



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUR'ÂN-I KERİM OKUMA VE KIRÂAT İLMİ BİLİM DALI

**MUSHAF İMLÂSINA İRFÂNÎ YAKLAŞIM:
MERRÂKUŞÎ'NİN “UNVÂNÜ'D-DELÎL
MİN MERSÛM-İ HATTİ'T-TENZÎL” ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Resul AKCAN

BURSA – 2020



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KUR'ÂN-I KERÎM OKUMA VE KIRÂAT İLMİ BİLİM DALI

**MUSHAF İMLÂSINA İRFÂNÎ YAKLAŞIM:
MERRÂKUŞÎ'NİN “UNVÂNÜ'D-DELÎL
MİN MERSÛM-İ HATTİ'T-TENZÎL” ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Resul AKCAN

ORCID:

0000-0001-5975-9642

Danışman:

Prof. Dr. Remzi KAYA

BURSA – 2020

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: **Mushaf İmlasına İrfâni Yaklaşım: Merrâkuşî'nin 'Unvanü'd-Delîl min Mersûmi Hattî't-Tenzîl' Örneği**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısmından oluşan toplam **154** sayfalık kısmına ilişkin, 18/03/2020 tarihinde şahsım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **%16**'dır.

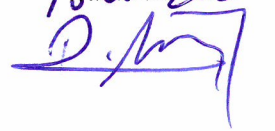
Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışma Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarihve İmza

18.03.2020



Adı Soyadı : Resul AKCAN

Öğrenci No : 701823040

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi

Statüsü : Yüksek Lisans

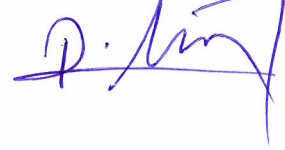

Danışman
Prof. Dr. Remzi KAYA

18.03.2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Mushaf İmlasına İrfâni Yaklaşım: Merrâkuşî'nin ‘Unvanü'd-Delîl min Mersûmi Hattî't-Tenzîl’ Örneği**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

18.02/...2020


Adı Soyadı : Resul AKCAN

Öğrenci No : 701823040

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi

Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Resul AKCAN
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xiii+154
Mezuniyet Tarihi	: / /
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Remzi KAYA

MUSHAF İMLASINA İRFÂNÎ YAKLAŞIM: MERRÂKUŞÎ'NİN "UNVANÜ'D-DELÎL MİN MERSÛM-İ HATTİ'T-TENZÎL" ÖRNEĞİ

Yüce Kitabımız Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygamber hayatta iken yazıya geçirilmiş, Hz. Ebu Bekir zamanında derlenmiş, mushaf formunda yazım ve istinsahı ise Hz. Osman döneminde gerçekleştirilmiştir. Yapılan istinsah faaliyeti sayesinde bir taraftan ümmet arasında birlik sağlanırken, diğer taraftan Hz. Peygamber'e dayandırılan kıraat farklılıkları bu mushaflarda koruma altına alınmıştır. Ancak anılan mushaflarda mana açısından herhangi bir ziddiyet ve tahrifata yol açmayan bazı imlâ farklılıkları olabilmektedir. Resmu'l-Mushaf'a mahsus olan söz konusu farklılıkların nedenlerine yönelik ilk dönemlerde bir tartışma gündeme gelmezken, hicrî II. asırdan itibaren imlâ sisteminin gelişmesiyle bu noktada bazı görüşler dile getirilmiştir. Şöyle ki o dönem Arap dilinin yazı karakterinin mushaf na yansımaları, dilsel mülâhazalar ve kıraat tercihlerini belirtmek gibi gerekçelerle mesele izah edilmeye çalışılmıştır.

Mushaf imlasının ilâhi olduğu tezine dayanan ve söz konusu farklılıkların arkasında bâtinî bir mananın bulunduğunu söyleyen âlimler dahi olabilmektedir ki "İbnu'l-Bennâ" veya "Merrâkuşî" nisbeleriyle bilinen Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-'Adedî el-Ezdî bu görüşün bayraktarlığını yapan kişidir. Merrâkuşî'nin mushaf nı tasavvufî ve felsefî bir sentezle yorumlayarak irfânî perspektifle kaleme aldığı "*Unvânü'd-delîl min mersûm-i hattî't-tenzîl*" isimli eseri tezimize konu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbnu'l-Bennâ, Merrâkuşî, Unvanu'd-delîl, Mushaf İmlâsı, Resmu'l-Mushaf, Tevkîfî, İrfânî.

ABSTRACT

Author's Name and Surname	: Resul AKCAN
University	: Uludağ University
Institute	: Institute of Social Sciences
Department	: Basic Islamic Sciences
Field of Science	: The Science of Reading the Quran and Kiraat
Nature of the Thesis	: Master's Thesis
Number of Pages	: xiii+154
Graduation Date	: / /
Thesis Supervisor	: Prof. Dr. Remzi KAYA

A SCIENTIFIC APPROACH TO MUSHAF SPELLING: THE CASE OF MERRÂKUŞÎ'S "UNVANÜ'D-DELİL MİN MERSÛM-İ HATTİ'T-TENZİL"

Our Almighty Book The Holy Quran was transcribed while Mohammad the prophet was alive, it was compiled in the period of Abu Bakr, and its spelling in the mushaf form and its copying were performed in the period of his holiness Osman. Thanks to the reproduction work, unity was provided between the Ummah on the one hand, and the kiraat differences ascribed to the Prophet were taken under protection in these mushafs. However, there were some spelling differences in the mushafs that did not cause any contradiction and harm in terms of meaning. While there was no discussion on the causes of these differences specific to Resmu'l-Mushaf in the first periods, some opinions were expressed on this issue with the development of the orthography system starting from the second century in hegira. That is to say, the issue was tried to be explained with reasons such as the reflection of the Arabic language's writing character on its musfah spelling, linguistic considerations and kiraat preferences.

Even there were scholars who based on the thesis that the mushaf spelling was divine and who said that there was an esoteric meaning behind these differences, and Abu-al-Abbas Ahmed b. Muhammad b. Osman al-'Adedî el-Ezdî, who is known with his reference works of "İbnu'l-Bennâ" or "Merrâkuşî", was the main advocate of this view. Merrâkuşî's work titled "*Unvânü'd-delîl min mersûm-i hattî't-tenzîl*" which he wrote with a scientific perspective by interpreting mushaf spelling through a sufistic and philosophical synthesis, has been the subject of this thesis.

Keywords: İbnu'l-Bennâ, Merrâkuşî, Unvanu'd-delîl, Mushaf Spelling, Resmu'l-Mushaf, Tevkîfî, İrfânî.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, levh-i mahfuzdan dünya semasına, oradan da Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilen ve vahyin her sürecinde ilahî koruma ile muhafaza edilen bir kitaptır. Müslümanlar, her dönemde Kur'an'ın hıfz ve kitâbet yoluyla muhafazası yanında; onun tâlim, tedris, tebliğ ve tebyinine oldukça ehemmiyet vermişler ve ilahi kitapla ilgili birçok ayrıntıyı ele almaya çalışmışlardır. Bu bağlamda dünya tarihinde üzerinde bu denli çalışılan başka bir kitabın bulunmadığını söylemek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'in bu derece ilgi odağı olmasına neden olan en önemli faktör onun ilahi kaynaklı olması ile izah edilebilir. Kur'an'ın yazdırılması, toplatılması, çoğaltılması ve sonraki dönemlerde hareke ve nokta konulması gibi okumayı kolaylaştırmaya yönelik alınan tedbirler söz konusu çalışmalardan bazılarıdır. Yedi harf ruhsatına bağlı olarak gerçekleşen farklı okumalar neticesinde ortaya çıkan muhalefeti önlemek amacıyla devlet otoritesine vurgu yapmak, dolayısıyla ümmet arasında mushaf birliğini sağlamak gayesiyle Hz. Osman döneminde yapılan istinsah faaliyeti ise bu çalışmalardan en önemlisi sayılabilir.

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği ve "Resmu'l-Mushaf" diye isimlendirilen söz konusu mushafların imlâ yapısında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ancak peşinen ifade etmek gerekir ki bu durum Kur'an'ın kendine has bir özellik olup manada bir bozulmaya yol açmamakta, dolayısıyla mushafta imlâ hatası bulunmamaktadır. Çünkü dil kurallarının Kur'an'ın inmesiyle gelişmeye başladığı, hicrî II. asırdan sonra ise belli kaideler çerçevesinde sistematize edildiği düşünüldüğünde, sonradan çıkan beşerî bir sistem temele alınarak mushafta imlaya aykırı bir durumdan bahsedilemez. Diğer taraftan inen ayetlerin Cebrail ile Hz. Peygamber arasında mukabele edilmesi, Yüce Allah'ın birçok âyette vahyi koruduğunu bildirmesi ve benzerini getirmek isteyenlere bunun mümkün olmayacağına dair meydan okuması şeklindeki ifadeler Kur'an'ın eşsiz bir koruma ile muhafaza edildiğini göstermektedir.

İlk dönemlerde şifahî kültür ön planda olduğu için anılan farklılıkların sebepleri gündeme gelmezken, hicrî II. asırdan sonra lafız-okuyuş mutabakatına dayanan yeni imlâ sisteminin literatüre girmesiyle o farklılıkların neden ve niçinleri de sorgulanmaya başlanmıştır. Mesâhif-i Osmâniye'nin nevi şahsına münhasır olan imla yapısındaki söz

konusu farklılıkların gerekçelerinin ne olabileceği noktasında beş temel yaklaşım benimsenmiştir. **a)** Kıraat tercihlerini belirtmek **b)** O dönem henüz tekâmül etmemiş olan Arap yazısının imla hususiyetinin mushafa yansması **c)** İhtisar, tahfif veya bedel gibi dilsel gerekçeler **d)** Mushafları istinsah eden kâtiplerin hata yapmış olabileceği şeklinde özetlenebilecek gerekçelerdir. Ancak kâtiplerin hata yaptığı şeklindeki iddia birçok ilim adamı tarafından eleştirilmiş ve pek muteber sayılmamıştır. **e)** Tezimizin ana gövdesini oluşturan ve mushafın imlâ özelliklerini ta‘lil noktasında ileri sürülen beşinci görüş ise söz konusu farklılıkların arkasında birtakım gizli anlamların bulunacağına dairdir.

Mushaf nın ıstılâhî değil ilâhî olduğu tezine dayanan bu anlayışa göre, söz konusu imla farklılıklarının arkasında batınî bir mana da bulunabilir. Bu eğilimin önde gelen temsilcisi Fas’ın Merâkeş şehrinde yaşamış olan, özellikle de matematik ve astronomi ilminde otorite olmakla beraber Kur’an ilimleri ile de meşgul olmuş büyük İslâm âlimi “İbnu'l-Bennâ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merrâkuşî el-Ezdî el-‘Adedî” dir. Merrâkuşî’nin söz konusu eğiliminin yansması olan ve onun tasavvufi-felsefî bir sentezle kaleme aldığı “*Unvânü'd-delîl min mersum-i hattî't-tenzîl*” isimli eser, çalışmamıza konu olmuştur.

Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde; araştırmanın konusu, önemi, amacı ve yöntemi dile getirilmiştir. Birinci bölümde; Arap yazısının tarihi süreci, Kur’ân-ı Kerîm’in yazılması ve Resmu’l-Mushaf meselesi hakkında genel bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde; İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî’nin hayatı, eserleri, yaşadığı dönemin ilmî ve siyasî durumu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Merrâkuşî’nin “*Unvânü'd-delîl min mersum-i hattî't-tenzîl*” isimli eserinin tahliline ve konu ile bağlantılı değerlendirmelere yer verilmiştir. Sonrasında ise tezimiz içerisinde etraflıca incelenmiş olan konular, şahsi kanaatimizi de içerecek biçimde panoramik bir bakış açısıyla ele alınarak, çalışmamız neticelendirilmiştir.

Çalışmamızın meydana gelmesinde pekçok kişinin maddi-manevi katkısı bulunmaktadır. Bu bağlamda özellikle çalışmamız süresince kıymetli vaktini ayırarak bize rehberlik eden ve büyük ölçüde tecrübesinden istifade ettiğim tez danışman hocam Prof. Dr. Remzi Kaya’ya, emeklilik vesilesiyle aramızdan ayrılrsa da tez konusunun

belirlenmesinde ve bir kısmının vücut bulmasında fikri desteğini bizden esirgemeyen Prof. Dr. Abdurrahman Çetin'e, müellifin eserini kendisiyle müzakere etmek suretiyle çalışmaya katkı sağlayan Mustafa Gündoğan'a, tezi baştan sona okuma zahmetinde bulunan kıymetli arkadaşım Kenan Aklan'a ve üzerimde emeği bulunan fakat burada ismini zikredemediğim tüm hocalarıma minnet ve şükranlarımı arz ederim. Ayrıca her daim dua ve desteklerini benden esirgemeyen anne, baba ve kardeşlerime, özellikle de bu süreçte bana nezih bir ortam hazırlayan kıymetli eşime hususî bir teşekkürü borç bilirim.

Eseri tahlil ederken büyük bir titizlikle çalışmak suretiyle müphem yerleri açıklığa kavuşturmak için uğraşsam da müellifin muradını tam olarak yansıttığım iddiasında bulunamam. Dolayısıyla "*Her bilenin üstünde bir başka bilen vardır*" ilâhî hitabı gereği söz konusu çalışmanın eksiksiz ve mükemmel olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Diğer taraftan bu çalışma süreli ve akademik anlamda yaptığım ilk yayım olması münasebetiyle muhtemel eksikliklerin iyi niyetle karşılanacağını ümit ediyor ve bunun daha güzel çalışmalara kapı aralamasını Yüce Allah'tan niyaz ediyorum.

Resul AKCAN

Bursa 2020

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları	4

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP YAZISININ TARİHİ SÜRECİ, KUR'AN-I KERİM'İN METİNLEŞMESİ VE RESMU'L-MUSHAF MESELESİ

1. ARAP YAZISININ TARİHİ SÜRECİ.....	8
1.1. Arap Yazısının Kaynağı ve Doğuşu	8
1.2. Arap Yazısının Gelişimi ve Kullanımı.....	14
2. KUR'ÂN-I KERİM'İN METİNLEŞMESİ VE RESMU'L-MUSHAF MESELESİ...17	
2.1. Kur'ân-ı Kerîm'in Metinleşmesi.....	17
2.2. Resmu'l-Mushaf Meselesi	22
2.2.1. Mushaf'ın Tanımı.....	22
2.2.2. Mesâhif-i Osmâniyye'nin Genel Nitelikleri.....	24
2.2.3. Mushaf İmlasının Özelliklerini Ta'lile Yönelik Temel Yaklaşımlar	31
2.2.3.1. Arap Yazısına ve Önceki Yazılara Dayandırılması.....	31
2.2.3.2. Dilsel Nedenlere Dayandırılması	33
2.2.3.3. Kıraat Farklılıklarına Dayandırılması.....	34
2.2.3.4. Kâtip/Müstensih Hatasına Dayandırılması.....	35

2.2.3.5. İmla Farklılıkları'nın İrfâni Yorumlarla İzah Edilmesi.....	38
2.2.4. Mushaf İmlası'nın Bağlayıcılığı.....	39

İKİNCİ BÖLÜM

İBNU'L BENNÂ EL-MERRÂKUŞÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ, YAŞADIĞI DÖNEMİN KÜLTÜREL VE SİYASİ DURUMU

1. HAYATI	47
2. İLMİ KİŞİLİĞİ	48
3. TEDRİS METODU	52
4. ESERLERİ.....	54
4.1. Dinî İlimler	56
4.2. Matematik	56
4.3. Astronomi.....	57
4.4. Dil, Edebiyat ve Felsefe	58
4.5. Diğer Eserleri.....	59
5. HOCALARI.....	59
6. ÖĞRENCİLERİ	61
7. YAŞADIĞI DÖNEMİN İLMÎ, KÜLTÜREL VE SİYASİ DURUMU	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNU'L-BENNÂ EL-MERRÂKUŞÎ'NİN "UNVÂNÜ'D-DELÎL MİN MERSÛM-İ HATTİ'T-TENZÎL" İSİMLİ ESERİNİN TAHLİLİ

1. ESERİN MUHTEVASI VE GENEL ÖZELLİKLERİ.....	71
2. ESERİN MUSHAF İMLASINDAKİ YERİ, ÖNEMİ VE SONRAKİ ÇALIŞMALARA ETKİSİ	73
3. MERRÂKUŞÎ'NİN MUSHAF İMLASINI TA'LİL YÖNTEMİ VE ÖRNEKLERİ..	75
3.1. Hemze Konusu (باب الهمزة)	81
3.1.1. Hemzenin Kelime Evvelinde Bulunduğu Yerler	82

