılığında bir yay almıştır. Bu durumu Hz. Peygamber’e danışınca o, “Onu alırsan ateşten bir yay almış olursun” buyurmuştur.³⁴ Benzer bir hikâye Ubâde b. Sâmî ile ilgili de nakledilmiştir.³⁵ Kur’ân okumanın yanı sıra -ilgili rivayetler zayıf olmakla birlikte- Kur’ân öğretmenin de ücrete konu edilmesinin nüzûl sürecinde gündeme geldiği ve Hz. Peygamber’in sahabeyi bu şekilde davranmaktan menettiği anlaşılmaktadır. Bu meselenin Kur’ân’ın Mushaf haline geldikten sonraki süreçte çok daha yoğun bir şekilde gündeme alındığı görülmektedir. Zira hadis eserlerinde Kur’ân’ın ücrete konu edilmesi ile ilgili bablar oluşturulmuş,³⁶ fikhî mezhepler arasında da bu, tartışılan meselelerden biri olmuştur.³⁷

²⁹ Ebü’l-Abbâs Nâsiruddîn İbnü’l-Müneyyir, *el-Mütevârî alâ terâcimi ebvâbi’l-Buhârî*, thk. Salahuddîn Makbûl Ahmed, (Kuveyt, Mektebetü’l-mu‘allâ, ty.), 431.

³⁰ İbn Hazm ilgili rivayetlerin pek çoğunu bir arada ele almış ve tenkitler yöneltmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa‘id b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty.), 7/20-21. Ayrıca bkz. Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.), 12/96.

³¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/124; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşâr Avvâd Ma‘ruf, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Fedâilü’l-Kur’ân”, 20. Hadisin senedinde yer alan Hayseme b. Abdîrrahman’a İbn Hıbbân (ö. 354/965) *Sikât*’ında yer vermiş de (Ebû Hâtîm Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Me‘ârifî’l-Osmaniyye, 1393/1973), 4, 213) o, Yahya b. Ma‘in gibi münekkitlerce zayıf bulunmuştur. İbn Hacer *Takrib*’inde onu “leyyinü’l-hadîs” olarak nitelendirmiştir. Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Takribü’l-tehzib*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1406/1986), 197.

³² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu‘abü’l-imân*, thk. Dr. Abdulali Abdulhamîd Hâmîd, (Hindistan: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 4/195.

³³ Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki’s-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 5/1699.

³⁴ İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (B.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, ty.) “Ticârât”, 8. Seneddeki ravilerden Abdurrahman b. Selem hakkında olumsuz değerlendirmeler bulunmaktadır. Bkz. Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma‘ruf, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), 17/148.

³⁵ Ebû Dâvud, “Büyü”, 37. Rivayetin senedinde yer alan el-Esved b. Sa‘lebe’nin meçhul olduğu belirtilmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, 3/220; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1382/1963), 1/256.

³⁶ Buhârî de “İnsanlara gösteriş yapmak, kazanç elde etmek ya da övünmek için Kur’ân okuyanın günahı” şeklinde bir bab başlığına yer vermiştir. Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 36.

³⁷ Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Ücretle Kur’ân Öğretme ve Okuma Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5, 1993.

Hız. Peygamber, peyder pey aldığı vahiyleri vahiy katiplerine düzenli olarak yazdırmıştır. Nazil olan âyetleri kendisinden dinleyen ve okuma yazma bilen sahabeden bazıları da kendileri için bu âyetleri kaydetmişlerdir. Âyetleri vahiy katiplerine bizzat kendi nezaretinde yazdırarak Kur'an'ın muhafazasını amaçlayan Hız. Peygamber, bu âyetleri kişilerin kendileri için yazmalarına da karşı çıkmamıştır. Bununla birlikte kendi sözlerinin yazılmasını yasaklayarak onların Kur'an ile karıştırılmaması hususunda tedbirler almıştır.³⁸ Ne var ki özellikle İbn Mes'ûd'un mushafında olduğu gibi sahabenin elindeki nüshalara âyetlerin tefsirine ilişkin bilgileri not almaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Hız. Peygamber döneminde Kur'an âyetleri bir kitap halinde toplu olarak bir araya getirilmemişti. Kur'an âyetleri ağaç yaprakları, kemik parçaları, deriler vb. çeşitli nesnelere yazılıyordu.³⁹ Kimi sahabilerin kendilerine özel mushafları bulunmakla birlikte bunlar o güne kadar nazil olan vahiyler olduğu için tam bir Mushaf özelliğinde değildi. Dolayısıyla o vakte kadar nazil olan vahyin tamamı dağınık vaziyette farklı sahabilerin elinde sahifeler halinde mevcuttu. Nitekim Kur'an'ın istinsahı sonrasında Hız. Osman söz konusu sahifelerin ve sahabilere ait mushafların imha edilmesi talimatını vermişti.⁴⁰

Nüzûl döneminde dinleme, okuma, öğrenme olguları çerçevesinde ortaya çıkan Kur'an'a ta'zim anlayışı, Kur'an'ın yazılı olduğu sahifeler ile ilgili bir hassasiyeti de gerekli kılmıştır. Zira Hız. Peygamber'in inen vahiy derhal yazdırmasının ve Kur'an dışında hiçbir sözün yazılmasına izin vermemesinin, vahiy ile yazılı olma vasfına ilişkin neredeyse bütünlüklü bir algıya zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Hız. Peygamber'in Kur'an nüshalarının korunmasına yönelik emirleri, zaten ümmî Arap kültüründe geçmişten süregelen yazılı bir metne saygınlık atfetme⁴¹ şeklinde hâlihazırda mevcut olan anlayışa denk düşmüş, yazılı metnin vahiy olduğu inancına dayalı olarak daha güçlü bir bilinç oluşturmuştur.⁴² Kısacası vahyin yazılı olduğu sahifeye ta'zim zihinlerde bizzat vahye ta'zim olarak görülmüştür. Hız. Peygamber'in Kur'an yazılı sahifelere ancak temiz olanların dokunabileceğine ilişkin talimatı sahifelere ta'zimle ilgili önemli bir uygulamadır. Hız. Ebû Bekir'den nakledildiğine göre Hız. Peygamber, Necrân'daki Hâris b. Ka'b oğullarına âmil olarak gönderdiği Amr b. Hazm'a⁴³ verdiği talimatnamede "Kur'an'a yalnızca temiz olanlar dokunsun" şeklinde bir madde de koymuştur.⁴⁴ Rivayet hadisçilerce senedindeki inkıtadan dolayı zayıf kabul edilmişse de⁴⁵ İbn Abdilber, onun başka bir yoldan müsned olarak da nakledildiğini, üstelik rivayette geçen talimatnamenin siyer bilginleri arasında meşhur olduğunu ve ilim ehli için isnada ihtiyaç bırakmayacak bir yaygınlığa sahip olduğunu belirtir.⁴⁶ Rivayet sonraki dönemlerde Mushaf'a dokunma meselesine bir zemin hazırlamış gibi görünmektedir. Esasen nüzûl döneminde konuşulduğuna emin olabileceğimiz mesele, abdestsiz veya cünüp kimsenin Kur'an

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hafîb el-Bağdâdî, *Takvîdu'l-ilm*, (Beirut: İhyâu's-sunneti'n-Nebeviyye, ty.), 57.

³⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zekeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/238.

⁴⁰ Zekeşî, *el-Burhân*, 1/233-236.

⁴¹ M. Mustafa, el-A'zamî, *Studies in Early Hadîth Literature*. (Indianapolis: American Trust Publication, 1978), 17.

⁴² Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 332.

⁴³ İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Amravî, (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 45/471. Hız. Peygamber'in Amr b. Hazm'ı Yemen halkına gönderdiğine dair bir bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 21/585.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Kur'an", 1; Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/341; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş (B.y.: DâruTayyibe, 1417/1997), 8/23.

⁴⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beirut 1421/2000, 2/473. İbn Abdilber de rivayetin Mürsel olsa da cumhurun yaygın fetvasına denk düştüğüne dikkat çeker. Cumhur sahih olmayan bir haber konusunda genel bir kabulü olmaz diyerek bu tür rivayetlerin tek kişinin muttasıl haberinden daha güçlü olduğunu belirtir. (İbn Abdilber, aynı yer.)

⁴⁶ Celâlüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu muvattai Mâlik*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969), 1/159.

okuyup okuyamayacağı hususudur. Hz. Peygamber'in cünüplük hariç her halinde Kur'an okuduğuna ilişkin rivayetler⁴⁷ tek tek değişen oranlarda zayıf bulunsa da çok sayıda olmaları belli düzeyde bir fikir vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in abdestsiz Kur'an okuduğu fakat cünüpkken okumadığı aktarılmaktadır.⁴⁸ Kur'an yazılı sahifelerle ilgili hassasiyeti gösteren bir başka örnek olarak, Hz. Peygamber'in sahabilere savaşlarda yanlarında Kur'an sayfaları taşımamalarına yönelik uyarısı zikredilebilir.⁴⁹ Hz. Peygamber'in savaşa Kur'an'ın yazılı olduğu belgelerin götürülmemesini emretmesi, âyetlerin kaybolmasını ya da tahrife uğramasını engelleme amacını değil, düşman eline geçip de Kur'an'a yazılı belgeler üzerinden saygısızlık yapılmasını engelleme amacı taşımaktadır.⁵⁰ Hz. Peygamber'in bu emrinin Kur'an'ın yazılı belgelerinin muhafazasına ve ta'zimine yönelik bir bilinç geliştirdiği yadsınamaz.⁵¹ Öte yandan müşriklerin duyup da alay etmelerini önlemek adına Hz. Peygamber'e Kur'an'ı yüksek sesle değil, yanındakilerin duyacağı kadar ortalama bir sesle okumasına dair emirde⁵² de benzer bir yöntemin varlığı dikkat çekmektedir.

2. Ta'zimin Mushaf Üzerinden Şekillenmesi

Mushaf'a ta'zimin gelişimini anlamak için Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın Müslüman toplumun ortak kimliğinin inşasındaki rolüne dikkat etmek gerekir. Hz. Peygamber'in yokluğunda ortak kimliği ancak nazmı korunmuş ve birliği tehdit edecek düzeyde ihtilaflar içermeyen bir metin devam ettirebilirdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yazılı vahyin dağınık parçalar halinde olması üstelik Kur'an'ı ezberlemiş kurrânın Yemâme'de şehit düşmesi Kur'an'ın muhafazasına dair endişeleri artırmıştır. Bu gelişmeler üzerine Hz. Ömer'in önerisiyle ilk halife Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an cemedilmiş ve bir Mushaf haline getirilmiştir. Hz. Osman zamanında da kıraat farklılıkları dikkate alınarak çoğaltılmıştır.⁵³ Bahsedilen dönemler itibarıyla Müslümanlar nüzûl döneminde dinleme, okuma, öğrenme ve öğretme, sahifelere yazma ve sahifeleri koruma şeklinde Kur'an'la kurdukları ilişkiyi Mushaf üzerinden sürdürmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yazdırması ve yazılmasına izin vermesi, Kur'an dışında başka bir sözün yazılmasını yasaklaması sahabede "yazılı olma"nın vahye özgülüğüne dair bir tasavvur oluşturmuş görünmektedir. Hz. Peygamber'in sahifelerde yazılı âyetlere herhangi bir şeyi karıştırmamaya ve bu sahifelere ta'zime ilişkin tavrı, Mushaf'a ta'zimin de temel zeminini oluşturmuştur. Nüzûl döneminde oluşan Kur'an'ın yazılı olduğu sahifelere ta'zimin bizzat Kur'an'ın kendisine ta'zim anlayışı bu dönemde Mushaf'a atfedilmiştir. Bahsedilen ta'zimi üreten itikadî/kelâmî bir zemin de bulunmaktadır. Zira Kur'an'ın neliğine ilişkin kelâmî tartışmalarda mesela Ebû Hanîfe'nin tanımına göre Kur'an, "Mushaflarda yazılı olan, kalplerde hıfzedilen, dillerde okunan, Peygamber'e

⁴⁷ "Cünüplük dışında herhangi bir şey onun Kur'an okumasına engel değildi" şeklindeki rivayeti Tirmizî, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Ebû Ali et-Tûsî, el-Hâkim en-Neysâbüri ve Begavî gibi hadisçiler sahih olarak değerlendirmişlerdir. el-Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 3/261.

⁴⁸ Rivayetlerin topluca ele alındığını görmek için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak, (B.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/88-91.

⁴⁹ Buhârî, "el-Cihâd ve's-siyer", 128; Müslim, "İmâre", 24 (1869); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/219; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidi, *el-Basît fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz ve diğerleri, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/239; İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/265, 545.

⁵⁰ Müslim, "İmâre", 24 (No. 1869).

⁵¹ Türçan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 332, 333.

⁵² Buhârî, "Tevhîd", 52 (No. 7547); Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/583; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/141.

⁵³ Kur'an'ın cem'i ve istinsahı için bk. Zerkeşî, el-Burhân, 1/233-240. Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasında toplanarak bir kitap (Mushaf) haline getirildiğine dair yaygın görüşü eleştirel bir yaklaşımla ele alan bir çalışma için bk. Vezir Harman, "Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın Hz. Peygamber Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi", *Diyânet İlmî Dergi*, 53/3 (2017), 73-102.