3.1.2. Hemzenin Kelime Sonunda Bulunduğu Yerler.....	82
3.1.3. Hemzenin Kelime Ortasında Bulunduğu Yerler	86
3.1.4. Bir Kelimede İki Hemzenin Bulunduğu Yerler	88
3.2. Elif Konusu (باب الالف).....	90
3.2.1. Elif'in Ziyade Olarak Geldiği Yerler	90
3.2.2. Elif'in Hazfedildiği Yerler	96
3.2.3. Elif'in Vav veya Ya'dan Bedel Olarak Geldiği Yerler	100
3.3. Vav Konusu (باب الواو)	103
3.3.1. Vav'ın Ziyade Olarak Geldiği Yerler.....	103
3.3.2. Vav'ın Hazfedildiği Yerler.....	104
3.4. Ya Konusu (باب الياء)	105
3.4.1. Ya'nın Ziyade Olarak Geldiği Yerler.....	106
3.4.2. Ya'nın Hazfedildiği Yerler.....	107
3.5. Ta'nın Açık ve Kapalı Olarak Yazıldığı Yerler (باب مد التاءات وقبضها).....	113
3.6. Bitişik ve Ayrık Yazılan Harfler (باب الوصل والحجز).....	116
3.7. Mahreçleri Birbirine Yakın Olan Harflerin Yazımı (باب حروف متقاربة)	121
4. KIRAAT VE TEFSİR İLMİYLE İLİŞKİSİ.....	123
5. DEĞERLENDİRME	130
SONUÇ.....	137
EKLER	142

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr.	: Numara
nşr.	: Nâşir/Neşreden
<i>OMÜİFD</i>	: <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.s.	: Sayfa sayısı
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
t.y.	: Baskı tarihi yok
thk	: Tahkik eden
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Baskı yeri yok
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Kur'ân-ı Kerîm Yüce Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'e indirilmiş, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından da nesilden nesile nakledilegelmiş ilâhî bir kitaptır. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber hayattayken vahiy kâtiplerine yazdırılmış, Hz. Ebû Bekir döneminde dağımk haldeki sayfalar bir araya getirilmiş, mushaf formunda yazımı ise Hz. Osman zamanında gerçekleştirilmiştir. Birtakım prensipler esas alınarak gerçekleştirilen bu yazım ve istinsah faaliyeti sayesinde bir taraftan İslam coğrafyasındaki mushaf ihtiyacı karşılanırken, diğer taraftan da doğabilecek muhtemel bir ihtilaf ve fitnenin önü kesilmiştir. Çünkü bu çalışma ile mushaf na resmi bir hüviyet kazandırılması hedeflenmiş ve daha önce derlenmiş olan sayfeler devlet eliyle istinsah edilmiştir. Sözü ettiğimiz bu mushaflar, Hz. Peygamber'e dayandırılan diğer kıraat çeşitlerini de ihtiva etmesi için işaretten tecrit edilmiş, ancak bazı kelimeleri aynı imla ile de göstermek mümkün olmayınca o kelimeler farklı nüshalarda yerini almıştır.¹

Resmu'l-Mushaf, Resm-i Osmânî veya Mesâhîf-i Osmâniyye gibi isimlerle anılan bu mushafların imla yapısında bazı farklılıklar söz konusu olmuştur. Ancak daha önce ifade edildiği gibi bu farklılıklar Kur'an'ın kendine has bir özellik olup, az sayıda kelimelerde bulunmaktadır. 'Hatt-ı İstîlâhî' olarak da isimlendirilen bu imla tarzı, söz konusu mushafları nevi şahsına münhasır bir yapıya büründürmüş ve tüm sahabe bu konuda icamada bulunmuştur. Bununla beraber hicrî II. asırdan sonra hız kazanan dil çalışmalarına bağlı olarak imla sistemi de gelişmiş ve 'Hatt-ı Kıyâsî' diye isimlendirilen bir yazı tarzı ortaya çıkmıştır.² Sonrasında ise mushaf imlasındaki anılan farklılıkları konu eden geniş bir literatür oluşmuş ve mesele etraflıca izah edilmeye çalışılmıştır. Öyle ki bu farklılıklar kıraat tercihlerini belirtmek, dilsel mülâhazalar, Arap dilinin

¹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 3.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 297-298.

² "Hatt-ı Kıyâsî" kelimenin okunduğu şekilde yazılması olarak tanımlanırken, buna mukabil "Hatt-ı İstîlâhî" ise telaffuzundan veya yazılması gerekenden biraz farklı olarak yazılması diğer bir ifadeyle lafız-okuyuş uyumu gerçekleşmeyen bir tarz olarak nitelendirilmiştir (Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 295).

özelliği, müstensih hatası veya batınî gerekçelerle izah edilmeye çalışılmış ve bu konu çeşitli tartışmalara neden olmuştur.

Genelde yazının, özelde ise Arap yazısının ilahi mi yoksa beşeri bir olgu mu olduğu meselesi, Resmi Osmanî'nin imla yapısının da bu açıdan ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan âlimlerin ittifakıyla ayetlerin tertibinin, kâhir ekseriyetine göre ise surelerin tertibinin ilâhi olduğu bilinmektedir.³ Mushaf hattının ilahi olduğu düşüncesi ile bağlantılı olarak imlada vuku bulan söz konusu farklılıkları yukarıda da işaret edildiği gibi irfâni bir bakış açısıyla, daha doğrusu tasavvufi-felsefi bir sentezle yorumlayan âlimler de olmuştur. Bu yaklaşım tarzı İslam bilgini, Fas'ın Merâkeş şehrinde yaşamış olan, özellikle de Matematik ve Astronomi ilminde otorite olmakla beraber Kur'an ilimleri ile de ilgilenmiş, İbnü'l-Bennâ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merrâkuşî el-Ezdi el-'Adedi (ö. 721/1326) ile özdeşleşmiştir.

Hakkında araştırma yapılan bu âlimin bahis konusu olan "*Unvânü'd-delîl min mersum-i hattî't-tenzîl*" adlı eseri mushaf imlasındaki farklılıkların irfâni bir bakış açısıyla yorumlanıp müstakil olarak ele alındığı ilk eser olma özelliğine sahiptir. İbnü'l-Bennâ bu eserde mushaf yazısının ontolojisini yapmaya çalışmış ve felsefi birikimini de ortaya koymuştur. Ona göre İmam Mushaf'ta anlamın tezahür ettiği yazı (resm), o andaki bir uzlaşma ve tesadüf ürünü olmayıp, anlamın yazıda beliren varlığı söz konusudur. Yani görme ve işitme duyularımızla yazının görülebilir, lafzın işitilebilir olması arasında tesadüfe dayanmayan bir alaka olup, bu tür bir alaka, harflerin ve varlıkların durumları arasında da düşünölmelidir.⁴

Merrâkuşî tasavvufi eğilimi sebebiyle Mushaf konusunu şehâdet-gayb, mülk-melekût, izzet-ceberût⁵ düaliteleri⁶ çerçevesinde ele almıştır. Dolayısıyla tasavvufi düşüncede Kur'ân'ı anlamada zâhir-bâtın şeklinde kendini gösteren anlayışın mushaf

³ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 1996, s. 103-110.

⁴ İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1999, C. XX, s. 533.

⁵ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merrâkuşî el-Ezdi el-'Adedi, *Unvanü'd-delîl min mersum-i hattî't-tenzîl*, nşr. Hind Şelebî, Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 1990, s. 15-17.

⁶ Karşıtlık ve birbirini tamamlayıcılık ifade eden kavramlara düalite denilmiştir.

imlası için de geçerli olduğunu dile getirmiş ve imla farklılıklarını bu bakış açısıyla yorumlayarak var olan muhalefeti ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁷ Daha açık bir ifadeyle o ‘İmam Mushaftaki söz konusu farklılıkların arkasında birtakım bâtinî anlamların yattığını, dolayısıyla bazı sırlar ve hikmetler olduğunu dile getirmiştir.

İbnu'l-Bennâ'nın bu eğilimini ilk dönem mutasavvıflardan İbnu'l-Arabînin (ö. 638/1240) *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinde de görmek mümkündür. Zira İbnu'l-Arabî harflerin tamamının belli bir varlık mertebesine, her bir varlığın ise harflerin bir araya gelmesinden oluşan kelimelere tekabül ettiğini, dolayısıyla harflerin sayısı kadar basit varlık mertebesinin bulunduğunu belirtmiştir. Böylelikle kelimenin anlamı o kelimeyi oluşturan harflerin anlamlarının bir bütünü olmakta ve kelimedeki bir harfin ilavesi ve çıkarılmasının anlama nasıl etki ettiği ifade edilmektedir. Örneğin o, ‘bismi’ kelimesinin elif’inin diğer yerlerde belirtilmesine karşı besmelede belirtilmemesinin ulûhiyete, 'ba'nın da insana delalet ettiğini⁸ söyleyerek bazı izahlar getirmiştir. Netice itibariyle İbnu'l-Bennâ'nın mushaf imlasına yönelik ortaya koyduğu bu eğilimin hareket noktasının, onun felsefi birikimi yanında mutasavvıfların dil ile varlık arasında kurdukları ilişkiler olduğunu söylemek mümkündür.

Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*'da, Zerkeşi (ö. 794/1392) *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*'da, Kastallâni (ö. 923/1517) *Letâifu'l-İşârât*'da, Ğanim Kadduri Hamed ise *Resmu'l-Mushaf Dirâsetün Lugaviyyetün Târihiyyetün* isimli eserlerinde Merrâkuşi'nin bu eğilimine dikkat çekmiş ve söz konusu eser bu açıdan temel kaynak olarak kullanılmıştır. Özellikle Zerkeşi ve Kastallâni ismini zikrettiğimiz eserlerin ilgili bölümlerinde bu esere çok sık atıflarda bulunmuşlar, hatta Zerkeşi konu hakkındaki görüşleri ile Merrâkuşi'nin yaklaşımını mezc ederek eserinde bir bütün olarak sunmuştur. Yine Zurkâni (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-İrfân*'da, mushaf imlasını ta‘lil noktasında Merrâkuşi'nin yaklaşımına benzer ifadelerle meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Görüldüğü gibi sonraki dönemlerde bu eğilimi benimseyenler olduğu gibi konu hakkında bilgi vermek isteyenler veya bu yaklaşımı tenkit edenler, Merrâkuşi'nin bahis konusu eserine sıkça atıfta bulunmuşlar ve bu eğilim onunla anılagelmiştir.

⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, 2.b., Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 139.

⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 277-278.

Buradaki amaç önemine işaret edilen hacmi küçük fakat muhtevası büyük olan bu eserin söz konusu tartışmalar bağlamında yerini almasıdır.

2.Araştırmanın Metodu ve Kaynakları

Merrâkuşî'nin "*Unvânü'd-delîl min mersum-i hattî't-tenzîl*" adlı eserinin takdim ve tahlilinden önce konuya temel teşkil etmesi açısından, öncelikle arap dilinin tarihi sürecini özet olarak ele almak uygun görülmüştür. Akabinde ise Kur'ân-ı Kerim'in metinleşme süreci, mushaf imlasına yönelik temel yaklaşımlar ve imlanın bağlayıcı olup olmadığı meselesi hakkında özet bilgilere yer verilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir. Bu noktada özellikle mushaf imlasının ilahi veya beşeri olduğu yönünde gerek fakihlerin, gerekse diğer bilginlerin konuya yaklaşımlarını delilleri ile beraber sunmaya çalışılacaktır. Sonrasında Merrâkuşî'nin hayatı, ilmi kişiliği, yaşadığı dönemin kültürel ve siyasi durumu hakkında bilgi verilecektir. Son bölümde ise eserin içeriği, usulü, sonraki çalışmalara etkisi, kıraat ve tefsir ilmiyle bağlantısı gibi eseri tanıttak düzeyde bilgi verildikten sonra, Merrâkuşî'nin mushaf imlasını ta'lil etme yöntemi de örneklerle izah edilmeye çalışılacaktır.

Merrâkuşî bu eserinde mushaf imlasındaki farklılıkların anlama nasıl etki ettiğini dile getirmiş ve konu ile irtibatlı tüm ayetleri ontolojik olarak ele alarak tasavvufi bir perspektif sunmuştur. Bu araştırmada ise eseri tüm detayları ile taramakla beraber, ilgili yerlere atıfla konunun kapsamı genişletilmeye çalışılacaktır. Bunun yanında konuyu tahlil ederken açıklayıcı bir dil kullanarak müellifin kastının tam olarak ne olabileceği tespit edilecektir. Öte yandan diğer âlimlerin görüşlerine de yeri geldiğinde değinerek meseleye daha geniş bir boyut kazandırmak hedeflenmektedir. Özetle araştırma kaynak tarama, eser inceleme, metin analizi, düzenleme ve yazıya geçirme yöntemi ile ele alınarak çalışma nihayete erdirilecektir.

Çalışmanın teşekkülünde mümkün olduğu kadar fazla kaynağa müracaat edip ilgili literatürü taramak suretiyle konuyu takdim etmek düşünülmektedir. Müracaat edilen kaynaklar sadece burada listeleyeceklerimizden ibaret olmamakla beraber, birinci derecede önem etfedilen klasik veya modern eserlerden önemli olanları şöyle sıralamak mümkündür:

Birinci bölümde “Arap Yazısının Tarihsel Süreci”ni ele alırken, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzurî (ö. 279/892-93)'nin *Futûhu'l-buldân* 'ı, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kub İshak en-Nedîm (ö. 385/995)'in *Kitâbu'l-fihrist* 'i, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ er-Râzî el-Lugavi (ö. 395/1004)'nin *es-Sâhibî fi fikhî'l-lugati'l-arabiyyeti ve süneni'l-arab fi kelâmihâ* 'si, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî (ö.821/1428)'nin *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşa* 'sı, Selâhaddîn Muneccid (ö. 1431/2010)'in *Dirâsât fi târihi'l-hatti'l-arabî munzu bidâyetihî ilâ nihâyeti'l-asri'l-ümevî* 'si, İbrâhim Cum'a'nın *Kıssatu'l-kitâbeti'l-arabiyye* 'si ve özellikle de gerek muhtevâsından istifade noktasında gerekse söz konusu klasik kaynaklara ulaşmamıza aracılık etmesi hasebiyle Mehmet Emin Maşalı'nın *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* sıklıkla müracaat ettiğimiz eserler olarak sayılabilir.

“Kur'an-ı Kerim'in Metinleşme süreci” ve “Resmu'l-Mushaf” konusunu ele alırken özellikle başvurduğumuz temel kaynaklar; Ebu Şâme el-Makdisî (ö. 665/1266)'nin *el-Mürşidü'l-veciz fî mâ yeteallakubi'l-Kur'ânî'l-azîz* 'i, Bedrüddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392)'nin *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân* 'ı, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (ö. 1367/1948)'nin *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* 'ı, Subhî es-Sâlih'in *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserler olmuştur. Mushaf imlası bağlamında kaleme alınmış, Ebû Amr Osman b. Said ed-Dânî (444/1053)'nin *el-Mukni' fi ma'rîfeti resm'i mesâhifi'l-emsâr me'a kitabi'n-nakti* ile Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî (ö. 496/1103)'nin *Muhtasaru't-tebyîn li-hicâi't-tenzîl* 'i özellikle başvurduğumuz kaynaklar arasında yerini almaktadır. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz eserlerin yanında, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî (ö. 923/1517)'nin *Letâifü'l-işârât li fînûni'l-kırâât* 'i, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzûr b. Mervân el-Ferrâ (ö.207/822)'nin *Meâni'l-Kur'ân* 'ı, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 833/1429)'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* 'ı, diğer önemli referans kaynakları arasındadır.

İkinci bölümde Merrâkuşî'nin hayatına dair bilgileri aktarırken, öncelikle onun *Unvanü'd-Delil* isimli eserinden ve İhsan Fazlıoğlu'nun *Diyanet İslam*

Ansiklopedisi'nde kaleme aldığı maddeden⁹ istifade ettik. Aynı zamanda bu iki kaynak, atıfta bulunduğumuz diğer eserlere ulaşmamıza da yardımcı olmuştur. Bu bağlamda kaynak olarak kullanılan diğer eseler; İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449)'nin *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn İbn Ebü'l-Âfiye Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Kâdi el-Miknâsî ez-Zenâtî (ö. 1025/1616)'nin *Dürretü'l-hicâl fi esmâi'r-ricâl* ve *Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men halle mine'l-'a'lâm medînete Fâs*, Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akît es-Sanhâcî el-Mesûfî et-Tinbüktî (ö. 1036/1627)'nin *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc* ve Ahmed bin Muhammed bin Ahmed bin Yahya bin Abdürrahmân bin Ebi'l-ıyş bin Muhammed el-Makkarî el-Tilimsânî (ö.1041/1632)'nin *Ezhâru'r-riyâz fi ahbâri'l-kâdi iyâz* isimli çalışmalardır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Merrâkuşî'nin *Unvanü'd-delil min mersum-i hattî't-tenzil* isimli eserini tahlil ederken özellikle müracaat ettiğimiz kaynaklar; Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukni' fi ma'rîfeti resm'i mesâhifi'l-emsâr*'ı ve Maşalı'nın *Kur'ân'ın Metin Yapısı* isimli eserleridir. Aynı zamanda Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942)'ın *Hak Dini Kur'an Dili* ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* gibi eserler ayetlerin meal ve tefsiri bağlamında başvurduğumuz kaynaklar arasındadır. Tüm bunların yanında tezimizin teşekkülüne katkı sağlayan ve burada isimlerini zikretmediğimiz, fakat referans olarak kaynaklarda yer verdiğimiz başka eser, tez, makale ve Ansiklopedi maddelerinin de bulunduğunu hatırlatarak bunlara yeri geldikçe değinip isimlerini bildireceğiz.