(s.a.v) indirilmiş Allah kelmâdır.”⁵⁴ Halku'l-Kur'ân tartışmaları çerçevesinde formüle edilmiş bu tanıma göre Allah'ın kelâmı olması bakımından yaratılmamış olan Kur'ân, Mushaflara yazılması ve dillerde okunması yönüyle yaratılmıştır. Zira yazmak ve okumak insan fiilleridir. Bu görüş, Kur'ân'ın ne lafzının ne de manasının kadim olduğunu savunan görüş ile buna bir tepki olarak ortaya çıkan ve Kur'ân'ın hem manasının hem lafzının hatta yazılması ve okunmasının Allah'ın zatiyla kâim ve dolayısıyla kadim olduğunu savunan görüş arasında daha makul bir konumda bulunmaktadır.⁵⁵ Çoğunluğun bakışını yansıtan bu mutedil görüş, vahyin kendisi ile beşerî uygulamalarla ortaya çıkan boyutları bir bütün halinde Kur'ân olarak tanımlamaktadır. Böyle bir ayırım yapmayan üçüncü görüş, yazılı Mushaf'ın Kur'ân'ın bizzat kendisi oluşuna ilişkin bütüncül bir algıya evleviyetle zemin hazırlamıştır.

Hiz. Peygamber'in kendi sözlerinin yazılmasını yasaklamasındaki temel gerekçe olan Kur'ân'a karışma riski mushaflaşmayla birlikte kalktığı halde sahabenin zihninde hadis kitâbeti konusu alternatif mushafların oluşması yönünde bir kaygıya evrilmiştir. Bu kaygı, Kur'ân metninin korunmasından ziyade, yazılı olmak, lafzen korunmuş olmak ve tilâvet edilmek şeklinde birbirini besleyen/gerektiren temel vasıflarıyla Kur'ân'ın benzersizliğinin muhafazasına yöneliktir. Kur'ân içerdiği hükümlerin yanı sıra Mushaf şeklindeki varlığıyla bireyin ve toplumun hayatında somut bir şekilde bulunan ve merkezî konumuyla bilinç oluşturan ve hayatı şekillendiren bir hale gelmişti. Mushaf etrafında gelişen ta'zim uygulamalarının büyük bir kısmının nüzûl sürecinde, bizzat Hiz. Peygamber'in gösterdiği hassasiyetin, emir ve tavsiyelerinin genel manasına uyumlu olarak üretildiği söylenebilir.

3. Kur'ân Nazmının Korunmasının Mushaf'taki Yansıması: Resmü'l-Mushaf'a Sadakat

Nüzûl sürecinde Kur'ân nazmının korunmasına ilişkin hassasiyet Mushaf'ın istinsahından sonra imlayı da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Esasen bu meselenin gündeme gelmesine, hicri ikinci asırla birlikte dil çalışmalarının gelişimiyle lafız ve okuyuş birlikteliğinin esas alınması yönündeki eğilim sebep olmuştur. Hiz. Osman zamanında istinsah faaliyetini gerçekleştiren komisyonun çoğaltılan Mushaflarda kullandığı ve Hiz. Osman'ın da onayladığı yazı biçiminde (Resmü'l-Mushaf)⁵⁶ bazı kelimelerin yazılışları ile okunuşları arasında farklılıklar söz konusuydu. İstinsah edilen Mushaflardaki yazı biçimi telaffuzu tam karşılamayan kısımlarıyla beraber günümüze kadar muhafaza edilmiştir.⁵⁷ Zira Hiz. Osman Mushaf'ındaki yazı şekli Kur'ân'ın nazmının muhafazasından ayrı telakki edilmemiştir. Şu var ki Mushaf'ın hattında Osman Mushaf'ına uymanın zorunlu olmadığını,⁵⁸ yeni imlaya uygun olarak yazımının caiz olduğunu hatta bugün için bunun Kur'ân öğretiminde zorunlu olduğunu savunanlar bulunmaktadır.⁵⁹ Bazı âlimler mushaflardaki yazım şeklinin imlâ kurallarıyla uyumsuzluğunu kâtiplerin

⁵⁴ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs'in şerhi ile birlikte), (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu'l-Furkân, (1419/1999), 20.

⁵⁵ Halku'l-Kur'ân meselesindeki ihtilâflı görüşleri görmek için bk. Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzı'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Suudî Arabistan: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/256-270.

⁵⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/369; Zerkeşi bu konuyu “عَلْمُ مَرْسُومِ الْخَطِّ”, Suyûtî de “في مرسوم الخط وأداب كتابته” başlığı altında ele almıştır. bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/376-432; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/167-192.

⁵⁷ Hiz. Osman döneminden sonra Kur'ân imlası konusunda yaşanan gelişme sürecini ele alan ve değerlendirmelerde bulunan bir çalışma için bk. Mesut Okumuş, “Kur'ân İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010), 5-37.

⁵⁸ Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö.403/1013), Mushaf'ın yazılmasında Hiz. Osman zamanındaki imlaya uyma mecburiyeti olmadığını savunur. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm Kudât, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 2/547-548.

⁵⁹ Muhammed Receb el-Beyyûmî Mısır'da eski imla ile basılan Mushafların Kur'ân eğitim-öğretiminde çocukların eski imlayı bilmemelerinden dolayı ciddi bir problem olduğuna işaret ettiği makalesinde; okullarda çocukların kendilerine dağıtılan hiçbir kitapta görmedikleri Hiz. Osman Mushafındaki imla ile karşılaştıklarını ve okurken her âyette hata

yetersizliği ile izah etmişlerdir.⁶⁰ İslâmiyet'in ilk günlerinde Arap yazısının yazı sanatı açısından orta seviyenin de altında olduğunu vurgulayan İbn Haldûn, sahabenin kendi elleriyle yazmış oldukları Kur'ân sahifelerindeki yazıların düzgün olmadığı ve güzel yazı yazma sanatına ters düştüğünü ifade etmiştir. İbn Haldûn'a göre sahabe mushaflarındaki bu duruma karşın tâbiûn, Hz. Peygamber'in arkadaşları ve ondan sonra insanların en hayırlıları olmaları hasebiyle sahabenin yazısına teberrüken uymuştur.⁶¹ Tabiûnun sahabenin yazısına teberrüken uyma tavrı sonraki dönemlerde Mushaf hattının tevkîfi olduğuna, dolayısıyla da yeni imlaya göre yazımının caiz olmayacağına ilişkin yaklaşımlar olarak tezahür etmiştir. Kısacası başlarda ta'zîm çerçevesinde algılanan bir konu itikadî ve amelî bir mahiyete evrilmiş gibidir. İmam Malik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Beyhakî (ö. 458/1066) Mushaf imlasının ilk dönemlerdeki imla üzere kalması gerektiğini savunan isimlerdir. İmam Mâlik, Kur'ân'ın yeni imlaya göre yazılıp yazılamayacağı sorusuna "Hayır, Mushaf ancak İslâm'ın ilk dönemindeki imlaya göre yazılmalı" diyerek cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in "elif, vav, ya harflerinin yazılışında Hz. Osman'a muhalefet etmek haramdır"⁶² şeklindeki ifadelerinden onun, Mushaf'ın ilk imlasına müdahaleyi tahrif olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. "Mushaf'ı yazmak isteyenler Hz. Osman'ın kabul ettiği imlaya göre yazmalıdır" diyen Beyhakî, bu görüşünü mushafları ilk yazanların bu ilimde ileri düzeyde olduklarını, kalben ve lisanen daha doğru ve daha güvenilir olduklarını dolayısıyla sonrakilerin bu konuda kendilerini onların seviyesine ulaşmış gibi görmemeleri gerektiğini söyleyerek temellendirir.⁶³ Ses ve telaffuzu daha iyi yansıtabilecek araçların gelişme süreçlerini göz ardı eden bu yaklaşıma karşılık Zemahşerî imla konusunda oluşan güçlü bir geleneğin varlığına işaret etmekle yetinmiştir. O, Mushaf hattı için tevkîfi dememekle birlikte Mushaf hattına uymamanın muhalefet edilemez bir sünnet ve terkedilemez bir gelenek olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ Abdülazîz ed-Debbâğ'ın düşüncesi de Mushaf hattının tevkîfi olduğu yönündedir.⁶⁵ Ona göre Hz. Peygamber vahiy katiplerine emretmiştir ve vahiy katipleri de Hz. Peygamber'den işittiklerini ne eksik ne fazla olacak şekilde aynen yazmışlardır.⁶⁶ Debbâğ'ın tarif ettiği yazma faaliyetine dayanarak Mushaf hattının tevkîfi oluşunu temellendirmek çok isabetli görünmemektedir. Buradaki yazma işi aslında vahiy katiplerinin okunan Kur'ân'ın kaydını, telaffuz edilen hiçbir sesi eksiltmeden yapmalarını içeren bir yazmadır. Yani katipler Hz. Peygamber'in yazılı olarak verdiği âyetleri yazıya geçiriyor değillerdi. Onun okuduklarını dolayısıyla ondan duydukları sesleri/lafızları bildikleri yazı şekliyle kayda geçiriyorlardı.⁶⁷ Mushaf

yaptıklarını ifade etmiştir. Beyyûmî'nin bu tespiti abartı içeren bir tespittir. Hz. Osman Mushafı'nın imlası her âyeti okurken hata yapılacak kadar bugünkü imladan farklı değildir. Sadece bazı kelimelerin yazımında farklılıklar söz konusudur. Beyyûmî işaret ettiği sorunlardan hareketle Kur'ân'ın yeni imlâ ile yazılması gerektiğine ilişkin düşüncesini İzz b. Abdisselâm'ın eski imlayı bilmeyenleri hatalı okumaktan kurtarmak için Mushaf'ın eski imlaya göre değil yeni imla kurallarına göre ve âlimlerin koydukları esaslara göre yazılmasına ilişkin görüşü ile de destekler. Bk. Muhammed Receb el-Beyyûmî, "Mushaf'ın Yeni İmlaya Göre Yazılması", çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3/1(Ocak 1989), 56.

⁶⁰ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/243.

⁶¹ Abdurrahman Muhammed b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime*, thk. Halil Şehâde, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1408/1988), 1/526.

⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (B.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974), 4/168-169; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/377-380.

⁶³ Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 4/219.

⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/27. Mushaf'ın imlâsında birtakım sırlar ve hikmetler olduğu düşüncesini savunanlar da olmuştur. Merrâkuşî bu düşünceye sahip olan bir isimdir. Bk. Resul Akcan, "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım- Merrâkuşî Örneği-", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (Haziran, 2021), 763-793.

⁶⁵ Abdulaziz Debbâğ, *el-İbriz*, thk. Ahmed b. el-Mübarek, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 90, 110.

⁶⁶ Abdulaziz Debbâğ, *el-İbriz*, 85.

⁶⁷ Resmu'l-Mushaf'ın tevkîfi olduğu düşüncesi Hz. Peygamber'in vahiy katiplerine imlaya ilişkin müdahalelerde bulunduğu anlatılan rivayete dayandırılmaktadır. (Zürkânî, *Menâhil*, 1/377) Bu görüş sahiplerinin, söz konusu müdahaleleri adeta bir imla uzmanının müdahaleleri şeklinde tasvir eden rivayeti Hz. Peygamber'in ümmî oluşu ile nasıl

hattının tevkîfilîği düşüncesi günümüzde de devam ettirilmektedir. Nitekim Ezher fetva komisyonu da Mushaf'ın Hz. Osman zamanında geçerli olan imlaya uygun yazılması gerektiği yönünde gerekçeleriyle birlikte bir fetva yayınlamıştır.⁶⁸ Mushaf hattının tevkîfi olduğu düşüncesi Kur'ân nazımının korunmasına ilişkin nüzûl sürecindeki hassasiyetin resmî'l-Mushaf'a ta'zime evrildiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

4. Kur'ân Metnini Muhafaza Kaygısının Mushaf'a Özgü Bir Hale Evrilmesi

Hz. Peygamber'in vahiy ile ilgili temel çabalarından biri onu muhafaza etmektir. Yukarıda belirtildiği gibi onun bu konuda aldığı temel tedbirlerden biri hadis kitabetine izin vermemesiydi. Zira hem nazil olan vahiy hem de kendi sözlerini Hz. Peygamber'den dinleyen sahabe işittikleri esnada bu iki sözün arasını tefrik edebilseler bile aynı sahifelere yazıldığında bu iki sözün zamanla karışması mümkündür. Esasen âyet pasajlarının parça parça dağınık sahifelere kaydedilmiş olması, Kur'ân'a başka sözlerin karışması riskini artıran bir durumdur. Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesi böyle bir riski büyük ölçüde azaltmıştır.