Netice itibariyle yapacağımız bu çalışmada öncelikle asli ve klasik kaynaklardan, ikinci olarak ise günümüz eserlerinden ve Ansiklopedi maddelerinden istifade etmeyi hedeflemekteyiz. Aynı zamanda bilimsel araştırmalarda kaynak olma vasfına hâiz olan matbu veya internet sitelerinde PDF formatında konuyla bağlantılı yayınlardan ulaşabildiklerimize de müracaat etmek suretiyle tezimizi bir bütün olarak sunmaya çalışacağız. Yapacağımız bu çalışmada aczimi itiraf ederek rabbimin yardımına muhtaç olduğumu ifade etmek isterim.

⁹ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", *DİA*, C. XX, s. 530-533.

BİRİNCİ BÖLÜM
ARAP YAZISININ TARİHİ SÜRECİ,
KUR'AN-I KERİM'İN METİNLEŞMESİ
VE RESMU'L-MUSHAF MESELESİ

1. ARAP YAZISININ TARİHİ SÜRECİ

1. 1. Arap Yazısının Kaynağı ve Doğuşu

Mushaf na yönelik yaklaşımlara, özellikle de imlânın ilâhi olduğu telakkisine geçmeden önce dilin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışmamızın faydalı olacağı kanaatindeyim. Şöyle ki hicrî II. asırdan sonra gelişen dil çalışmaları sebebiyle kıyas-i imlânın ortaya çıkması, homojen bir yapıya sahip olmayan mushaf yazısına yönelik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Zira bu noktada ortaya atılan görüşlerden bir tanesi Resmu'l-Mushaf'da görülen yazı tarzının ona has bir özellik olmayıp, o dönem Arap yazısında veya önceki diğer yazılarda meydana gelen bir hususiyet olduğudur.

Dilin kaynağının tevkîfî ya da beşerî olduğu ekseninde süregelen tartışmalar, genelde yazının özeldi ise Arap yazısının kaynağının da bu paralelde seyrine sebep olmuştur. Hatta çalışmaya konu olan mushaf imlasının ilahi olduğunu dile getirenlerle, dilin veya yazının kaynağının da ilahi olduğu telakkisine sahip kişilerin aynı noktada birleştiklerini söyleyebiliriz. O bakımdan Arap yazısının kaynağına yönelik ortaya atılan görüşlere de yer vermemiz, çalışmaya bir temel teşkil etmesi ve konuya daha geniş bir perspektif kazandırması açısından uygun olacaktır.

İslam düşüncesinde Arap dilinin kaynağının¹⁰ tevkîfî veya beşerî olduğu ekseninde cereyan eden tartışmalar bazı Kur'an ayetlerinin delaleti kapsamında gerçekleşmiştir. Şöyle ki "*Allah Adem'e bütün isimleri öğretti*"¹¹ ve "*Dillerinizin farklı olması Allah'ın (azamet ve kudretini gösteren) delillerindedir.*"¹² mealindeki ayetler bazı İslam bilginleri için dilin ilahi olduğuna delil iken bazıları için ise herhangi bir kaynak değeri taşımamıştır. Söz konusu tartışmalar kelimelerden vahyi merkeze

¹⁰ Dilin kaynağına yönelik yaklaşımlar İslam düşüncesinde olduğu gibi, Hristiyan-Batı dünyasında, hatta Antik Yunan ve Hint düşüncesinde de tartışma konusu olmuştur. Mesela, dil ile ilgili yazılmış en eski yazılardan biri kabul edilen Eflatun'un Kratylos diyalogunda söz konusu tartışmalar ele alınmış ve Hermogenes ve Aristo dilin ve isimlerin 'örfî' ve 'toplumsal uzlaşma'ya dayalı bir ilişki sonucu meydana geldiği şeklindeki yaklaşımı benimsemişken, Kratylos ise isimler ile onların belirttikleri nesne arasında doğal bir ilişki olduğunu ifade etmiştir (Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 21).

¹¹ Bakara, 2/31.

¹² Rûm, 3/22.

alarak dilin tevkîfi olduğunu kabul eden Zâhirîler -bir yönüyle de Eş'arîler- ile akli merkeze alarak beşeri bir telakki olduğunu savunan Mutezile arasında da cereyan etmiştir. Kelamî ekollerin üzerinde durduğu bu tartışma temelde, dilin kaynağının bilginin kaynağına, bilginin kaynağının ise Kelâm-ı İlâhî'nin tabiatına ilişkin yaklaşımlara, diğer bir ifadeyle onun kadîm/ezeli veya muhdes/mahluk olduğu kabulüne dayanmaktadır.¹³

Dilde olduğu gibi Arap yazısının kaynağına yönelik de ilahi-beşeri olmak üzere iki yaklaşım benimsenmiştir. Arap yazısının kaynağının ilahi olduğunu savunanlardan birisi Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ el-Fârisi (ö. 395/1004) dir ki, o Arap dilinin kaynağının da ilahi olduğunu savunmuş, böylelikle de dil ile yazı arasında bir ilişkinin mevcûdiyetine dikkat çekmiştir. O, "*Allah insana kalemle yazmayı öğretti.*"¹⁴ ve "*Nûn, Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına*"¹⁵ mealindeki ayetleri bu iddiasına delil olarak kullanmıştır.¹⁶ Yazının tevkîfliği bağlamında temel dayanaklardan birisi olarak kabul edilen Bakara suresi'nin 2/31 ilgili ayetinin tefsiri noktasında bazı rivayetlere yer verilmiştir. Bunlardan en dikkat çekici olan Ebu Zer el-Ğîfârî'den (ö. 32/653) gelendir.¹⁷ Söz konusu nakli delil olarak kullanan Kalkaşendî (ö. 821/1418) "anılan yazı Allah tarafından Âdem'e öğretilen Arap yazısıdır" demek suretiyle iddiasını ispatlamaya çalışmıştır.¹⁸

¹³ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 22-23.

¹⁴ Alak, 96/4.

¹⁵ Kalem, 68/1.

¹⁶Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ er-Râzî el-Lugavi, *es-Sâhibî fi fikhi'l-lugati'l-arabiyyeti ve süneni'l-arab fi kelâmihâ*, thk. Dr.Ömer Faruk ed-Dabbâ', 1.b., Beyrut-Lübnan: Mektebetü'l-Maârif, 1993, s. 36-43.

¹⁷ Bu rivayete göre, Ebu Zer el-Ğîfârî Hz. Peygamber(sav)'e Allah katından Hz. Âdem'e indirilen şeyin ne olduğunu sormuş, Hz. Peygamber (sav) de 'Elif', 'Be', 'Te', 'Se' 'Cim' diye sonuna kadar sayarak alfabeği oluşturan harfler olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ebu Zer bunların kaç harf olduğunu sormuş ve Hz. Peygamberde yirmi dokuz adet olduğunu söylemiştir. Ebu Zer'in "Ya rasûlallah siz yirmi sekiz saydınız" demesi üzerine Rasûlüllah celallenmiş ve Allah katından Âdem'e indirilen harflerin yirmi dokuz olduğunu vurgulamıştır. Ebu Zer'in tekrar bu harfler içerisinde 'Elif-Lam'ın da olduğunu dile getirmesi üzerine Hz. Peygamber de 'Lam-Elif' in bir harf olduğunu söylemiştir (Ebû'l-Abbâs Ahmedb. Ali Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, Kahire: Daru'l-kütübi'l-hidiviye el-matba'atu'l-emîriyye, 1914, C. III, s. 11).

¹⁸ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, C.III, s. 12.

Arap yazısının beşeri bir olgu olduğunu savunanlar ise üç ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlar; yazının bir kişi tarafından icat edildiği, Arap yazısının birçok kişi tarafından ortaya çıkarıldığı¹⁹ veya başka yazılardan türediği şeklindedir. Yazının bir kişi veya küçük bir grup tarafından icat edildiği şeklindeki yaklaşımlar pek muteber sayılmamıştır.²⁰ Zira yazı gibi kültürel bir olgunun kısa sürede ortaya çıkıp gelişim göstermesi ve aktarımının bir anda mümkün olamayacağı, dolayısıyla bunun bir süreci kapsayacağı söylenmiştir. Bu sebeple de yazıyı ilk icat eden kişinin tespitinin muhal olduğu ve bu türlü haberlerin mitolojik hikâyeler kabilinden olabileceği ifade edilmiştir.²¹ Diğer görüş ise Arap yazısının başka yazılardan türediği şeklindedir ki bu anlayışa göre de yazı; Himyer/Güney, Hîre/Enbâr veya Nabat yazısının²² bir uzantısıdır.

Arap yazısının kaynağının Himyer olduğunu dile getirenler söz konusu iddialarını, Kur'an'da geçen 'kış seyahati'nin²³ Yemen'e yapılan seyahat olduğu kabulü ile temellendirmektedirler.²⁴ Dolayısıyla Hicaz-Yemen arasında eskiden beri varolan bu ticari ilişki kültürel etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Hatta Yemen'in bazı kuzey Arap kabilelerini tahakkümü altına almış olması²⁵ bu bağı daha da kuvvetlendirmiş ve kültürel hâkimiyet de kaçınılmaz olmuştur. Bununla beraber Yemen'de kurulan ve zamanla en güçlü medeniyetlerden biri olan, hatta Yemen'in tamamına hâkim olan Himyer'ler²⁶ tam da bu ticari güzergâhın merkezinde olması hasebiyle Arap medeniyetini etkisi altına almıştır. Hal böyle olunca Himyer'ler tarafından kullanılan ve

¹⁹ Ebû'l-Ferec Muhammed b. EbûYa'kub İshak en-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, Beyrut-Lübnan: Daru'l-ma'rifet, 1997, s. 6-8; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, C. III, s. 10-18.

²⁰ İbrâhim Cum'a, *Kıssatu'l-kitâbeti'l-'arabiyye*, Mısır: Daru'l-Maârif, s. 13.

²¹ Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 36.

²² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 8-9; Cum'a, *Kıssatu'l-kitâbeti'l-'arabiyye*, s. 7-13.

²³ Kureyş, 106/2.

²⁴ Muhittin Serin, Yusuf Zennûn, "Kûfi", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2002, C. XXVI, s. 342; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 28.

²⁵ Halil Ortakçı, "Himyerîler", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 2, (2017), s. 92-93.

²⁶ Arap soy bilginleri, en eski Arap halkının Ad, Semud ve Amâlika olmak üzere bugün mevcut olmayan topluluklar olduğunu kabul ederler; bundan dolayı da bunlara asıl Araplar anlamında el-Arabu'l-âribe derler. Bununla beraber bu bilginler güneye inmiş olan Nuh'un torunlarından Kahtan'dan türemiş toplulukların el-Arabu'l-âribe ile karışmalarından, el-Arabu'l-musta'ribe denen ve Yemen'de hüküm sürmüş olan Maîn, Sebe' ve Himyer gibi devletler meydana gelmiştir derler. Hicâz bölgesi Araplarının ise İbrahim (as) oğlu İsmail Peygamberin torunlarından Adnan'ın soyundan türedikleri kabul edilir (Neşet Çığatay, "İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı", Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 7-8).

'Müsned' ²⁷ ismiyle anılan bu yazının Arap yazısına kaynaklık ettiği kabul edilmiştir.²⁸ Ancak iki yazı arasında birtakım farkların bulunduğu ifade edilerek bu kanaatin eleştirildiği görülmektedir.²⁹

Arap yazısının menşeinin Hîre/Enbâr yazısı olduğunu dile getirenlerden biri olan Şehâbuddin Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî (ö. 733/1333) ise iddiasını temellendirme noktasında İbn Abbas'tan gelen bir rivayeti dikkate almıştır. Söz konusu rivayete göre Enbar'daki Tay kabilesinin Bevlân kolundan üç kişi bir araya gelmişler ve yazıyı icat etmişlerdir. Sonrasında ise onlardan Enbârlılar, Enbârlılardan ise Hîreliler öğrenmiş ve akabinde Dûmetülcendel emiri Bişr b. Abdilmelik ise Hîre'ye gelmiş ve orada bir süre kalmak suretiyle bu yazıyı öğrenmiştir.³⁰ Ancak söz konusu yaklaşım da birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiş ve muteber sayılmamıştır.³¹

Arap yazısının kaynağının Nabat yazısı olduğu telakkisinin³² genel bir kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki tarih boyunca birçok göçebe topluluğun buldukları yerin kültür ve medeniyetinden etkilendiği, o medeniyeti benimsediği hatta kendine mal ettiği tartışma götürmeyen bir gerçektir. Bu bağlamda kuzey Araplardan birçok kabile de zamanla Şam ve Irak topraklarına göç etmiş ve burada gerek tarımsal gerekse ticari faaliyetlerde bulunmaları sebebiyle onların kültür ve medeniyetinden etkilenmişlerdir. Nitekim Şam bölgesi sınırları içine göç eden ve 'Nabat' ismiyle anılan bir kabile zamanla doğu-batı birçok ticari güzergâhın merkezi olma şansını yakalamış ve ekonomik açıdan oldukça müreffeh bir konuma yükselmiştir. Nitekim ticari faaliyetlerini yürütmeleri noktasında yazıya ihtiyaç duymuşlar ve kendilerinden önce bu topraklarda yaşayan Ârâmiler'in yazısını bir müddet kullandıktan

²⁷ Nihad Mazlum Çetin, "Arap" *DİA*, İstanbul: İSAM, 1991, C. III, s. 276.

²⁸ Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-insâ*, c.III, s. 13; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 14-16; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 28.

²⁹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.15; Ortakçı, "Himyerîler", S.2, s. 92-93.

³⁰ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b.Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, thk. AbdullahEnîs-Ömer Enîs et-Tabbâ', Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Maarif, 1987, s. 659-660.

³¹ Bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 30.

³² Serin, Zennûn, "Kûfi", *DİA*, C.XXVI, s. 343; Nihad Çetin, "Arap" *DİA*, C.III, s. 276.

sonra bu yazıyı geliştirerek kendi yazılarını oluşturmuşlardır.³³ İşte Arap yazısının Nabat yazısından türediği³⁴ savını ortaya koyanların temel argümanları bunlar olmuştur.

Arap yazısının kaynağına dair ortaya çıkan üç yaklaşım dışında tüm bu tercihleri uzlaştıran bir diğer görüş de söz konusudur. Şöyle ki Yûsuf Zennûn (ö. 1407/1986), rivayetlerde geçen 'Cezm' ismindeki yazının, Nabatî, Hazarî ve Musned gibi birçok yazının sentezi olan, aynı zamanda bünyesinde kendine has bazı özellikleri barındıran bir yazı olduğunu ifade etmiştir. Hal böyle olunca söz konusu yazının merkezi Hîre ve Enbar olmuş, oradan da Tâif, Mekke ve Medine'ye intikal etmiştir. Dolayısıyla Ârâmi yazı gelişerek Nabat ve Himyer yazılarının oluşumuna yol açmıştır.³⁵ Bu yaklaşım diğerlerini uzlaştırmının yanında, Arap yazısının belli bir süreçte teşekkül ettiğini ve kaynak olduğu söylenen tüm bu yazıların da gerçekte aynı kökten türediğini göstermektedir.

Nabat yazısı ile Arap yazısı arasında birçok yönüyle benzerlik bulunması hasebiyle Arap yazısının ortaya çıkmasında söz konusu yazının etkisinin daha çok olduğunu dile getirenler de olmuştur.³⁶ Selâhaddîn Muneccid (ö. 1431/2010) bu konuyu ele alırken Nabat yazısının, Medine'ye intikalinden sonra Arap yazısına dönüştüğünü söylemiştir. Nitekim o, anılan yazının özelliklerinin hem mushaf'ın imlâ yapısında, hem de sonraki kitâbe ve yazmalarda gözlemlendiğini ifade ederek³⁷ söz konusu iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.

Nabat yazısının imla özelliklerinin Arap yazısına çok benzediği³⁸ dolayısıyla da Arap yazısına ağırlık olarak kaynaklık eden yazının bu yazı olduğu noktasında bir konsensüs olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Nabat yazısının gelişim göstererek

³³ Selâhaddîn Muneccid, *Dirâsât fi târihi'l-hatti'l-'arabîmunzubidâyetihî ilâ nihâyeti'l-'asri'l-umevî*, 3.b., Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kitabi'l-Cedid, 1972, s.13,19; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 32.

³⁴ Muneccid, Nabat yazısının gelişmiş olan son halinin, Cahiliyye Arap yazısına çok benzediğini hatta birçok şekli ile aynı olduğu söylemiştir (bkz. Muneccid, *Dirâsât*, s. 19).

³⁵ Serin, Zennûn, "Kûfî", *DÎA*, C.XXVI, s. 343.

³⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 37.