Nüzûl sürecinde inen her bir âyet Kur'ân olarak isimlendirilirken, mushaflaşma sonrası bir bütün olarak Mushaf Kur'ân olarak tasavvur edilmiş ve tek tek âyetlerin yazılması yerine Mushaf'ın bir bütün olarak yazılması yönünde bir anlayış gelişmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak Kur'ân'ın küçük şeylere yazılması kerih görülmüştür.⁶⁹ Kur'ân'a başka bir sözün karıştırılmaması konusunda Hz. Peygamber'in gösterdiği ihtimamın sonraki dönemlerde Müslümanlarda Mushaf'la ilgili bir hassasiyet geliştirdiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda gerek sahabe döneminde gerekse sonraki dönemlerde Mushaf'a noktalama, harekeleme ve ta'sîr (her on âyette bir ta'sîr ifadesini yazmak ya da kelimeye delalet etmesi bakımından ilk harfi olan ayn harfini yazmak) gibi metin dışı ilavelerin kerih görüldüğünü bildiren haberler yer almaktadır. Mesela Abdullah b. Mes'ûd "Allah'ın Kitabı'na ondan olmayan bir şeyi karıştırmayın" diyerek bu tarz ilavelere karşı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Mugîre b. Miksem ed-Dabbî hocası İbrahim en-Neha'î'den Kur'ân'ın alım-satımının ve ücret karşılığı yazmanın kerih görüldüğünü, Mushaf'ın miras bırakılmaz dendiğini, süslemenin, ta'sîr'in, ism-i tasğîr kalıbıyla (musayhif) anmanın hoş görülmediğini aktarır. Yine onun naklettiğine göre İbrahim en-Neha'î 'Kur'ân'a ta'zimde bulunun, başka bir şeyi ona karıştırmayın' dendiğini, altınla yazmanın ya da

te'lif ettikleri ise cevaplanması gereken bir soru olarak durmaktadır. Rivayet şu şekildedir: "Diviti mürekkebe batır. Kalemî sivriltil. ب' yi dik yaz. س' i ayır. م' in içini doldurma. الله kelimesini güzel yaz. الرحمن kelimesini uzat. الرحيم kelimesini düzgün/güzel/tecvitli yaz ve kalemini sol kulağına koy ki sana daha iyi hatırlatsın." İbn Hacer çoğunluğun bu rivayeti zayıf kabul ettiğini söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 7/504.

⁶⁸ Ezher fetva komisyonunun fetvası ve gerekçeleri ile ilgili bk. el-Beyyûmî, "Musahaf'ın Yeni İmlâyâya Göre Yazılması", 56. Mushaf'ın Hz. Osman zamanındaki imla ile yazılması gerektiği konusunda Ezher fetva komisyonunun gerekçelerinden biri; "Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân vahiy katipleri tarafından yazılmış ve herhangi bir harf ya da imla düzeltmesi yapılmamıştır" şeklindedir. Bu gerekçe vahyin yazım sürecine dair bilgileri aktaran rivayetlerle uyumsuzdur. Zira vahyin kitabetine ilişkin bilgileri içeren rivayetlerde Hz. Peygamber'in katiplere yazdıklarını okutmak suretiyle muhtemel hatalara müdahale ettiği görülmektedir. (bk. Ebu'l-Hasen Nuruddîn el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, thk. Hisamuddin el-Kudsî, (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994), 1/152.)

⁶⁹ İbn Ebî Dâvud, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistani, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh, (Kahire: el-Fâruk el-Hâdise, 1423/2002), 308. Kur'ân'ın küçük şeylere yazılmasının hoş karşılanmaması ilk planda Kur'ân'ın saygınlığına hâlel getirilmesi anlayışıyla ilgili olsa da Mushaf bütünlüğünü bozmayla ilgili bir yönü de vardır. Zira küçük nesnelere ancak Mushaf'ın bir parçası yazılabilir. Esasen belli bir dönem sonra Mushaf algısı nüzûl dönemindeki her bir ayetin Kur'ân olarak nitelenmesinin aksine bütüncül bir kitap algısına evrilmiştir.

⁷⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 324-328. Mushaf'a yapılan ilaveleri kerih gören diğer isimler için bk. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 316-319.

âyetlerin başına alem koymaya olumsuz bakıldığını ve ‘Kur’ân’ı (ona ait olmayan şeylerden) arındırın” dendiğini nakleder.⁷¹

Kur’ân’ın Mushaf haline gelmesiyle artık dinleme, ezberleme ve kendisi için sahifelere yazma çerçevesindeki faaliyetler, iki kapak arasında toplanmış yazılı bir kitap üzerinden belli ölçüde farklılaşmıştır. Resmî’l-Mushaf’a sadakat Kur’ân metnini koruma çerçevesinde algılanmış, bazı kesimlerce noktalama, harekeleme ve ta’sîr gibi düzenlemeler metne ilave/tahrif mesabesinde görülebilmektedir. Mushaf’ın tezyinini Mushaf’a bir şey eklemek olarak görüp karşı çıkanlar olsa da tezyin, Hz. Osman döneminden itibaren Mushaf’a bir ta’zim anlayışıyla uygulanagelmıştır.⁷²

5. Kur’ân’ın Vakarına Uygun Muamelede Bulunmaya İlişkin Hassasiyetin Mushaf’a İntikali

Nüzûl sürecinde Kur’ân’ın azametine uygun düşecek şekilde tilavet edilmesi, tane tane sindirerek okunması (terfîl), aceleye getirilmemesi ve lakayt tavırlarla (tatrîb) okunmaması gibi uyarılar yapılmıştır. Kur’ân’ın güzel sesle okunması teşvik edilmiştir. Bütün bunlar, Kur’ân’ın tilavetinin onun saygınlığına ve güzelliğine uygun bir estetikle icrasının gerekliliğine işaret etmektedir. Vahyin nazil olduğu süreçte Kur’ân hem ezberden hem de yazılı sahifelerden okunmaktaydı.⁷³ Kur’ân’ın, Mushaf haline geldikten sonraki dönemde de tilaveti aynı minvalde -belki yazılı metinden okuma biraz daha ağırlıklı olarak- devam etmiştir. Nüzûl sürecinde Kur’ân’ın tilavetinin onun saygınlığına münasip olmasına gösterilen özen, sahabede Kur’ân’ın yazım tarzına ilişkin olarak da ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamber döneminde, o gün mevcut olan imkânlar dahilinde çeşitli yazı malzemeleri üzerinde dağınık bir şekilde kayıt altına alınan Kur’ân âyetleri Hz. Ebû Bekir döneminde Mushaf’ın yazı biçimi ve düzeni açısından oldukça sade bir Mushaf olarak iki kapak arasında toplanmıştı. Bu Mushaf esas alınarak Hz. Osman zamanında istinsah edilen mushaflarda da geometrik şekillerin hâkim olduğu noktasız ve harekesiz basit ve sade bir yazı türü olan medenî yazı kullanılmıştı. İstinsah heyetinin belirlediği ve Hz. Osman’ın onayladığı imlâ kurallarını esas alarak parşömenler üzerine siyah mürekkeple ve medenî hatla irice yazılan mushaflarda Kur’ân metni dışında hiçbir işarete yer verilmemişti.⁷⁴ Âyetlerin kitâbetinde iri yazı kullanılması ilk defa istinsah edilen mushaflara uygulanmış değildi. Öncesinde sahabenin kendileri için yazdıkları nüshalarda da iri yazının kullanılması yönünde özellikle Hz. Ömer’in müdahaleleri dikkat çekmektedir. Hz. Ömer’in birinin elinde kalın yazılı bir Mushaf görünce bundan hoşnut olduğu, ince kalemle yazılmış ince yazılı bir Mushaf gördüğünde ise

⁷¹ Ebû Osman Sa’îd b. Mansûr b. Şu’be el-Cûzcânî, *Sünenü Sa’îd b. Mansûr*, thk. Sa’ d b. Abdillâh, (Riyad: Dâru’s-Samî, 1417/1997), 2/304; Rivayeti Beyhakî muhtasar olarak rivayet etmiştir. Bk. Beyhakî, *Şu’abü’l-İmân*, 4/ 219.

⁷² Zerkeşî’nin naklettiği bir rivayete göre; Enes b. Mâlik, kendisine Mushaf’ın gümüşle süslenmesi meselesini soran Velid b. Müslim’e elindeki Mushaf’ı göstererek şöyle cevap vermiştir: “Babamın dedemden naklettiğine göre onlar, Hz. Osman (r.a) zamanında Kur’ân’ı cemetmişler ve Mushafları bu Mushaf gibi gümüşle süslemişler.” Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/478.

⁷³ Hz. Ömer’in müslüman olma olayında Kur’ân sahifelerinden okumanın söz konusu olması bu durumu teyit edici bir örnektir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fadâilü’s-Sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas, (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1403/1983) 1/285; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/343-346. Kaynaklarda genellikle Hz. Ömer’in kız kardeşi ve eniştesinin müslüman olduklarını öğrenince öfkeyle onların evine gitmesi ve okudukları Kur’ân sayfalarını alarak okumasını ve müslüman olmasını anlatan rivayet aktarılır. Bununla birlikte çok yaygın olmasa da Hz. Ömer’in bir gece içki içmek üzere dışarı çıktığı, sonrasında Kâbe’ye gittiği ve Hz. Peygamber’in namaz kıldığı esnada onun Kur’ân okuyuşundan etkilenerek müslüman olduğunu anlatan başka bir rivayet daha nakledilir. Hz. Ömer’in müslüman oluşuna ilişkin söz konusu rivayetlerin değerlendirmesini içeren bir çalışmada bk. Mehmet Azimli, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım”, *İslâmiyat*, 6/1 (Ocak-Mart 2003), 172-183; M. Hanefi Palabıyık, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşu”, *Ekev Akademi Dergisi*, 12/37 (Güz 2008), 137-148; Fuat İstemi, “Hadis Metodolojisine Göre Hz. Ömer’in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivayetlerin Sihat Değeri” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 421-450; “Ahmed Ağrakça, Hz. Ömer’in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Artuklu Akademi*, 4/1(2017).

⁷⁴ Muhittin Serin, “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/249.

bundan hoşlanmadığı ve bunu yazan kişiyi cezalandırdığı, ardından da “عَظِّمُوا كِتَابَ اللَّهِ” “Allah'ın Kitabı'nı yüceltin/onun vakarına uygun muamelede bulunun”⁷⁵ şeklinde uyardığını anlatan rivayetten kalın yazının makbul olduğu ve Mushaf'a saygının bir göstergesi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân vahyinin yazımında sahabe döneminde bölgede bilinen ve kullanılan iki yazı türü (meşk ve cezm) de kullanılmakla birlikte zamanla meşke göre daha düzenli ve geometrik bir yapıya sahip olan cezmin Mushaf yazımına tahsis edildiği ve Hz. Ali'nin bu yazıyla ilgili bazı kurallar koyduğu bilinmektedir.⁷⁶

Nüzül döneminde Kur'ân tilavetinin onun ağırlığına uygun bir şekilde yapılmasına ve estetik yönüne ilişkin anlayışın bir benzeri, mushaflarda yazının kalınlığı ve güzelliğini dikkate alma şeklinde ortaya çıkmıştır. Kur'ân hattının sadeliği konusundaki hassasiyet zamanla yerini âyetlerin en güzel yazı şekliyle yazılmasına ve Mushaf'ın tezyinine bırakmıştır. Bu çerçevede hicrî I. yüzyıldan itibaren Mushaf kitabeti üzerinden hüsn-ü hat, tezhip ve bunlarla ilişkili pek çok sanat dalı gelişim kaydetmiştir.

Mushaf'a ta'zimin çok güçlü bir manevi göstergesi, ona ancak temiz olanların dokunabileceği şeklindeki anlayıştır. Hz. Peygamber'in Hâris b. Ka'b oğullarına âmil olarak gönderdiği Amr b. Hazm'a başka pek çok meseleyle birlikte “Kur'ân sahifelerine ancak temiz olanlar dokunur” şeklindeki emrini içeren bir talimatname vermesi muhtemelen yeni müslüman olan ve dinî açıdan bilgilendirilen, bir kültür kazandırılmaya çalışılan insanlara Kur'ân'ın vakarına uygun hareket etmelerini sağlamaya yönelikti. Kur'ân Mushaf haline geldikten sonraki dönemlerde ona hayızlının, cünübün ve abdestsiz dokunup dokunamayacağı meselesi belirgin bir şekilde gündeme gelmiştir. Şu var ki Mushaf'a dokunma meselesi bu kimselerin Kur'ân okuyup okuyamayacağı meselesine eklenmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'ân okumasına cünüplükten başka bir şeyin engel olmadığı şeklindeki haberler⁷⁷ hadisçilerin büyük çoğunluğu tarafından zayıf bulunmuştur.⁷⁸ Benzer şekilde “Ne cünüp ne de hayızlı Kur'ân'dan bir şey okuyabilir”⁷⁹ şeklindeki merfû rivayet de zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Tirmizî, sahabe, tâbiün ve daha sonrakilerden Süfyân es-Sevrî, İbnü'l-Mübârek, Şâfî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi pek çok ilim ehlinin hayızlı ve cünübün Kur'ân okuyamayacağı, ancak bir âyetin bir kısmını okuyabileceği görüşünde olduklarını belirtir.⁸⁰ Buna karşın Buhârî İbn Abbâs'ın, cünübün Kur'ân okumasında bir beis görmediği bilgisini nakletmiş ve Hz. Aişe'nin “Rasûlullah her anında Allah'ı zikrederdi” sözünün umumuna işaretle onun bu tavrını teyit etmiştir.⁸¹ Rivayette abdestsiz Kur'ân okunabileceği fakat cünüp okunamayacağına bir işaret bulunmaktadır. Hanefîlerin görüşü de cünüp ve hayızlının tam bir âyet okuyamayacağı, abdesti olmayanın ise Kur'ân okumasında bir beis olmadığı yönündedir. Aynı manayı taşıyan bir hayli rivayet nakledilmiştir. Sahabe ve tâbiünün genelinde bu görüşte oldukları anlaşılmaktadır.⁸² Kur'ân'ın Mushaf haline geldiği dönemlerde Kur'ân kıraati ile ilgili konuşulan meselelere Mushaf'a dokunma meselesi eklenmiştir. Kur'ân kıraati ile ilgili ta'zim çerçevesinde belirlenen hassasiyet bire bir Mushaf için de gösterilmiş, cünüp ve hayızlının Mushaf'a dokunamayacağı vurgulanmıştır. Dikkat çeken nokta ise Mushaf'la ilgili

⁷⁵ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atıyye, Muhsin Harâbe, Vefâ Takıyyuddîn, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 398.