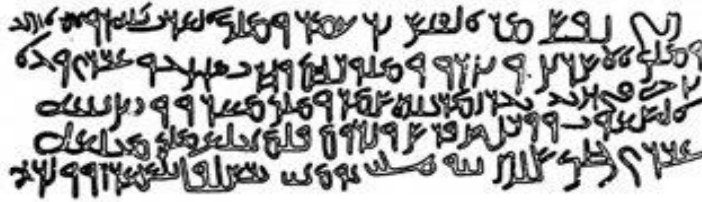
³⁷ Muneccid, *Dirâsât*, s. 19-22.

³⁸ Serin, Zennûn, "Kûfî", *DÎA*, C.XXVI, s. 343.

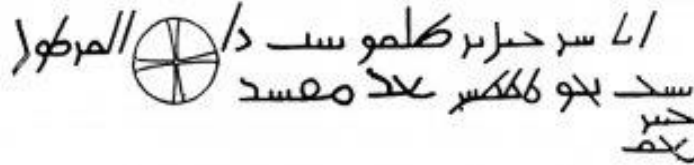
Ârâmi yazıdan uzaklaştığını (Resim/1), diğer bir ifadeyle Arap yazısına dönüşme sürecine girdiğini³⁹ gösteren (Resim/2)⁴⁰ iki kitâbe'ye yer vermemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Aşağıdaki metinde görüldüğü üzere M.S. 328 yılında Şam'ın güneydoğusundaki Nemâre bölgesinde İmru'l-kays'ın mezar taşı üzerinde bulunan kitâbeler (Resim/1)⁴¹ Ârâmî-Nabatî sentezi bir hat ile yazılmıştır. Yine M.S. 568 tarihli Şam'ın güneyinde bulunan Harran kitâbesi (Resim/2)⁴² ise Nabat hattıyla yazılmıştır.

(Resim/1)



(Resim/2)



Arap yazısının kaynağı ve tabiatına dair ileri sürülen görüşler özetlenecek olursa bu bağlamda farklı yaklaşımların söz konusu olduğunu söyleyebilir. Öncelikle Arap dilinin kaynağının ilahi veya beşeri bir olgu olduğu şeklindeki yaklaşımların Arap

³⁹ Muneccid, Nemâre kitâbesinin (Resim/1) Nabat yazısının Ârâmi yazıdan uzaklaşmaya başladığı süreci, Harrân kitâbesinin ise (Resim/2) Nabat yazısının gerilemeye başladığı süreci gösterdiğini ifade etmiştir (Muneccid, *Dirâsât*, s. 19).

⁴⁰ Bu kitabelerdeki yazılar, şekil olarak sert ve köşeli olup daha sonra Irak'ta gelişecek olan Kûfi yazısına benzediği ifade edilmiştir (Ali Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.II, S.6, (1988), s. 62).

⁴¹ Muneccid, *Dirâsât*, s. 20; Nihad M.Çetin, "Arap" *DİA*, C.III, s. 276, 281.

⁴² Muneccid, *Dirâsât*, s. 21; Serin, Zennûn, "Kûfi", *DİA*, C.XXVI, s. 343

yazısının kaynağına yönelik de cereyan ettiğini ifade etmemiz gerekir. Şöyle ki bazı İslâm bilginleri yazının ilâhî kaynaklı olduğunu söylerken, diğer bazıları ise beşeri olduğunu ifade etmişlerdir. Bu anlayışına göre; Himyer ve Nabat yazısı ticarî ilişkiler sebebiyle Hicaz bölgesine yayılmış, daha ziyâde Nabatî yazının etkisiyle de Arap yazısı oluşmuştur.⁴³ Ancak elde edilen verilerden yola çıkarak Arap yazısının kaynağının ne olduğu noktasında somut bir delilin bulunmadığını ifade edebiliriz. Bunun yanında Yüce Allah'ın “Dillerinizin ve renklerinizin farklı olması Allah'ın ayetlerindedir.” ve “Tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık.” şeklindeki ifadeleri her kabilenin farklı bir dile sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁴ Dolayısıyla diller Hz. Adem ile başlayıp zamanla gelişmiş ve günümüze intikal etmiştir.

Yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak şunu ifade edebiliriz. Arap yazısı farklı yazıların uzantısı olması hasebiyle onlardaki bazı özellikleri bünyesinde barındırmış, bundan dolayı da yazıda bir bütünlük sağlanamamıştır. Aynı zamanda gelişme sürecinde yeni imla özelliklerini kendi sistemine dahil etmesi de onun heterojen bir yapıya bürünmesinde ikinci bir sebep olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle bazı âlimler mushaf imlasındaki söz konusu farklılıkların Arap yazısındaki bu durumdan kaynaklandığını, dolayısıyla mushaf imlasının beşeri bir olgu olduğunu söylemişlerdir.

1.2. Arap Yazısının Gelişimi ve Kullanımı

Arap yazısının kaynağı hakkında ileri sürülen bazı iddialara yer verildikten sonra, şimdi de Arap yazısının kullanımı ve yaygınlık derecesini ele alıp, mushaf imlası ile bağlantısını ortaya koymaya çalışacağız. Böylece çalışmamızın altyapısı kurulmuş ve konunun uzantıları ortaya çıkmış olacaktır. Öncelikle şu hususu dile getirmemiz gerekmektedir ki Nabatî yazının, Arap yazısına dönüşme sürecinin altıncı asırdan önceki bir dönemde olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Arap yazısının tedavüle girdiğini gösteren en eski kitabelerin M.S. (512)⁴⁵ tarihinde yazılmış olması bu iddiayı

⁴³ Nihad Çetin, “Arap” *DİA*, C.III, s. 276.

⁴⁴ Rum 30/22; Hucurat 49/13.

⁴⁵ Münecid, *Dirâsât*, s. 21; Serin, Zennûn, “Kûff”, *DİA*, C. XXVI, s. 343.

doğrulmaktadır. Bu nakillerden hareketle Arap yazısının beşinci asırda şekillenip altıncı asırdan itibaren ise kullanılmaya başlandığı söylenebilir.⁴⁶

İslamiyet'ten önce sınırlı bir düzeyde de olsa Arap yazısının kullanıldığı ve yavaş yavaş yayılmaya başladığı noktasında genel bir kabul söz konusudur. Nitekim bu kabulün arka planında somut ve mantıksal birçok gerekçe bulunmaktadır. Her şeyden önce Kur'an-ı Kerim'de -çoğu da Mekki surelerde- kalem, kağıt ve mürekkep gibi bazı yazı malzemelerinden bahsedilmesi⁴⁷ İslamiyet'ten önce yazının mevcut olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Varaka b. Nevfel'in Arap yazısıyla İncil'i yazdığı ve Arapların yazıya "Bismikellahümme" lafzı ile başladıkları şeklinde bazı rivayetler bulunmaktadır. Yine Arap şair ve hatiplerin Ukaz, Mirbed gibi panayırarda şiir ve hutbelerini okuyup, bunlardan çoğunluğun beğenisini kazanan hangisi ise onun kumaş üzerine yazılıp Kâbe duvarına asıldığı da bilinmektedir.⁴⁸ Aynı zamanda diğer şehirlerle kurulan diplomatik, sosyal ve kültürel ilişkiler bağlamında yazının bir iletişim ve sözleşme aracı olarak kullanıldığı düşünülürse, İslamiyetten önce az sayıda da olsa yazıyı bilenlerin var olduğunu söylemek mümkündür.

İslam'ın gelmesiyle o coğrafyanın kültürel kodları değişmeye başlamış ve bu değişim yazının kullanımında da kendini göstermiştir. İlk zamanlarda şifahi kültür ön planda olmakla beraber⁴⁹ ilkel bir düzeyde de olsa⁵⁰ yazının kullanıldığı ve kitâbi anlayışın gelişmeye başladığı muhakkaktır.⁵¹ Kur'ân vahyinin metinleşmeye başlaması ve müdevven bir yapıya bürünmesi⁵² bunun en büyük göstergesidir. Diğer taraftan diplomatik ve ticari münasebetlerin artması, hukuki ve ekonomik meselelerin (bütçe vs.) kayıt altına alınması, savaşa katılanların tespiti gibi konular yazının öneminin daha üst düzeye çıkmasına sebep olmuştur. İslam dininin okuma yazmaya verdiği önemle

⁴⁶ Ali Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. II, S. 6, (1988), s. 62.

⁴⁷ İsrâ, 17/13; Lokman, 31/27; Kalem, 68/1-2; İnfitâr, 82/11; Alak, 96/4-5.

⁴⁸ Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s.38-40; Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi", s. 62.

⁴⁹ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, 11.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları (İFAV), 2017, s. 112.

⁵⁰ Aktan, "Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi", s. 63.

⁵¹ Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 3.b., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 20.

⁵² Aktan, *Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi*, s. 64.

beraber, söz konusu ihtiyaçların karşılanabilmesi için Hz. Peygamber'in uygulama, tavsiye ve teşvikleri de yazıyı bilenlerin artmasına vesile olmuştur.⁵³ Bu tarihî gerçekler, İslam'dan önce Mekkelilerin yazıyı bilip bazen kullandıklarını, İslâm Dini'nin gelmesiyle öneminin artmasına paralel olarak kullanımının da yaygınlaştığını göstermektedir.⁵⁴

Netice itibariyle “Kur'an-ı Kerim'in yazı ile tespiti” ve “İslâm coğrafyasının kısa sürede Arap yarım adasının ötelere kadar taşması” yazının gelişimine etki eden iki önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebepten dolayı Arap yazısı; Irak, Suriye ve Filistin'de Süryani ve Yunan, Mısır'da Kıpti, Kuzey Afrika'da Berberi, İran'da Pehlevî, Orta Asya'da ise Uygur yazılarının yerine geçmiştir. Bu kültürel hâkimiyet ise doğal olarak Arap yazısının, Pasifik Okyanusundan Atlas Okyanusuna kadar doğu-batı şeklinde geniş bir alana yayılmasına ve bu bölgelerde kullanılmasına sebep olmuştur.⁵⁵

Arap yazısının geldiği son noktayı bu şekilde dile getirdikten sonra, söz konusu yazı ile mushaf imlası arasındaki münasebeti İbn Haldun (ö. 808/1406)'un bakış açısıyla ele alalım. İbn Haldun, medeni bir olgu olan yazının, bedevi toplum olan Arapların elinde gelişemediğini ve İslam'ın geldiği dönemde ilkel bir düzeyde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Arap yazısındaki bu ibtidâi ve karmaşık durum mushaf imlasındaki farklılığa da yansımış,⁵⁶ dolayısıyla mushaf imlasında görülen aynı özellikteki kelimelerin farklı yazılması diğer bir ifadeyle lafız-okuyuş mutabakatının sağlanamaması söz konusu farklılığın bir yansımasıdır.⁵⁷

Merrâkuşî'nin “*Unvanü'd-Delil min Mersum-i Hattî't-Tenzil*” isimli eserinde görülen irfânî/tasavvufî eğilim, diğer bir ifadeyle mushaf imlasındaki farklılıkları batınî bir yorumla tevil etmeye çalışması, İbn Haldun'un eleştirdiği en temel yaklaşım olduğu

⁵³ Nihad Çetin, “Arap” *DİA*, C. III, s. 276, 281.

⁵⁴ Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 41-43; Aktan, “Arap Yazısının Doğuşu, Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi”, s. 62.

⁵⁵ Aktan, *Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi*, s. 64-65; Nihad Çetin, “Arap” *DİA*, C. III, s. 280.

⁵⁶ Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 267-269.

⁵⁷ Öztürk, Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, s. 20-21; M. Emin Maşalı, “İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, C. XXII, S. 22 (2014), s. 7-24.

görülmektedir. Ancak İbn Haldun'un -her ne kadar onlar için bir eksiklik olmadığını vurgulasa da- sahâbe'yi yazıdan anlamayan bedevi bir toplum olarak görüp söz konusu farklılıkları onların yetersizliğine bağlaması ve bu bağlamda ortaya atılan görüşlerin de sadece irfâni yorumlardan ibaretmiş gibi sunmaya çalışması eleştirilmiştir. Aynı şekilde onun Zeyd b. Sabit gibi yazıyı en iyi bilen sahebenin varlığını göz ardı ettiği ve meseleye toptancı bir bakış açısıyla yaklaştığı ifade edilmiştir.⁵⁸ Çalışmamızın son bölümünde ele alacağımız gibi İbn Haldun'un görüşlerinin tamamına katılmamız mümkün değildir.

2. KUR'ÂN-I KERÎM'İN METİNLEŞMESİ VE RESMU'L-MUSHAF MESELESİ

2. 1. Kur'ân-ı Kerîm'in Metinleşmesi

Yukarıda Arap yazısının kaynağını, nasıl yaygınlık kazanıp ne derece kullanıldığını ve İslam'ın gelmesiyle öneminin de gitgide arttığını ifade etmiştik. "Kur'an-ı Kerim'in Metinleşmesi" başlığı altında ise Kur'an vahyinin Hz. Peygamber hayatta iken ezber ve yazıyla tespiti, Hz. Ebu Bekir döneminde toplanması, Hz. Osman zamanında da istinsahı ele alınacaktır. Sonrasında ise Resmu'l-Mushaf meselesine ve konuyla bağlantılı nakillere yer verip çalışmamızla bağlantısını ortaya koymaya çalışacağız.

Mekke döneminde Kur'an vahyinin yazımına ne zaman başladığı, ayetlerin yazılı olduğu malzemelerin Medine'ye nasıl ve ne kadarının intikal ettiği tam olarak belli olmasa da⁵⁹ Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber hayatta iken yazıya geçirildiği ve sonraki döneme eksiksiz olarak intikal ettiği kesindir.⁶⁰ Öte yandan Hz. Peygamber, ilk andan itibaren bu hususta çok büyük gayretler göstermiştir. Öyle ki Yüce Allah vahyin muhafazasının bizzat kendi uhdesinde olduğuna, dolayısıyla bu hususta endişeye kapılmaması gerektiğine işaret ederek, "*Onu (Kur'an) hemen okumak için dilini*

⁵⁸ Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", s. 7-24.

⁵⁹ Öztürk, Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 57.

⁶⁰ Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 65-67.

depreme, kuşkusuz onu toplamak ve okumak bize aittir”⁶¹, “*Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan Kur’an’ı acele okumaya kalkma; Rabbim ilmimi artır de*”⁶², “*Kesin olarak bilesiniz ki, bu kitabı biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da biziz*”⁶³ buyurmuştur.

Kur’an-ı Kerim’in haber verdiği bu bilgilere ilaveten, Hz. Peygamber vahiy yoluyla gelen ayetleri öncelikle kendisi ezberliyor, sonrasında sahabeye ezberletiyor ve tebliğ ediyordu. Aynı zamanda inen ayet ve sureleri gerek namazda, gerekse namaz dışında okuyor, hatta Ashâb-ı suffe örneğinde görüldüğü gibi okunmasını ve ezberlenmesini teşvik ediyordu. Sahabe de bu hususta oldukça istekli ve hassas davranıyor, zamanlarının büyük bir bölümünü Kur’an’ın kıraat ve ezberine ayırıyor, bazen de birbirleriyle yarışıyorlardı. Bu bilgilerden yola çıkarak Hz. Peygamber hayatta iken çok sayıda sahabenin Kur’an’ın belki bir kısmını, belki de tamamını ezberlemek suretiyle hâfız oldukları nakledilmektedir.⁶⁴

Arapların kültürel seviyesi, hafızaya verdikleri önem, yazı malzemelerinin imkansız veya yetersizliği ezberin ön planda olduğunu gösteriyor olsa da⁶⁵ Rasûlüllah hayatta iken Kur’an-ı Kerim’in tamamının yazıya geçirildiği bilinmektedir. Diğer taraftan Hz. Ebu Bekir dönemindeki derleme esnasında yazının şahitlik unsurlarından biri olarak değerlendirilmesi, Hz. Osman dönemindeki istinsahta ise “yazıyı en iyi bilme” vasfının bir kriter olarak sürece dahil edilmesi zamanla yazının öneminin arttığını göstermektedir. Yine yazının bir milletin kültürünü yansıtmayı, hafızanın nisyan ile malul olup yazı için böyle bir durumun söz konusu olmaması da bu hususun ehemmiyetine işaret etmektedir. Aynı zamanda daha önceki milletlerin kitaplarını yazıyla tespit edememeleri sebebiyle düştükleri ibretlik durumun, Kur’an metni için de

⁶¹ El-Kıyâme, 75/16.

⁶² Tâhâ, 20/114.

⁶³ Hicr, 15/9.

⁶⁴ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s. 57-60.