⁷⁶ Serin, “Hat”, 31/249.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 87; Nesâî, *Tahâret*, 175.

⁷⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, thk. İsamuddîn es-Sabâbitî, (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 1/283.

⁷⁹ İbn Mâce, “Tahâret”, 105 (No. 595); Tirmizî, “Tahâret”, 98 (No.131).

⁸⁰ Tirmizî, “Tahâret”, 98 (No. 131).

⁸¹ Buhârî, *Hayz*, 7.

⁸² Bkz. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 88-91.

hassasiyetin abdestsiz dokunmamayı da içerecek şekilde genişletilmiş olmasıdır. Yani abdestsiz Kur'ân okumada bir beis yokken, Mushaf'a dokunmak saygısızlık olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşün dayanağı daha önce temas ettiğimiz “Kur'ân'a yalnızca temiz olanlar dokunur”⁸³ şeklindeki Amr b. Hazm hadisi ile Vâkıa suresindeki “Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir”⁸⁴ âyetidir. Şu var ki özellikle erken dönemde bu âyette konu edilenlerin melekler olduğuna ilişkin anlayış daha yaygındır.⁸⁵ Âyette Kur'ân'dan bahsedildiği kanaatinde olan Mâlik, -Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin aksine- tâhir olmayan bir kişinin Mushaf'ı ne bir askıyla ve ne de bir kap içinde taşıyabileceğini belirtir. Zira ona göre eğer bu şekilde taşımak caiz olsaydı, Mushaf'ın kendi cildi içerisinde taşımak da sorun olmazdı. Temiz olmayanların Mushaf'ı taşımaları, onu tutan ellerin ona bir kir bulaştıracak olmasından dolayı kerih görülmemiştir. Kerih görülmesi Kur'ân'a saygı ve ta'zimden dolayıdır.⁸⁶

Kur'ân'ı kazanç kapısı haline getirmeye yönelik uyarılar nüzûl döneminden itibaren yapılmıştır. Nüzûl döneminde Kur'ân okuma ve öğretme karşılığında ücret alınmasına yönelik uyarıların genel anlamına uygun düşecek şekilde sahabiler Mushaf'ın alım satımına şiddetle karşı çıkmış ve Kur'ân taliminden ücret alınmasına da sıcak bakmamışlardır.⁸⁷ Daha sonraki dönemlerde de Mushaf'ın yazılması, satılması, takas edilmesi, miras bırakılması gibi Mushaf üzerinden kazanç elde etme yollarına hoş bakılmamıştır.⁸⁸ Zira dünyevî menfaatler için Kur'ân'ın alet edilmesi onun saygınlığına uygun düşmemektedir.

Sonuç

Kur'ân'ın vahiy olduğu inancı, onu Müslümanların hayatında hem itikâdî hem de amelî bir kaynak konumuna yerleştirirken, Kur'ân'a ilişkin bir ta'zim kültürü üretmiştir. Nüzûl döneminde vahiy “dinleme” temel bir ta'zim göstergesi olarak belirginleşmiştir. “Dinleme” Mü'min ve müşriklerin vahye karşı tavırlarının temel tefrik noktası olarak öne çıkmıştır. Nüzûlu devam eden Kur'ân'ın muhafazasına ilişkin alınan tedbirler kapsamında onun vahiy katiplerine yazdırılması, kendileri için yazanlara Kur'ân'ın dışında bir şey yazmamalarının tembihlenmesi sayılabilir. Kur'ân'ı sahifelerden ya da ezberden okurken onun vakarına uygun davranılması ve sahifelerin korunmasına salık verilirken, Kur'ân kıraati ve öğretiminden kazanç elde edilmesinin hoş karşılanmaması Kur'ân'a ta'zim uygulamalarıdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra nüzûl döneminde dağılık halde yazıya geçirilen âyetlerin iki kapak arasında toplanarak Mushaf haline getirilmesi vahyin muhafazası için atılan önemli bir adım olmasının yanı sıra Kur'ân'a ta'zim uygulamalarının gelişiminde de en önemli etken olmuştur. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yazdırması, Kur'ân'ın dışında başka bir sözün yazılmasına karşı çıkması sahabede “yazılı” olma vasfının vahye özgülüğüne dair bir algı oluşturmuş gibidir. Kur'ân'ın vahiy olduğu inancı, öteden beri yazılı olanın saygınlığına ilişkin Arap kültüründe mevcut olan anlayışla birleşmiştir. Bu doğal zemin mushaflaşmayla birlikte Müslümanlarda Kur'ân'ı Mushaf'a eşitleyen bir tasavvurun gelişmesini mümkün kılmıştır. Şu hâlde Mushaf'a saygı bizzat Kur'ân'a saygıdır. Burada nüzûl döneminde tek tek âyetlerin Kur'ân olarak nitelendirilmesinden farklı olarak Mushaf'a ilişkin

⁸³ *Muvatta*, Kur'ân, 1; Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/341.

⁸⁴ el-Vâkıa, 65/79.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/150-152.

⁸⁶ *Muvatta*, Kur'ân, 1; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*, (Beyrut: Y.y., 1407/1987), 2/3-4.

⁸⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 8/114, 115; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/27.

⁸⁸ Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Cüzcânî, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, thk. Sa 'd b. Abdillâh, (Riyad: Dâru's-Samî, 1417/1997), 2/304.

bütünlüklü bir algı oluşmuştur. Bu durum nüzûl döneminde tek tek Kur'ân sahifelerine ilişkin ortaya konulan ta'zim uygulamalarının Mushaf merkezli tezahür etmesine ve gelişmesine zemin hazırlamıştır. Mushaflaşmayla birlikte vahyin muhafazasına yönelik hassasiyet ve ta'zim, Mushaf hattının tevkîfi oluşu düşüncesini beslemiş ve Mushaf'ı merkeze alan bir anlayışla resmî-Mushaf'a sadakat şeklinde tezahür etmiştir. Nüzûl döneminde Kur'ân'ın vakarına uygun okuma şeklindeki ta'zime onun vakarına uygun yazım tarzına dair hassasiyet de eklenmiştir. Kur'ân'ın ne olduğuna dair itikâdî düzeyde ortaya konulan görüşlerden Kur'ân ile Mushaf arasında ayırım yapmayan görüş, Mushaf'ın Kur'ân'ın bizzat kendisi oluşuna ilişkin bütüncül bir algının oluşmasında etkili olmuştur.