⁶⁵ Öztürk, Ünsal, *Kur’ân tarihi*, s. 20-22.

söz konusu olabileceği ⁶⁶ dikkate alındığında meselenin önemi daha da iyi anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber vahiy yoluyla gelen ayetleri kâtiplere yazdırmış, sonra kâtiplerden yazdıkları ayetleri okumalarını istemiş, yanlış olması durumunda ise düzeltmiştir.⁶⁷ Esasen Kur'an-ı Kerim yazılı bir metin olduğunu ilgili ayetlerde bizatihi kendisi bildirmektedir.⁶⁸ Öte yandan Hız. Peygamberin "Benden Kur'an'dan başka bir şey yazmayınız"⁶⁹ uyarısı ve Hız. Ömer'in hicretin beşinci senesinde kız kardeşinin elinde Tâhâ ve Tekvîr surelerinden bazı ayetleri yazılı olarak bulduğuna dair kaynaklarda geçen bilgiler⁷⁰ bunun en önemli göstergesidir. Aynı şekilde birçok sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerin yanında Theodor Nöldeke gibi bazı oryantalistlerin bu bağlamda itirafları,⁷¹ Kur'an'ın daha ilk zamanlardan itibaren yazıya geçirildiğini ve o şekliyle sonraki döneme intikal ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak yazılan bu metinlerin nasıl ve nerede korunduğu,⁷² surelerin mushaf içi tertibinin bizzât Hız. Peygamber tarafından yapılıp yapılmadığı⁷³ konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Kur'an vahyinin hıfz ve kitabet yoluyla tespiti veya son kontrolü olarak nitelendirebileceğimiz arza meselesi de bu bağlamda önemlidir. Zira mahiyet ve keyfiyeti ne olursa olsun Hız. Peygamber ile Cebrail arasında o zamana kadar inen ayetler her Ramazan ayında karşılıklı olarak okunmuştur. Hız. Peygamberin vefat ettiği

⁶⁶ Hız. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetinin gerekçeleri anlatılırken Huzeyfe b. Yemân'ın Halife için "Ey müminlerin emîri! Şu ümmet Yahudi ve Hristiyanların kitaplarında düşmüş oldukları ihtilafa düşmeden önce sen bu işin icabına bak" sözü böyle bir endişenin varlığını ispatlamaktadır (Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 84).

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmi tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 1.b., Beyrut-Lübnan : Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, s. 48; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 65.

⁶⁸ Vâkıa, 56/79; Tur, 52/1-3; Beyyine, 98/1-3; Furkan, 25/5.

⁶⁹ Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Kitabu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh, 1.b., Mısır-Kâhire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2002, s. 39.

⁷⁰ Ebü Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitabü's-siyer ve'l-megâzi*, thk.Süheyl Zekkâr, 1.b., y.y.: Daru'l-Fikr, 1978, s. 182.

⁷¹ Sicistânî, *Kitabu'l-mesâhif*, C. I, s. 145; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 66-67.

⁷² Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 68; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 47.

⁷³ Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 186-190.

sene iki defa gerçekleşen ve “Arza-ı ahîre” olarak nitelendirilen bu tecrübeyi de ⁷⁴ ilave edersek hiçbir semâvî kitaba nasip olamayan bu korunmanın sadece Kur’an-ı Kerim metni için söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Hız. Peygamber hayatta iken Kur’an’ın niçin derlenmediğine dair bazı gerekçeleri sürülmüştür. Şöyle ki Rasûlüllah hayatta iken vahiy devam ettiği için ayetlerin nesh edilme ihtimalinin söz konusu olması, derlemeden maksadın Kur’an’ın korunması olup o hayatta iken buna ihtiyacın olmaması, vahyin tamamlanması ile Rasûlüllah’ın vefatı arasındaki sürenin çok kısa olmasının Kur’an’ı toplamaya imkan vermemesi gibi nedenler⁷⁵ Hız. Peygamber hayattayken Kur’an’ın niçin derlenmediğini göstermektedir. Ancak Hız. Ebu Bekir döneminde Müseylime gibi yalancı peygamberlerin ortaya çıkması sonucu halk arasında zuhur eden fitneyi bertaraf etmek amacıyla savaş düzenlenmiş, bu savaşlarda ise çok sayıda Kur’an hâfızı sahabenin şehit olması bazı vahiy pasajlarının yok olma endişesini doğurmuştur. Hız. Ömer söz konu endişeyi yok etmek için durumun vehametini Halife’ye anlatıp onu ikna etmiş, Hız. Ebu Bekir de meselenin takibi için Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665)’i görevlendirmiş,⁷⁶ netice itibariyle birtakım prensipler esas alınarak vahiy metinleri toplanmıştır.⁷⁷

Hız. Ebu Bekir döneminde gerçekleşen bu derleme faaliyeti Kur’an vahyinin Hız. Osman zamanına intikalinde çok önemli bir süreç olarak değerlendirilebilir. Zira Hız. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsah faaliyetinde, aynı zamanda derleme heyetinde görev alan Zeyd b. Sâbit’in bulunması ve Hız. Ömer’in kızı Hafsa’daki vahiy

⁷⁴ Detaylı bilgi için bkz. Makdisî, *el-Mürşidü’l-vecîz*, s. 48; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara: İmaj Yayınları, 2003, C. II, s. 698; Ziya Şen, *Arza ve Mahiyeti, DEÜİFD*, C. XLII, (2015), s. 43-64; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitabü’t-tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1.b., Kâhire: Mektebetü’l-hancı, 2001, C. II, s. 174-175; Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s. 70-71; Muhsin Demirci, *Kur’an Tarihi*, s. 152-155.

⁷⁵ Muhammed Habibullah Şinkîti, *Kitâbu ikâzi’l-a’lâm li vücûbi ittibâ’i resmi’l-mushafi’l-imâmi Osman ibn affân*, 2.b., Suriye-Humus: Mektebetü’l-Ma’rifet, 1972, s. 31-32.

⁷⁶ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulumi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim, Kâhire: Daru’t-Turâs, 1957, C. I., s. 233-234.

⁷⁷ Muhammed Abdu’l-Azîm ez-Zerkânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulumi’l-Kur’ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli, 1.b., Beyrut: Daru’l-Küttâbi’l-‘Arabiyye, 1995, C. I., s. 206-207; Ebü’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkan fi ‘ulumi’l-Kur’ân*, thk. Şu’ayb el-Arnaût, 1.b., Beyrut: Müessesetü’r-risale naşirun, 2008, s. 132; Demirci, *Kur’an Tarihi*, s. 161-163.

metinleri ile istinsah edilen mushaf'ın karşılaştırılması Kur'an'ın korunmuşluğu açısından oldukça önemlidir.

Hiz. Ömer döneminde devam eden fetihler devletinin sınırlarının Arap yarımadasının ötesine kadar uzamasına sebep olmuş, bunun sonucu olarak da farklı kabileler müslüman olmuşlardır. Hiz. Ömer'in vefatı sonrasında müslümanların Kur'anı öğrenebilmesi için Abdullah b. Mes'ud Kûfe'ye, Ebû Mûsâ el-Eş'ari Basra'ya, Übeyy b. Ka'b ve Ebû'd-Derdâ ise Şam gibi beldelere gönderilmiştir. Bu sahabelerin özel mushaflarının tertip bakımından birbirinden biraz farklı olması ve Yedi Harf ruhsatının ortaya çıkardığı kıraat çeşitliliği gibi sebepler, her bölgede farklı okuyuşların çıkmasına neden olmuştur. Bu farklılık da zamanla ümmet arasında tereddüt ve şüphenin zuhuruna neden olmuş, netice itibariyle birinci Ermenistan ve Azerbaycan fetihlerinde birtakım muhalefet ve münakaşalar meydana çıkmıştır. Durumun vehametini Huzeyfe b. Yemame'nin halifeye haber vermesiyle harekete geçen Hiz. Osman, bu muhalefeti önlemek için hemen ashabın büyüklerini toplayıp onlarla istişare etmek suretiyle hicretin yirmibeşinci senesinde Kur'an-ı Kerim'i tek mushaf'ta ve bir harf üzere toplatmaya başlamıştır.⁷⁸

Kur'an'ın yazılması ve çoğaltılması için bir komisyon kurulmuş, Hiz. Ebu Bekir zamanında derlenmiş olan ve Hiz. Hafsa'nın yanında bulunan mushaf ise emaneten alınmıştır.⁷⁹ İstinsah için birtakım prensipler dikkate alınarak⁸⁰ beş yıl gibi bir zaman diliminde titiz bir çalışma neticesinde faaliyet tamamlanmış ve altı adet çoğaltılan söz konusu mushaflar önde gelen İslâm beldelerine gönderilmiştir.⁸¹ Önceden o beldelerde bulunan mushaflardan tashih'i mümkün olanların bu mushaf'a göre düzeltilmesi,

⁷⁸ Zerkânî, *Menâhil*, C.I., s. 210-211; Menna' Halil el-Kattan, *Mebâhis fi ulumi'l-Kur'an*, 7.b., Kâhire: Mektebetu vehbe, y.y., s. 123-127.

⁷⁹ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 15.b., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009, s. 53-54.

⁸⁰ Şinkîfî, *a.g.e.*, s. 31-33; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kirâati*, 5.b., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006, s. 191-192; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 85-86.

⁸¹ İstinsahı gerçekleşen bu Mushaflar Medine (Zeyd b. Sâbit), Mekke (Abdullah b.Sâib), Şâm (Muğire b. Ebî Şihâb), Kûfe (Ebû Abdurrahmân es-Sulemi) ve Basra (Âmir b. Kays) gibi önde gelen İslam beldelerine isimlerini zikrettiğimiz muallim zâtlar ile beraber gönderilmiştir (Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulumi'l-Kur'ân*, 10.b., Beyrut: Daru'l-'ilmi li'l-Melâyin, 1977, s. 83-84; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin yapısı*, s. 74-76).

mümkün olmayanların ise imha edilmesi istenmiştir.⁸² Sonraki süreçte bunlardan başka mushafların istinsah edildiğinde şüphe yoksa da söz konusu mushafların akıbetinin ne olduğu veya günümüzdeki en eski mushafların o mushaflardan biri olup olmadığı tam olarak netleşmiş değildir.⁸³ Hz. Osman'ın yaptığı bu faaliyet Hz. Ali ve birçok sahabe tarafından takdirle karşılanmış ve ümmetin yararına yapılmış büyük bir uygulama olarak değerlendirilmiştir.

2.2. Resmu'l-Mushaf Meselesi

Müslümanlar tarih boyunca Kur'an-ı Kerim'in talim, tedris, tebliğ ve tebyînine oldukça önem vermiş ve bu bağlamda birçok detayı ele almaya çalışmışlardır. Bu konuda sahabenin gayret ve titizliğinin yanı sıra devlet ricâlinin de büyük bir sorumluluk bilinciyle hareket ettikleri bilinmektedir. Nitekim Kur'an'ın toplanması, çoğaltılması, hareke ve nokta konulması gibi çalışmalarda yöneticiler büyük bir sorumluluk üstlenmişler ve devlet otoritesinin halk üzerindeki etkisini de göstermişlerdir. Şöyle ki Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf'lara "Resmu'l-Mesâhif", "Resm-i Osmânî", "Mesâhif-i Osmânî", "Resm-i Hatt" ve Medine'de bıraktığı Mushaf için de "İmâm Mushaf" tabirinin kullanılması ümmet arasındaki birlikteliği sağlamak için bir bakımdan devlet otoritesine vurgu yapmak olarak değerlendirilmiştir. Zira söz konusu mushaflar için "resm" tabirinin kullanılması bunlara resmiyet veya resmî belge hüviyeti kazandırdığı gibi, devlet otoritesini çağrıştıran "imâm" kelimesinin "İmam Mushaf" şeklinde belirtilmesi de yönetimin toplum üzerindeki yaptırımını olarak ifade edilmektedir.⁸⁴

2.2.1. Mushaf'ın Tanımı

Sözlükte "bir araya getirilip bağlanmış sahifeler" anlamında ef'ale babından ism-i mef'ûl kalıbında gelen "mushaf" kelimesi "suhuf" ile aynı kökten türemiştir. "Suhuf"

⁸² Zerkâni, *Menâhil*, C.I., s. 211-215.

⁸³ Zerkâni, *Menâhil*, C.I., s. 330-331; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 80; Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, C. XXXI, s. 242; Demirci, *a.g.e.*, s. 173-175.

⁸⁴ Hikmet Koçyiğit, "Kur'an'ın Bölümlenmesi", *Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39 (2013), s. 364.

ise “sahîfetün” kelimesinin çoğuludur.⁸⁵ Literatürde ise bu kelime, Hz. Ebu Bekir zamanında derlenmiş olan âyet ve sûrelerin Hz. Osman döneminde ümmetin icmâi ile bir araya toplanıp cilt haline getirilen ve Fâtiha ile başlayıp Nâs sûresiyle biten kitaba isim olarak verilmiştir. Hz. Ebu Bekir zamanındaki faaliyet ise daha ziyade “suhuf” kelimesi ile nitelendirilmiştir.⁸⁶

Kur’an-ı Kerimde mushaf kelimesi “iki kapak arasında toplanan metinler” anlamında kullanılmasa da aynı kökten türeyen “suhuf/sıhaf” terimi farklı bağlamlarda gelmiştir. Şöyle ki bu kelimenin cennet ehline yapılacak ikram anlatılırken “geniş kaplar”,⁸⁷ Hz. Mûsâ ve Hz. İbrâhim’e gelen “ilâhi vahiy”,⁸⁸ Kur’an âyetleri için “mahfuz kayıtlar”,⁸⁹ içinde en doğru hükümlerin yazılı olduğu “mahfuz metinler”⁹⁰ anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. Öte yandan bu kelimenin diğer kutsal kitaplar, hadis metinleri, harf ve kıraat anlamında da kullanıldığı görülmektedir.⁹¹ “Mushaf” olarak da okunan bu lafzın Kur’ân-ı Kerim’de kullanılıyor olmasının yanında, müteaddit hadislerde de geçmesi, iddia edildiğinin aksine bu kelimenin Arapça olduğunu ispatlamaktadır. Zira bu kelimenin Habeşçe’de kitap anlamında kullanılan “Mashaf” kökünden geldiği dolayısıyla arapça olmadığı ileri sürülmüştür.⁹²

Hz. Osman döneminde yazılıp belli merkezlere gönderilen Kur’an nüshaları için “Mesâhif-i Osmâniyye”, halifenin kendisi için ayırdığı mushaf için “İmam Mushaf”, diğer şehirlere gönderilenler için ise “Mesâhifü’l-Emsâr” tabiri kullanılmıştır.⁹³ Öte yandan Hz. Osman zamanında istinsah edilen bu mushafların yazı ve imla şeklini ifade etmek için ‘Hatt-ı Istîlâhî’ tabiri de kullanılmıştır. Bu hususi imla şekli ilk mushaflardan istinsah edilen diğer mushaflarda aynen muhafaza edilmiş ve bu alanda kaleme alınmış

⁸⁵ Komisyon, *el-Mu‘cemü’l-vasît*, 4.b., Mısır: Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye, 2004, s. 508.

⁸⁶ Furcânî, *a.g.e.*, s. 37-45; Yüksel, *a.g.e.*, s. 88-89.

⁸⁷ Ez-Zuhruf, 43/71.

⁸⁸ El-A’lâ, 87/19.

⁸⁹ Abese, 80/13.

⁹⁰ Beyyine, 98/2-3.

⁹¹ Maşalı, "Mushaf", *DİA*, s. 242.

⁹² Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Recep Furcânî, *Keyfe nete’eddeb me’a’l-mushaf*, 2. b., Kâhire: Daru’l-i’tisâm, 1978, s. 37-45; Yüksel, *İbnü’l-Cezeri ve Tayyibetü’n-Neşr*, s. 88-89; Maşalı, "Mushaf", *DİA*, s. 242.

⁹³ Maşalı, "Mushaf", *DİA*, s. 242.

birçok eser vesilesiyle de günümüze kadar ulaşmıştır. Müslümanlar başlangıçtan beri bu mushafların yazısına titizlikle uymuşlar ve aynı imla tarzına sadakatle bağlı kalmışlardır.⁹⁴

2.2.2. Mesâhif-i Osmâniyye'nin Genel Nitelikleri

Gerek klasik, gerekse modern kaynaklarda Mesâhif-i Osmâniyye'nin veya mushaf imlasının nitelikleri izah edilirken konunun genelde “Hazif, Ziyade, Hemze, Bedel, Vasıl ve Fasil” gibi başlıklarla ele alındığını ve izah edildiğini görmekteyiz.⁹⁵ Fakat çalışmamızın son bölümünde kapsamlı olarak ele alacağımız gibi Merrâkuşî bu konuyu “*Unvanü'd-Delil Min Mersum-i Hattî't-Tenzil*” isimli eserinde “hemze, elif, vav ve ya konusu, ta harfinin açık ve kapalı yazıldığı yerler, bitişik ve ayırık yazılan kelimeler, mahreçleri yakın olan harfler” şeklinde bölümlendirmiştir. Bunu yaparken “elif’in kelime başı, ortası ve sonunda ziyade ve hazfedildiği yerler” şeklinde yan başlıklar açarak konuyu izah etmiştir. Fakat biz meseleyi ileride zaten Merrakuşî’nin metoduyla izah edeceğimiz için burada genel tasnifi dikkate alacağız. Öte yandan bu bölümde imla farklılıklarının gerekçelerini izah bağlamında ortaya atılan görüşlere yer vermeyip, sadece söz konusu farklılıkların neler olduğunu dile getireceğiz. Aynı zamanda Mesâhif-i Osmâniyye'nin özelliklerini sadece imlası açısından değil, bu mushafların ortak noktaları, yedi harf ve kıraat farklılıkları açısından neyi ifade ettiği, sonraki dönemlerde anılan mushaflarla ilgili ne gibi çalışmaların yapıldığı meselelerini de kısaca bu başlık altında ele alacağız.

İstinsah edilen mushafların en çok tartışılan ve birçok esere konu olan niteliklerinden birisi imla yapısıdır. Nitekim bu mushaflarda aynı özellikteki kelimeler bazen farklı yazılmış ve her yerde lafız-okuyuş mutabakatı sağlanamamıştır. Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği bu mushafların kendine hâs olan imla tarzına ‘Hatt-ı İstılahî’ denilmiştir. Hicri ikinci asırdan sonra hız kazanan dil çalışmalarına paralel olarak

⁹⁴ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s. 143, 295.

⁹⁵ Çoğu kaynaklarda “Her iki kıraati de ihtiva eden kelimelerin biri doğrultusunda yazılması” veya “Mushaflar arası yazım farklılıklarının bulunması” başlıklarının da bu maddelerle beraber ele alındığı görülürken, kimi kaynaklarda ise böyle olmamıştır (Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, s. 141).

gelişen ve lafız-okuyuş örtüşmesini esas alan yeni imla sistemi ise ‘Hatt-ı Kıyâsi’ olarak nitelendirilmiştir.⁹⁶

Resm-i Osmânî’yi ayrıcalıklı kılan söz konusu imla farklılıklarının kaynaklarda genelde şu başlıklarla ele alındığını görmekteyiz:

➤ Birinci özellik “Hazif” kavramı ile ifade edilmektedir ki bazı harfler tilavet esnasında telaffuz edildiği halde kitabette yer almamış ve resim olarak karşılığı bulunamamıştır. Mesela bazen ذلك - لكن - الرحمن⁹⁷ olduğu gibi elif’in, baze هل يستون - ليسوا⁹⁸ gibi iki vav’dan birinin, bazen de النيين - الامين⁹⁹ kelimelerinde⁹⁹ görüldüğü gibi iki ya’dan birinin hazfi şeklinde olabilmektedir.¹⁰⁰

➤ İkincisi “Ziyade” kavramı ile açıklanmıştır ki bu da telaffuz edilmediği halde yazıda resim olarak bulunan harflerin imlası ile ilgilidir. Mesela مائة¹⁰¹ kelimesinde elif, ايتائى ذى القربى¹⁰² ayetinde ya, اولى ve اولو¹⁰³ kelimelerinde ise vav harfi resim olarak geldiği halde okunmamaktadır.¹⁰⁴

➤ “Hemze” kavramı ise isminden de anlaşılacağı üzere hemzenin imla özelliklerini ifade etmektedir ki hemze sakin olduğu zaman önceki harfin harekesi cinsinden bir med harfi ile resmedilmesi gerekirken bazı yerlerde böyle olmamıştır. Mesela الرءيا¹⁰⁵ kelimesindeki gibi ‘vav’, ورءيا de¹⁰⁶ ise ‘ya’ harfi kullanılmaksızın resmedilmesi buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁰⁷

⁹⁶ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi*, s. 295; Maşalı, "Mushaf", *DİA*, s. 243.

⁹⁷ Fatiha, 1/3; Bakara, 2/2; Nisa, 4/46, 157.

⁹⁸ İsra, 17/7; Nahl, 16/75.

⁹⁹ Âl-i İmran, 3/21, 80, 81; Cum’a, 62/2.

¹⁰⁰ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi* s. 296.

¹⁰¹ Enfâl, 8/65, 66.

¹⁰² Nahl, 16/90.

¹⁰³ Âl-i İmran 3/7, 18; İsra 17/5.

¹⁰⁴ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi* s. 296.

¹⁰⁵ Yusuf, 12/5, 43,100; Fetih, 48/27.

¹⁰⁶ Meryem, 19/74.

¹⁰⁷ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi* s. 296.

➤ Bir diğer özellik ise “Bedel” veya “İbdâl” kavramları ile izah edilmektedir ki, bu da harfin değişimini veya bir harfin yerine başka bir harfin kullanımını ifade etmektedir. Mesela سلاسا¹⁰⁸ kelimesinde tenviden bedel olarak ‘elif’ getirilmiştir. Yine وكاين¹⁰⁹ kelimesi tenvin ile yazılması gerektiği halde nun ile, لانسغا¹¹⁰ kelimesi ise te’kit nûnu ile yazılması gerektiği halde tenvin ile resmedilmiştir. Aynı şekilde الصلاة - الزكوة¹¹¹ gibi kelimeler de elif ile değil vav ile yazılmıştır.¹¹² Bazı kelimelere müenneslik için gelen ta’lar رحمت - نعمت ve سنت¹¹³ kelimelerinde olduğu gibi açık olarak yazılmışken, bazılarında ise رحمة - نعمة - سنة¹¹⁴ şeklinde kapalı olarak resmedilmiştir.¹¹⁵

➤ Bazı harf ve edatların ayrı olarak yazılması “Fasl”, bitişik şekilde yazılması ise “Vasl” kavramıyla ifade edilmektedir. Mesela ‘an-ma’ edatları فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ¹¹⁶ ayeti hariç Kur’an’ın tamamında عما şeklinde, ‘in-ma’ edatı ise وان ما نرينك¹¹⁷ hariç diğer yerlerde اما şeklinde bitişik olarak yazılmıştır. Aynı şekilde ‘en-lâ’ lafzı genelde الا olarak bitişik yazıldığı halde, bazı yerlerde ان لا¹¹⁸ olarak ayrı resmedilmiştir. Yine ‘fi-mâ’ في ما¹¹⁹ ve ‘enne-mâ’ انما edatları çoğu yerde bitişik yazılmışken, bazı yerlerde في ما¹¹⁹ ve ان ما¹²⁰ şeklinde ayrı yazılmıştır.¹²¹

¹⁰⁸ İnsan, 76/4.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân 3/149; Yusuf 12/105; Hac 22/48; Ankebut 29/60.

¹¹⁰ Alak, 96/15.

¹¹¹ Bakara, 2/3, 43, 45; Nisa, 4/77, 162; En’am, 6/32, 70, 130.

¹¹² Bu gibi kelimeler genelde bu şekilde yazılmakla beraber Tevbe, 9/13 ile Hûd, 11/87 ayetleri dışındaki diğer yerlerde muzâf oldukları için ‘vav’ ile değil de ‘elif’ ile yazılmıştır. (En’am, 6/92, 162; Ahkaf, 46/20).

¹¹³ Bakara, 2/218; Mâide, 5/11; Fâtır, 35/43.

¹¹⁴ Yunus, 10/21, 57; Zümer, 39/8, 49; Kehf, 18/55.

¹¹⁵ Çetin, *Kur’an İlimleri ve Kur’an-ı Kerim Tarihi* s. 296.

¹¹⁶ A’raf, 7/166.

¹¹⁷ Ra’d, 13/40.

¹¹⁸ A’raf, 7/105; Tevbe, 9/118; Hûd, 11/14.

¹¹⁹ Bakara, 2/240; Mâide, 5/48; En’am, 6/145 vd.

¹²⁰ Hacc, 22/62; Lokman, 31/30.

Hız. Osman muşafklarının bir diğer özelliği ise aralarında bazı farklılıkların bulunmasıdır. Şöyle ki Hız. Osman ümmet arasında çıkan ihtilafı ortadan kaldırmanın yolunun, tek lehçe (Kureyş) ile yazılacak olan bir muşaf etrafında onları toplamakla mümkün olacağını düşünmüştür. Ancak Hız. Peygamberden gelen sahih kıraatların çoğu bir muşafta ve tek bir imla ile gösterilmiş, ancak bazı kelimelerde bu mümkün olmamıştır. Mesela hareke, nokta veya başka bir işaret kullanılmaksızın فکھين - ووصى gibi kelimeler sadece bir kıraatı değil, diğer kıratları da ihtiva etmekte iken, من تحتها الانهار - تحتها الانهار / واوصى - gibi yerlerde ise kelimenin iskeleti değiştiiği, diğer bir ifadeyle harf ziyade ve eksikliği söz konusu olduğu için bu mümkün olmamıştır. Dolayısıyla kıraat literatüründe ferşi farklılıklar olarak nitelendirilen¹²² söz konusu kelimeler istinsah edilen diğer muşafklara dağıtılmak suretiyle koruma altına alınmıştır.¹²³

¹²¹ Bu farklılıkların detayları için bkz. Ebü Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-Muhni' fî Ma'rîfeti resm'i Mesâhifi'l-Emsâr me'a Kitabi'n-nakti*, thk. Muhammed Sadık Kamhavi, Kâhire: Mektebetü'l-külliyetü'l-ezheriyye, t.y., s. 20-87; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâati'l-'Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut-Lübnan: Darul Kutubil İlmîyye, t.y., C.II, s. 128-161; Şihâbü'd-din Ahmed b. Muhammed b. Abdu'l-Ganî ed-Dimyâtî, *İthaf'ü-fudalâi'l-beşer fî'l-kirâati'l-erbatî'l-aşer*, Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1971, s. 137-143; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* s. 296-297; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 140-252.

¹²² Ferşi farklılıklar için bkz. (İhsan Sütşurup, "İbnü'l-Kabâkîbî'nin Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eseri" *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.III., S.I, 2019, s. 64).

¹²³ Dâni, *el-Mukni*, s. 206-216; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* s. 297-298; Maşalı, "Mushaf", *DİA*, s. 243.

İstinsah edilen mushafların bazı ortak yönlerinin bulunması da Mesâhıf-i Osmaniye'nin bir diğer özelliği olarak düşünülebilir. Şöyle ki anılan mushaflar, Kur'an'ın mevsûkiyeti açısından her hangi bir şüpheye mahal vermeyecek bazı farklılıkları muhtevi olsa da aslında bu mushaflar çok kuvvetli bağlarla birbirine bağlıdırlar. Nitekim bu mushafların sadece tevatürle sâbit olan okuyuşları ihtiva ediyor olması ve bazı sahabelerin özel mushaflarına tefsir, şerh veya farklı gerekçelerle yazdığı kayıtların bunlara alınmaması ortak özellik olarak nitelendirilebilir. Aynı şekilde söz konusu mushaflar istinsah edileceği zaman Hz. Ebu Bekir döneminde derlenmiş nüshanın esas alması hasebiyle tertibinin aynı olması ve bu mushafların yedi harf ruhsatı çerçevesinde diğer kıraat vecihlerini de içine alacak bir hat ile yazılması, istinsah edilen mushafların ortak özellikleri olarak değerlendirilebilir.¹²⁴

Hz. Osman döneminde istinsahı gerçekleştirilen mushaflara dair gündeme gelen bir diğer konu, söz konusu mushafların yedi harfin ne kadarını ihtiva ettiği sorusudur. Bu bağlamda üç farklı görüş ortaya çıkmış ve mesele âlimler arasında tartışılmıştır.¹²⁵

Bâkılânî ve İbn Hazm gibi âlimler, Kur'an'ın indirildiği yedi harften birini terk etmenin caiz olmadığını, zira yedi harften birinin istinsahta terk edildiğine dair bir rivayetin bulunmadığını, şayet böyle bir terk söz konusu ise Hz. Osman'a yapılan bir itirazın olması gerektiğini ancak böyle bir bilginin de kaynaklarda bulunmadığını söylemişlerdir. Yine yedi harf ruhsatına sonraki nesillerin de ihtiyacının olduğu ve aralarında yazım farklılıklarının bulunması gerçeğinden hareketle söz konusu mushafların yedi harfi zaten içerdiği şeklindeki gerekçeler bu görüşü savunanların temel argümanları olmuştur.¹²⁶

¹²⁴ Yüksel, *İbn Cezeri ve Tayyübetü'n-Neşr*, s. 93-94.

¹²⁵ Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebi, Mısır: Daru Nehza , t.y., s. 31-56; Suyuti, *el-İtkân*, s. 141-142; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, C. I., s. 31-33.

¹²⁶ Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 2.b. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010, s. 180-191; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 344-349.

Bayraktarlığını Taberî'nin yaptığı ikinci görüş ise, yedi harf ruhsatının geçici bir süre için verilip son arzada terk edildiği, dolayısıyla Mesâhif-i Osmaniye'nin yedi harfin sadece birini ihtiva ettiği şeklindedir. Bu görüşü savunanların diğer gerekçeleri ise, Hz. Osman'ı istinsaha sevk eden şeyin zaten bu farklılıklar olduğu, dolayısıyla halife kıraatleri teke indirmek için bunu yaptığı, aksi takdirde yaptığı işin Hz. Ebu Bekir dönemindeki derlemeden farklı olmayacağı şeklindedir. Diğer taraftan Taberî yedi harf ruhsatını yemin kefareline benzetmiş ve Allah'ın yedi harfi korumakla ümmeti yükümlü tutmadığını, dolayısıyla istenilen kıraatin tercih edilebileceğini dile getirmiştir. Yine Hz. Osman'ın “bir kelimenin yazımında ihtilafa düştüğünüz zaman Kureyş lehçesini tercih ediniz” sözleri de bu görüşü savunanların temel dayanaklarından biri olmuştur.¹²⁷

İbnü'l-Cezeri, Ebu Şâme el-Makdisi ve Mekki b. Ebi Tâlib gibi âlimlerin dillendirdiği üçüncü görüş ise söz konusu mushafların sadece imlasına uygun olan okuyuşları ihtiva ettiği şeklindedir. Bu bağlamda İbnü'l-Cezeri “selef ve halefe mensup olan cumhur ulemâ Hz. Osman mushaflarının yedi harften sadece imlanın elverdikleri kıraatleri ihtiva ettiği kanaatindedir”¹²⁸ demek suretiyle hâkim görüşün bu olduğunu dile getirmiştir.¹²⁹

¹²⁷ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 180-191; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 344-349.

¹²⁸ İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, C. I., s. 31.

¹²⁹ Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 180-191; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 344-349.

İstinsah faaliyeti sayesinde bir taraftan ümmet arasında mushaf birliği sağlanırken, diğer taraftan söz konusu mushaflar imla yapısı açısından kıraatlerin sıhhati için temel şartlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁰ Zira İbnü'l-Cezeri “*Bir vecih ile de olsa Arapça’ya, takdiren de olsa Osman mushaflarından birine uygun düşen ve sahih bir senede sahip bulunan okuyuşların reddi câiz değildir*”¹³¹ demek suretiyle mushaf imlasına uygun olmayı bir kıraatin sahih olabilmesi için gerekli şartlardan biri olarak değerlendirmiştir. Fakat bu şartlardan “sahih bir senede sahip olma” dışındaki iki şartın, özellikle de “arapçaya uygunluk” şartının tartışıldığını görmekteyiz.¹³²

Hız. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar temel alınarak sonraki dönemlerde bastırılan diğer mushaflara ise bazı işaretlerin konulduğu görülmektedir. Şöyle ki harflerin üzerinde bulunan hareke, nokta, şedde, cezm gibi işaretler ve mushafların tahmis, ta’şir, hizip, cüz gibi bölümlere ayrılması bu bağlamda yapılan çalışmalardır. Yine Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1165) gibi âlimlerin vakıf ve ibtidaya yönelik vaz ettiği sistem ve bazı ayetlerin altına إِمَالَة، تَسْهِيل، سَكْت، إِيْشَام ve قَصْر gibi uyarıcı işaretlerin konulması da okuyuşu kolaylaştırmaya yönelik uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³³

¹³⁰ Maşalı, "Mushaf", *DİA*, s. 243-244.

¹³¹ İbn'ül Cezeri, *en-Neşr*, C.I, s. 9.

¹³² Çetin, Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar, s. 226-229.

¹³³ Maşalı, "Mushaf", *DİA*, s. 244-246.

2.2.3. Mushaf İmlasının Özelliklerini Ta'file Yönelik Temel Yaklaşımlar

Hz. Osman döneminde yapılan istinsahta tek imla ile gösterilmesi mümkün olmayan ve sahih senetle gelen kıraatlar diğer mushaflara yayılmak suretiyle muhafaza edilmiştir. Ancak bu uygulama tabîi olarak mushaflar arasında mana çelişkisine yol açmayan bazı imla farklılıklarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlk zamanlarda bu mesele gündeme gelmezken sonraki dönemlerde anılan farklılıklar sorgulanmış ve çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Bu bağlamda konuyu müstensih hatasından ifrâni boyuta kadar ele alan âlimler olmakla beraber, söz konusu farklılıkları dilsel nedenlere dayandıran veya Arap yazısının gelişmemişliğinin mushaf imlasına yansımaları olarak değerlendiren kimseler de olmuştur. Merrakuşî ise anılan farklılıkları tasavvufî ve felsefî bir sentezle yorumlamıştır. Ancak konuyu çalışmanın üçüncü bölümünde detaylıca tahlil edeceğimiz için, burada sadece temel yaklaşımların neler olduğu ve âlimlerin görüşlerini hangi gerekçelere dayandırarak temellendirdikleri ifade edilecektir.

2.2.3.1. Arap Yazısına ve Önceki Yazılara Dayandırılması

Dil çalışmalarının hızlanmasına paralel olarak imla sisteminin de gelişmesi, mushaf imlasındaki farklılıkların çeşitli açılardan yorumlanmasına sebep olmuştur. Daha önce ifade edildiği gibi Arap yazısı ağırlık olarak “Enbâr” yazısının “Nabat” yazısına dönüşmesi sonucu zaman içerisinde gelişen ve olgunluk kazanan sentez bir yazı olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Arap yazısı gerek daha önceki muhtelif yazılardaki özellikleri bünyesinde barındırması, gerekse gelişen imla sistemine geçiş sürecinde kazandığı yeni özellikler sebebiyle homojen bir yapıya sahip olamamıştır.