Nüzûl döneminde Kur'ân sahifelerine ta'zimin bizzat Kur'ân'a ta'zim olması anlayışı mushaflaşma sonrası Mushaf'a atfedilmiştir. Bu çerçevede Mushaf'a abdestsiz olarak dokunmak ya da hayızlı ve cünüp olanın Mushaf'a dokunması meseleleri fikhî açıdan tartışılmakla birlikte ta'zim çerçevesinde Kur'ân'a saygısızlık olarak kabul edilmiştir. Kur'ân'a ancak temiz olanların dokunabileceği şeklindeki anlayış, Mushaf'a ta'zimin çok güçlü bir manevi göstergesi olarak belirginleşmiştir. Nitekim Kur'ân kıraati ile ilgili ta'zim çerçevesinde belirlenen hayızlı ve cünüp olanın Kur'ân okumasının caiz olmayacağı şeklindeki hassasiyet Mushaf için de gösterilmiş, cünüp ve hayızlının Mushaf'a dokunamayacağı vurgulanmıştır. Bu uygulamada dikkat çeken nokta ise Mushaf'la ilgili hassasiyetin abdestsiz dokunmamayı da içerecek şekilde genişletilmiş olmasıdır. Yani abdestsiz Kur'ân okumada bir beis yokken, Mushaf'a dokunmak saygısızlık olarak değerlendirilmiştir.

Nüzûl döneminde Kur'ân'ı kazanç kapısı haline getiren uygulamalar Kur'ân'a saygısızlık olarak algılanmış ve ta'zim çerçevesinde Kur'ân okuma ve öğretim karşılığında ücret alınması hoş karşılanmamıştır. Bu hassasiyet mushaflaşma sonrası, Mushaf'ın alım-satımı, takası, miras bırakılması gibi dünyevî menfaatlere Kur'ân'ı alet etmek anlamına gelebilecek hususlarla ilgili de gösterilmiştir. Mushaf'ın öpülmesi, duvara asılması, yüksek yere konulması, altın ve gümüşle süslenmesi gibi uygulamalar ise Kur'ân'a ta'zim örnekleri olarak değerlendirilmiştir.

Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesinden sonraki dönemde ortaya konan ta'zim anlayışı ve uygulamaları, nüzûl sürecinde Hz. Peygamber'in emir, yasak ve tavsiyelerinin genel anlamına uygun olarak ortaya çıkmıştır. Mushaf'a olan ta'zimin “şekilsel” dindarlık olarak nitelendirilebilecek örnekleri olsa da genelinin özü itibarıyla şekilsel bir dindarlık olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Zira mushaflaşmayla birlikte Mushaf üzerinden gelişen yeni bir Kur'ân tasavvuru oluşmuş ve Mushaf'ın zatının/formunun gerektirdiği/şekillendirdiği bir ta'zim anlayışı gelişmiştir. Bu noktada Mushaf'a ta'zimin tam olarak değerlendirilebilmesi için Mushaf'ın genel olarak toplumsal kimlik bilincini inşa eden manevî gücü nasıl sembolize ettiğine dikkat etmek gerekmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mushaf Müslümanların ortak kimliğini inşa eden, ihtilafları ortadan kaldıran ve kimliğin devamını sağlayan manevî gücün temel temsilcisi olmuştur. Müslümanlar açısından bu derece önemli bir konuma sahip olan Mushaf etrafında gelişen ta'zim uygulamalarını şekilsel ritüel olarak nitelemek Mushaf'ın bu konumunu ihmal etmek anlamına gelebilir.

Kaynakça/Bibliography

- Abdürrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ağırakça, Ahmed Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Artuklu Akademi*, 4(1)/2017.
- Akcan, Resul. "Mushaf İmlâsına İrfanî Yaklaşım- Merrâkuşî Örneği-". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (Haziran, 2021), 763-793.
- el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- el-A'zamî M. Mustafa, *Studies in Early Hadith Literature*. (Indianapolis: American Trust Publication, 1978.
- Azimli, Mehmet "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım". *İslâmiyat*, 6/1 (Ocak-Mart 2003), 172-183.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. el-Basrî *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsam el-Kudât, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimu't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş. 5 Cilt. B.y.: DâruTayyibe, 1417/1997.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Şu'abu'l-imân*. thk. Abdu'l-Ali Abdu'l-Hamîd Hâmîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'i-şerî'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- el-Beyyûmî, Muhammed Receb. "Mushaf'ın Yeni İmlaya Göre Yazılması". çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3/1, Ocak 1989, 55-60.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'ân Öğretme ve Okuma Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5, 1993.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları 2013.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Debbağ, Abdulaziz. *el-İbriz*, thk. Ahmed b. el-Mübarek, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*. (Muhammed b. Abdirrahman el-Hamîs'in şerhi ile birlikte), B.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.
- Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattâb el-Hattâbî. *Me'âlimu's-sunen şerhu suneni Ebi Dâvud*. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Muhammed Avz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

- Harman, Vezir. “Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın Hz. Peygamber Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi*, 53/3, 2017, 73-102.
- el-Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn. *Mecmeu'z-Zevâid*. thk. Hisamüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târihu Dımaşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Amravî. 80 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim musnedan an Rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehziib*. thk. Muhammed Avvâme, Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Haldun, Abdurrahman Muhammed b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Halil Şehâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Fadâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyullah Muhmmmed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 12. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa el-Sakâ ve İbrâhîm el-Ebyârî ve Abdülhafiz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. 2 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Suudî Arabistan: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbnu Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sâdık el-Ubeydî. 15 Cilt. Beyrut-Lübnan: 1996.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebû'l-Abbâs Nâsıruddîn. *el-Mütevarî alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*. thk. Salahuddîn Makbûl Ahmed, Kuveyt: Mektebetü'l-Mu'allâ, t.y.
- İstemi, Fuat “Hadis Metodolojisine Göre Hz. Ömer'in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivayetlerin Sıhhat Değeri” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 421-450.

- Kanarya, Bayram. "İbn Ebî Dâvud'un Kitâbu'l-Mesâhif İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması". *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 29-50.
- el-Kazvîni, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, B.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Berdûni ve İbrahim Atfiş. 20 Cilt. Kahire: Dârül-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Maşalı, Mehmet Emin "*Mushaf*". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-Mervezî, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî. *Müsned*. thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşi, Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991.
- el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- en-Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'an*. thk. Dr. Faruk Hammâde, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1413/1992.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010), 5-37.
- Palabıyık, M. Hanefî "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu", *Ekev Akademi Dergisi*, 12/37 (Güz 2008), 137-148.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- es-Sindî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ süneni'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbû'ât el-İslâmiyye, 1406/1986.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. B.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974.
- es-Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu muvattai Mâlik*. 2. Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak. 5 Cilt. B.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- et-Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13. Cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türçan, Selim. *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

el-Vâhidi, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz ve diğeri. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

ez-Zekeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. B.y: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, t.y.

ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdulbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut:y.y., 1407/1987.