Mushaf imlasına yönelik eser kaleme alan âlimlerden bazıları, söz konusu farklılığın Arap yazısındaki bu durumdan kaynaklandığını söylemişlerdir. Gerek Ferrâ (ö. 207/822), Zeccac (ö. 311/923), Dâni (ö. 444/1053), Kirmâni (ö. 500/1106’dan sonra), Zemahşeri (ö. 538/1144) gibi mütekaddim âlimler, gerekse Ğânim Kaddûri Hamed gibi çağdaş bilginler tarafından savunulan bu yaklaşım hâkim görüş olarak nitelendirilmiştir.

Burada Ferrâ için özel kayıt koymamız gerekmektedir. Çünkü o, mushaf imlasının ta‘lili noktasında farklı açıklamalar yapmıştır. Nitekim Ferrâ bir taraftan mushaf imlasındaki söz konusu farklılıkları nüzul dönemi Arap yazısındaki durumun bir uzantısı olarak izah ederken, diğer taraftan “Bu öncekilerin hatalı yazımlarından kaynaklanmaktadır” demek suretiyle müstensih hatasına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bir açıdan kâtip hatasına işaret eden Ferrâ’nın, aynı zamanda kıraat tercihinde kâtip hatası dediği mushaf imlasına uygunluğu şart koşması âlimler tarafından çelişki olarak değerlendirilmiş ve onun bu noktada eleştirilmesine sebebiyet vermiştir.¹³⁴

Ferrâ’nın açıklamalarını çelişki olarak değerlendirmeyenler âlimler de olabilmıştır. Bu yaklaşıma göre Ferrâ mushaftaki imla farklılıklarının birden çok ihtimalden kaynaklanmış olabileceğine işaret etmek için böyle söylemiş olabilir. Zira o bu noktada her hangi bir tercihte bulunmamış, daha açık bir ifadeyle onun mushaf imlasını hangi gerekçelere dayandırarak temellendirdiği net olarak anlaşılamamıştır. Çünkü bir sonraki başlıkta ele alacağımız gibi Ferrâ, mushafın tamamına teşmil etmese de bazı kelimelerdeki farklılıkları dilsel nedenlere dayandırmıştır. Diğer taraftan mushaf imlasının ta‘lili noktasında benzer açıklamalar yapan *Ğanim Kaddûri Hamed* de Ferrâ’nın açıklamalarını kâtip hatasına hamletmenin kesin olmadığını söylemiştir.¹³⁵

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz âlimler de Ferrâ gibi benzer açıklamalar yapmışlardır. Onların ortak olarak ifade ettikleri şey, Araplar hareke ve nokta

¹³⁴ Mesela Ferrâ “ولا اوضعا” (Tevbe 9/47) ile “لاذبحنه” (Neml 27/21) kelimelerinde ‘lam-elif’ ten sonra ‘elif’ yazılmaması gerektiği halde resmedilmesini, yani lafız-okuyuş mutabakatının sağlanamamasını veya aynı özellikteki kelimelerin farklı yazılmasını Arap yazısındaki imla tarzının bir yansıması olarak değerlendirmiştir. O “lâm” harfinin zaten “elif” harfini göstermek için “lam-elif” şeklinde yazıldığını, ayrıca “elif” harfinin yazılmasına ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir. Ez cümle Ferrâ, Arap yazısının yerleşik bir düzene sahip olmaması sebebiyle kâtipler Mushaf’ı yazarlarken tek bir imla tarzına bağlı kalmamışlardır demektir. (Detaylı bilgi için bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, *Mea’ni’l-Kur’ân*, 3.b., Beyrut: *Alemü’l-kütüb*, 1987, C.I, s. 439; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, s. 266-267; Betül Genan, *Ferrâ’nın Meâni’l-Kur’ân Eseri Bağlamında Mushaf ve Mushaf İmlası Olgusu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: M.Ü.S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2018, s. 132-134).

¹³⁵ Ğanim Kaddûri el- Hamed, *Resmu’l-Mushaf: Dirâsetün Luğaviyye Târîhiyyetün*, 1. b., Bağdat: el-Lecnetü’l-Vataniyye, 1982, s. 206-207; Hamed, Mushaf imlasının nüzûl dönemindeki Arap yazısının hususiyetlerini taşıdığını söyleyerek, imlanın ayırıcı hususlarını belirlemenin ancak yazının tarihsel sürecinin araştırılmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmiştir (Betül Genan, *Ferrâ’nın Meâni’l-Kur’ân Eseri Bağlamında Mushaf ve Mushaf İmlası Olgusu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: M.Ü.S.B.E. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2018, s. 132-134).

kullanmak yerine, harekeyi bazı harflerle ifade etmişlerdir ki, onun için imlada bazı ziyadeler söz konusu olmuştur. Şöyle ki fethayı ifade etmek için elif, kesreyi ifade etmek için ya, zammeyi göstermek için ise vav kullanılmıştır. Eski yazılarda var olan bu özellik nüzûl dönemi itibariyle Arap yazısında kullanılmaya devam etmiş ve bu durum mushaf imlasına da yansımıştır.¹³⁶

2.2.3.2. Dilsel Nedenlere Dayandırılması

Mushaf imlasındaki söz konusu farklılıkları izah etme noktasında ortaya atılan yaklaşımlardan birisi de dilsel gerekçelerdir. Bu türden açıklamalar her ne kadar mushafın tamamına teşmil edilemese de diğer açıklamalara göre doğruya daha yakın olduğu ve gerçekçi yorumlar içerdiği ifade edilmektedir.¹³⁷ İmaleyi göstermek için elif'in ya ile yazılması, iki kelimenin arasını ayırmak için ziyade bir harfin gelmesi, idğam gerekçesiyle edatların bitleştirilmesi, kelimenin nekreligini, vakıf halini veya uyumunu itibara alarak resm edilmesi gibi gerekçeler bu görüş sahiplerinin temel dayanakları olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde okuyuşu dikkate alarak o harfi yazıda belirtmeme, tahfif veya önceki harfin cinsinden olduğu için tekrar o harfe ihtiyaç duymama gibi nedenlerden dolayı gerçekleşen hazıf da dilsel gerekçeler olarak nitelendirilmiştir.¹³⁸

¹³⁶ Detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Ebu İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, 1.b., Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988, C.II, s. 451; Ebu Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dâni, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen, 2.b., Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir / Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997, s. 176; Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve acâibu't-Te'vîl*, thk. Şemrân Serkâl Yunus el-Acelî, Cidde: Dâru'l-Kuble/Beyrut: Muessesetu Ulûmi'IKur'ân, 1983, C.I, s. 455; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, 3.b., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2009, s. 436.

¹³⁷ Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 205-206

¹³⁸ Bkz. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Hicâu mesâhifi'l-emsâr*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 1.b., Şarika: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 2009, s. 85; Ebu Bekr Muhammed b.el-Kâsım Beşşâr el-Enbâri, *Kitâbu idâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi kitâbillâh azze ve celle*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramadân, Dımaşk: Matbûātu Mecmei'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971, C.I, s. 250; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, C, III, s. 77; Dâni, *el-Mukni*, 25, 57-59; Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 205-206; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, 279; Betül Genan, *Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân Eseri Bağlamında Mushaf ve Mushaf İmlası Olgusu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: M.Ü.S.B.E.Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2018, s. 135-139.

Mehdevi (ö. 440/1048-49) *Hicâ'i-Mesâhifi'l-Emsâr*'da, Dâni (ö. 444/1053) *el-Mukni*'de, Ferrâ (ö. 207/822) ise *Meâni'l-Kur'ân* isimli eserlerinde meseleyi bu açıdan ele almışlardır. Aynı şekilde İbnü'l-Enbâri (ö. 328/940) *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*'da, İbn Necâh (ö. 496/1103) *Muhtasaru't-Tebyîn*'de, Zeccâc (ö. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân*'da, Zemahşeri (ö. 538/1144) ise *Keşşâf* isimli eserinin ilgili bölümlerinde mushaf imlasındaki farklılıkları dilsel temellere dayandırarak izah etmeye çalışmışlardır.

Dilbilimci âlimlerin dilsel tercihleri ile mushaf imlası çatıştığı zaman mushaf imlasına uymayı tercih ettiklerini de unutmamak gerekir. Yani böyle bir çelişme söz konusu olduğu takdirde onlar dilsel analiz yapmaktan geri durmuşlar ve mushaf imlasına olduğu şekliyle teslim olmuşlardır. Nitekim Ferrâ “Arapçanın her hangi bir vechine ve kıraat imamlarının okuyuşuna uyduğu takdirde, benim için mushaf hattına tabi olmak ona muhalefetten daha sevimlidir” demiştir. Onun Tâhâ suresinin 20/63 (ان هذان لساحران) ayetiyle ilgili “mushaf hattına muhalefet etmemek için bu âyet hakkında bir şey söylemeyeceğim” diyerek ortaya koyduğu hassasiyet bunun en güzel göstergesidir.¹³⁹

2.2.3.3. Kıraat Farklılıklarına Dayandırılması

Mushaflar istinsah edilirken tek resimle gösterilmesi mümkün olmayan kıraat vecihlerinin ayrı mushaflara yayılması tabii olarak aralarında bazı imla farklılıklarının oluşmasına sebebiyet vermiştir.¹⁴⁰ Diğer taraftan aynı mushaf içerisinde ve aynı özellikteki kelimelerin de yer yer özel imla ile yazıldığı ve onların bazılarında kıraat farklılıklarının söz konusu olduğu gözlemlenmektedir. Bu noktadan hareketle âlimler kıraat tercihlerini belirtmek amacıyla bazı kelimelerin farklı resm edildiğini söylemişlerdir.

Mushaf imlasına mahsus yazımların dayandırıldığı kıraat farklılıklarının hangi türden olduğu meselesine gelince, bunların kelimenin kipinin değişmesi şeklinde gerçekleşen okuyuşlar olduğu ifade edilmiştir. Zira kıraat farklılıkları denildiği zaman

¹³⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, C. II, s. 183, 293.

¹⁴⁰ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, s. 297-298.

tarifini yaptığımız türdeki okuyuşlar anlaşıldığı gibi, Kureyş lehçesi dikkate alınarak tek imla ile resmedilen ve “eda farklılığı” diye nitelendirilen formlar da akla gelmektedir. Oysa bu bağlamda kast edilenin ilk cümle içerisinde ifade edilen kıraat tercihleri olduğu söylenmiştir.¹⁴¹

2.2.3.4. Kâtip/Müstensih Hatasına Dayandırılması

Mushaf’ın imla özelliklerini izah bağlamında ortaya atılan bir diğer iddia da bu farklılıkların imlayı üstlenen kâtiplerin hatasından kaynaklandığı kabulüdür. Onları bu düşünceye sevk eden şeyin mushaf imlasında lafız-okuyuş mutabakatını merkeze alma gayretleri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴² Yani bu anlayışa göre kâtipler mushafı yazarlarken yerleşik imla kurallarını göz ardı etmek suretiyle bir çalışma gerçekleştirmişler, dolayısıyla bu yaptıkları da mushaf imlasına yansımıştır. Bu anlayışın bayraktarlığını yapan kişinin İbn Haldun (ö. 808/1406) olduğu görülmektedir.

İbn Kuteybe ve Ferrâ gibi ilim adamları da eserlerinde bu iddiayı gündeme getirmişlerdir.¹⁴³ Ancak onların bu noktada her hangi bir tercihte bulunmamalarından ve mushaf imlasını ta’lil ederken başka ihtimalleri de gündeme getirdikleri gerçeğinden hareketle, söz konusu âlimleri “müstensih hatası” söylemini benimseyen kişiler arasında değerlendirmemenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

¹⁴¹ Bkz. Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, s. 280-281.

¹⁴² Hamed, *Resm’ul-Mushaf*, s. 206.

¹⁴³ Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, *Te’vilu Muşkili’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, 3.b., Kâhire: Dâru’t-Turâs, 1973, s. 56-57; Ferrâ’, *Mea’ni’l-Kur’ân*, C. I, s. 439.

İbn Haldûn, yazı sanatının bedevi bir toplum olan Arapların elinde gelişemediğini, bundan dolayı da İslâm'ın ilk yıllarında yazının olgunluk ve tekâmülünden söz etmenin mümkün olamayacağını söylemiştir. Şöyle ki ona göre Arap yazısının kaynağı olan ve 'Müsned' diye isimlendirilen 'Himyer' yazısı Hire'ye, oradan da Tâif ve Mekke'ye intikal etmiş, dolayısıyla da göçebe hayat yaşayan Mudarlılara geçen yazı onların elinde gelişememiştir. Yani İbn Haldûn Arapların yaşam tarzı olan göçebelik ile yazı sanatı arasında kültürel bir ilişki kurmuştur. Bu anlayışa göre kâtipler mushafı yazarlarken yerleşik imla usullerine aykırı olan bir takım yanlışlar yapmışlar, fakat sahabeye "yazı konusunda mahir olamama" gibi bir noksanlığı atfetmek istemeyen tabiin nesli de bu özel imlayı böylece kabul etmiş ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Hatta İbn Haldun "bazı âlimler bu noktada aşırıya kaçmışlar ve mushaftaki kıyasa muhalif olarak yazılmış bazı kelimeleri bir takım batını yorumlarla izah etme yoluna gitmişlerdir" diyerek kanaatini ortaya koymuştur.¹⁴⁴ Ona göre sanatsal meziyet mutlak olmayıp izafidir. Nitekim ümmilik Hz. Peygamber için bir eksiklik ve kusur olmayıp onun kemal vasfına bir hanel getirmiyorsa, yazı konusunda yetkin ve mükemmel olamamak da sahabe'ye zarar vermez, dolayısıyla onların dini konularda yetersiz olduğu anlamı taşımaz demektedir.¹⁴⁵

İbn Haldûn'un meseleyi yerine göre indirgemeci, yerine göre de genellemeci bir yaklaşımla izah etmeye çalışması farklı disiplinlere mensup birçok ilim adamı tarafından eleştirilmiştir. Şöyle ki onun mushaf imlasını farklı kılan ana unsurun ne olduğunu açıklarken, sadece "göçebe hayat süren Arapların yazı konusunda yetersiz olduğu" fikrini benimseyip, sahabeden yerleşik hayat süren ve yazısı en iyi olan Zeyd b. Sâbit'in kurduğu heyetin varlığını ve çalışmanın beş yıl gibi uzun bir sürede titizlikle tamamlandığı gerçeğini göz ardı ettiği söylenmiştir. Aynı zamanda İbn Haldûn'un sözlerinden, istinsahı gerçekleştiren heyet üyelerinin yerleşik imla usullerini bildiği

¹⁴⁴ Mesela, Neml 27/21suresinde ki (لأندبته) kelimesine gelen ziyade 'elif' "hüdhüd kuşunun boğazlamadığına dikkat çekmek", Zâriyât 51/47 suresinde ki (بأييد) kelimesine gelen ziyade 'ya' harfi ise "ilâhi kudretin mükemmelliğine" işaret etmek için geldiği söylenmiştir. (Veliyyü'd-din Abdurrahmân b. Muhammed ibn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, 1.b., Dimaşk: y.y., 2004, C. II, s. 123).

¹⁴⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 123; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 267-268; Öztürk, Ünsal, *Kur'an tarihi*, s. 20-22; Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, C. XXII, S. 22 (2014), s. 8-24.

halde mushaf yazımında o imlayı dikkate almadıkları şeklinde bir anlamın çıkabileceği ifade edilmiştir.¹⁴⁶

İbn Haldûn'un "hiçbir temele dayanmayan ve tamamen keyfi mülahazalar içeren açıklamalar" olarak değerlendirdiği irfanî eğilimi tek yorum gibi gösterip, diğer yaklaşımları dikkate almaması da eleştirilmiştir. Diğer taraftan İbn Haldun, mushaf imlasındaki söz konusu farklılıkları dönemin imla düzeyinin bir yansıması olarak kabul etmiş ve imlanın bağlayıcı olmadığını ifade etmiştir. Yani o, mushaf imlasının bağlayıcılığını savunanların, "sahabeye saygı" düşüncesini merkeze aldığını düşünmüştür. Halbuki geleneksel kabulde mushaf imlasının bağlayıcı kabul edilmesinin arkasında yatan ana sebebin "kıraat farklılıkları" olduğunu ifade edilmiştir.¹⁴⁷

Kâtiplerin hata yaptığına dair Hz. Osman ve Hz. Âişe'ye dayandırılan bazı rivayetler ise farklı disiplinlere mensup âlimler tarafından tahlil edilmiş ve bu nakiller gerek sıhhat, gerekse delalet açısından tartışılmıştır. Bâkılânî, Ebu Amr ed-Dâni, Suyûtî ve İbnu'l-Cezeri gibi âlimlerin ele aldıkları bu mesele, temelde 'lahn' kelimesine yükledikleri anlam çerçevesinde izah edilmeye çalışılmıştır. Netice itibariyle söz konusu âlimlerin çoğunluğu buradaki 'lahn' kelimesine 'hata' anlamı değil 'dil/lehçe' anlamı vermişler ve Hz. Osman'ın "Araplar onu dilleri ile düzeltereklerdir" ifadesi "Araplar bu yerleri kendi lehçeleri doğrultusunda okuyacaklardır" şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ebu'l-Fadl Şihâbü'd-dîn es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, t.y., C. XIX, s. 184-185; Muhammed Hüseyin Ebu'l-Fütûh, *İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, 1.b., Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1992, s. 29-33; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 268-269; Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, C.XXII, S. 22 (2014), s. 8-24.

¹⁴⁷ Ebu'l-Fadl Şihâbü'd-dîn es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, t.y., C. XIX, s. 184-185; Muhammed Hüseyin Ebu'l-Fütûh, *İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî*, 1.b., Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1992, s. 29-33; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 268-269; Maşalı, "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlası", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, C.XXII, S. 22 (2014), s. 8-24.

¹⁴⁸ Bu rivayetlerin neler olduğu ve bunlara yönelik yapılan değerlendirmeler için bkz. Dâni, *el-Mukni'*, s. 119-122; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, C. II, s. 131; İbnu'l-Cezeri, *en-Neşr*, C. I, s. 458-459; Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 212-223; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 275-276.

2.2.3.5. İmla Farklılıkları'nın İrfâni Yorumlarla İzah Edilmesi

Mushaf imlasındaki farklılıkları izah noktasında ortaya çıkan bir diğer anlayış da söz konusu farklılıkların hikmetli bir takım anlamları muhtevi olduğu görüşüdür. Yani mushaflarda ziyade, hazif gibi imla hususiyetleri kâtip hatasından kaynaklanmamış olup, o harflerin yazıda bulunmasının mutlaka bir gerekçesi olmalıdır. Çalışmamızın son bölümünde detaylı olarak ele alacağımız bu eğilimin temsilcisi ise “İbnü'l-Bennâ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merrâkuşî el-Ezdî el-Adedî” dir. O “*Unvanü'd-delil min mersum-i hattı't-tenzil*” isimli eserinde meseleyi felsefi ve tasavvufi bir sentezle yorumlamış ve mushaf imlasını bu gerekçeyle ta'vil etmiştir.

Mushaf hattının ilahi olduğu düşüncesi ile bağlantılı olan bu anlayışa göre, İmam Mushaf'ta anlamın tezahür ettiği yazı (resm), o andaki bir uzlaşma ve tesadüf ürünü olmayıp, burada anlamın yazıda beliren varlığı söz konusudur. Yani Merrâkuşî görme ve işitme duyularımızla yazının görülebilir, lafzın işitilebilir olması arasında tesadüfe dayanmayan bir ilişkinin olduğunu ve bunun harflerin ve varlıkların durumları arasında da düşünülmesi gerektiğini söylemiştir. Diğer taraftan Merrâkuşî tasavvufi eğilimi sebebiyle, mushaf konusunu şehâdet-gayb, mülk-melekût, izzet-ceberût kavramları çerçevesinde ele almakta ve tasavvufi düşüncede Kur'an'ı anlamada zâhir-bâtın şeklinde kendini gösteren anlayışın mushaf imlası özellikleri için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır.¹⁴⁹ Merrâkuşî felsefi telakkileri yanında, mutasavvıfların dil ile varlık arasında kurdukları ilişkileri de dikkate alarak meseleyi izah etmeye çalışmış ve bu imla farklılıklarının altında birtakım batınî anlamların yattığını, daha açık bir ifadeyle bazı sırların ve hikmetlerin olduğunu dile getirmiştir.

Merrâkuşî'nin harflere yüklediği bu sembolik anlamları, ilk dönem mutasavvıflardan İbnu'l-Arabînin *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinde görmek mümkündür. Diğer taraftan Suyûtî *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*'da, Zerkeşi *el-Burhan fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*'da, Kastallâni *Letâifu'l-İşârât*'da, Ğanim Kadduri Hamed ise *Resmu'l-Mushaf Dirâsetün Lugaviyyetün Târihiyyetün* isimli eserlerinde Merrâkuşî'nin bu eğilimine dikkat çekilmiş ve söz konusu eser bu açıdan temel kaynak olarak kullanılmıştır.

¹⁴⁹ Merrâkuşî, *Unvanü'd-delil*, s. 15-17; Hamed, *Resmu'l-mushaf*, s. 223-230; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 139, 277-278; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", *DİA*, C. XX, s. 533.

Özellikle de Zerkeşî ve Kastallânî isimlerini zikrettiğimiz eserlerin ilgili bölümlerinde buna çok sık atıflarda bulunmuşlar, hatta Zerkeşî konu hakkındaki görüşleri ile Merrâkuşî'nin yaklaşımını mezcederek eserinde bir bütün olarak ele almıştır. Yine Zurkânî *Menâhilü'l-İrfân*'da, mushaf imlasını ta'lil noktasında Merrâkuşî'nin yaklaşımına benzer ifadelerle meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Görüldüğü gibi sonraki dönemlerde bu eğilimi benimseyenler olduğu gibi konu hakkında bilgi vermek isteyenler veya bu yaklaşımı tenkit edenler de Merrâkuşî'nin eserine atıfta bulunmuşlardır.

2. 2. 4. Mushaf İmlası'nın Bağlayıcılığı

Hiz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların günümüze ulaşmış ulaşmadığı kesin olmasa da, ilk dönemlerden itibaren onlardan birçok mushafın istinsah edildiği kesindir.¹⁵⁰ Söz konusu mushaflar hakkındaki bilgiler ise bu sahada kaleme alınan eserler vasıtasıyla bizlere intikal etmiştir. Âlimler daha ilk dönemlerden itibaren mushaf imlasındaki farklılıkların sebeplerini izah etmenin yanında, Resm-i Osmanî'nin bağlayıcı olup olmadığı meselesini de tartışmışlardır. Diğer bir ifadeyle sonraki dönemlerde yapılan mushaf çalışmalarında Hiz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların imla yapısının aynen muhafaza edilip edilmeyeceği çeşitli yönleriyle tahlil edilmiş, dolayısıyla mesele sadece teorik açıdan ele alınmayıp pratiğe de yansımıştır.¹⁵¹

Mushaf imlasının bağlayıcılığı ekseninde iki temel yaklaşım benimsenmiş olup, bu iki yaklaşımı uzlaştıran bir üçüncü görüş veya teklif de gündeme gelmiştir. Şöyle ki bazı İslâm bilginleri Hiz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların imla yapısının

¹⁵⁰ Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, s. 88-89.

¹⁵¹ Geçmişten günümüze Mushaf yazımlarında Resm-i Osmânî'ye bağlı kalınıp kalınmadığı noktasında farklılıkların olduğu görülse de genelde bağlı kalınmıştır. Nitekim Sicistânî'nin Yezid b. Fârisî'ye nispet ettiği Mushaf'a iki bin harf ilave edildiği hakkındaki rivâyet, İbnü'l-Bevvâb'ın atmış dört kadar Mushaf yazdığı yönünde bilgiler, Aliyyü'l-Kâri ve Hafız Osman'ın yazdığı Mushaflar dikkate alındığında daha ilk dönemlerden itibaren Osman Mushaflarının imlasının dışına çıkıldığı ifade edilmiştir. Diğer taraftan 1923 de Kral Fuad'ın emriyle heyet üyelerinden Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseynî hattıyla ilk baskısı yapılan Mısır (Haddât) Mushaf'ında, Katar Mushaf'ında ve sonraki dönemlerde basılan Mushaflarda Resm-i Osmânî'nin, daha doğrusu Dâni ve İbn Necâh gibi eserlerde geçen bilgilerin esas alınarak hazırlandığı da görülmektedir. (Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 295-298; Muhiddin Serin "İbnü'l-Bevvâb", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1999, C. XX, s. 534; Maşalı "Mushaf" *DİA*, 2006, C. XXXI, s. 244-247).

aynen korunması gerektiğini ve bunun dışında her hangi bir sistemi benimsemenin caiz olmadığını söylerken, diğerleri ise her dönem gelişen yeni imla ile mushaf yazımının pekâlâ mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁵² Her iki görüşü savunanların da kendilerine göre bazı gerekçeleri bulunmakta ve bu tartışma temelde mushaf imlasının ‘tevkîfi’ veya ‘ıstılâhî’ olduğu ekseninde cereyan etmiştir.

İmam Mâlik (ö. 179/795), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Zeccâc (ö. 311/923), İbn Durusteveyh (ö. 347/958), Beyhakî (ö. 458/1066), Zemahşeri (538/958), Kâdî İyâd, (ö. 544/1149), İbn Fâris (ö. 595/1199), İbnu’l-Bennâ el-Merrâkuşî (ö. 721/1321), Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1270), Zürkânî (ö. 1367/1948) gibi farklı disiplinlere mensup âlimlerden oluşan ve mushaf imlasının bağlayıcı olduğu fikrini savunan bu grubun temsil ettiği yaklaşım cumhurun görüşü olarak nitelendirilmektedir.¹⁵³

İmam Mâlik’e “mushafın yeni imla ile yazılması konusunda ne dersiniz?” diye sorulduğunda: “Hayır! Bunu doğru bulmuyorum, mushaf sadece ilk imla ile yazılmalıdır.” şeklinde cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel ise “mushafta ne yazılı ise yine o yazılır” demenin yanında, gerek ‘vav’, ‘ya’, ‘elif’ olsun, gerek diğer harflerin imlasında olsun Hz. Osman’ın istinsah ettirdiği mushaflara muhalefetin haram olduğunu söylemiştir.¹⁵⁴ Diğer taraftan dilbilimci kimliğiyle tanınan İbn Durusteveyh (ö. 347/958) ise “iki yazı vardır ki bunlarda kıyas yapılmaz; birisi mushaf yazısı, diğeri de aruz” demek suretiyle kanaatini ortaya koymuştur.¹⁵⁵ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi

¹⁵² Abdulfettah İsmâil Şelebî, *Fî'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'l-luğaviyye: Resmu'l-mushafi'l-Osmânî ve evhâmu'l-musteşrikine fî kirâati'l-Kur'âni'l-kerîm devâfi 'uhâ ve def'uhâ*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 4.b., 1999, s. 103; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 284; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, C. I, s. 310-316; Yüksel, *İbnu'l-Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 103; Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39, (2015), s. 11-13.

¹⁵³ Dâni, *Mukni'*, s.19; Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 144.

¹⁵⁴ Dâni, *Mukni'*, s. 19; Zerkeşi, *el-Burhân*, C. I, s. 379; Suyuti, *el-İtkân*, s. 743-744; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallâni, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-Kirâât*, Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434, C. II, s. 452-453; Şelebî, *Resmu'l-mushafi'l-Osmânî*, s. 104.

¹⁵⁵ Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem, Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1980, C. VI, s. 340; Zerkeşi, *el-Burhân*, C. I, s. 376; Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 198.

dilciler, mushaf imlasıyla dilsel tercihleri çatıştığı yerlerde mushaf imlasına tabi olmayı tercih etmişlerdir.¹⁵⁶

Mushaf imlasının bağlayıcı olduğunu savunanlar görüşlerini temellendirme noktasında bazı gerekçeler ileri sürmüşlerdir. Şöyle ki mushaf hattına uygunluğun kıraatlerin sıhhati için gerekli olduğunu, dolayısıyla kıraatleri korumanın yolunun mushaf imlasına bağlı kalmakla mümkün olacağını söylemişlerdir. Çünkü kıraatlerin sahih kabul edilmesinin sebeplerinden birisi olan “mushaf hattına uygunluk” tespit kriteri olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁷ Yine Mushaf imlasına bağlı kalmanın gerekliliğini savunan Beyhakî (ö. 458/1066) de kendilerine tabi olma konusunda çok sayıda nas bulunan ve en hayırlı/güvenilir kişiler olan sahabenin söz konusu imla üzerinde icma ettiklerini, dolayısıyla buna muhalefetin doğru olmadığını söylemiştir.¹⁵⁸

Mushaf imlasına tabi olmanın lüzumu dile getirilirken ortaya çıkan bir diğer gerekçe de imlanın tevkîfî olduğu anlayışıdır. İbn Fâris (ö. 595/1199), İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî (ö. 721/1321), Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1270), Zürkânî (ö. 1367/1948) gibi âlimlerin benimsediği bu görüş mushaf imlasının bağlayıcılığını savunanlar için temel dayanaklardan birisi olmuştur.¹⁵⁹ Mushaftaki ziyade ve hazif gibi imla farklılıklarının sebeplerinin bilinmemesinin bu gibi âlimleri tevkîfîlik düşüncesine sevk etmiş olabileceği ifade edilmişse de bu görüşü savunanların birtakım gerekçeleri bulunmaktadır.¹⁶⁰ Nitekim Zürkânî “Kur’ân-ı Kerim’in Hz. Peygamber’in huzurunda yazıldıktan sonra onun onayına mazhar olduğunu ve Hz. Peygamber’in kâtiplere bazı tavsiyelerde bulunduğunu söylemiş, dolayısıyla her hususta olduğu gibi bu noktada da ona tabi olmanın gerekliliğini dile getirmiştir.¹⁶¹ Tüm bu ifadeler tevkîfîlik düşüncesinin

¹⁵⁶ Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, C. II, s. 183, 293; Zerkeşî, *el-Burhân*, C. I, s. 376.

¹⁵⁷ Mekki, *el-İbâne*, s. 49-52; İbnü'l-Cezeri, *en-Neşr*, C. I, s. 15-17; Şelebî, *Resmu'l-mushafi'l-Osmânî*, s. 104; Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 676-677, 691; Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, s. 288-289.

¹⁵⁸ Kastallânî, *Letâifü'l-İşârât*, C. II, s. 453; Suyutî, *el-İtkân*, s. 744.

¹⁵⁹ Tevkîfîlik düşüncesi sonraki dönemlerde ortaya çıktığı için, bu anlayışı savunan âlimlerin görüşleriyle, Mushaf imlasının bağlayıcılığını savunan ekseri ulemânın görüşlerinin birbirinden ayrı tutulması gerektiği, dolayısıyla mütekaddim dönem âlimlerinin bu düşünceyi temsil etmediği belirtilmiştir. (Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 203)

¹⁶⁰ Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 202.

¹⁶¹ Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, C. I, s. 310-311; Yüksel, *İbnü'l-Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, s. 103-104.

arka planını ortaya koymakta ve bu tezi savunan âlimlerin ortak kanaatini yansıtmaktadır.

Tevkifilik düşüncesini savunan ilim adamları, Hz. Osman mushaflarındaki hususi imlânın gerekçelerinden biri olarak dile getirilen kâtip hatası iddiasını kabul etmemişlerdir. Nitekim son bölümde etraflıca ele alacağımız üzere Merrâkuşî, mushaf imlasındaki farklılıkların arkasında bazı sırların olduğunu, bu sırların da ancak resme bağlı kalındığı takdirde muhafaza edilebileceğini söylemiştir.¹⁶² Daha açık bir ifadeyle Kur'ân'ın nazmı ile birlikte imlasının da muciz olduğunu ve bu özelliğin diğer semavî kitaplara nasip olmayan Kur'ân'a has bir durum olduğunu söylemişlerdir. Netice itibariyle söz konusu âlimler Resm-i Osmânî'ye bağlı kalınarak ona muhalefetin caiz olmayacağını söyleyerek tevkîfîlik anlayışlarını temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁶³

Mushaf imlasının bağlayıcı olmadığını söyleyen Bâkılânî, İzzeddîn b. Abdisselâm, Zerkeşi, İbn Haldûn gibi ilim adamlarının temsil ettiği ikinci görüş ise mushaf imlasının ilahi değil beşeri olduğu anlayışıdır ki buna göre gelişen yeni imla sistemiyle mushaf yazmak pekâlâ mümkündür ve gereklidir. Çünkü bu kişiler meseleye maslahat veya umumun menfaati açısından bakmışlar, Resm-i Osmânî'nin kendine mahsus yazı tarzına alışık olmayanların Kur'ân-ı Kerim'i okurken zorlanacaklarını düşünmüşler ve bu zorluğu bertaraf etmek için de mushafın yeni imla ile yazılması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁶⁴

Bâkılânî'nin “Şurası bilinmektedir ki tarihi süreçte mushaf yazımlarında birtakım farklılıklar gözlemlenmektedir ki bu da âlimlerin buna cevaz verdiğine delalet eder. Dolayısıyla âlimler herkesin uygun gördüğü yaygın imla ile mushaf yazımında icma etmişlerdir. Zira harfler işaretlerin yerini tutan bir takım sembollerden ibaret olup,

¹⁶² Hamed, *Resmu'l-mushaf*, s. 202; Meselâ Ebü'l-Abbâs el-Merrâkuşî الله ويصح (Şûrâ 42/24) gibi kelimelerde 'vav' harflerinin hafzedilmesinin gerekçesini “filin (silme, kazımak, yok etmek) hemen fâil (Allah) tarafından kolaylıkla gerçekleştirileceği, mef'ul'ün (bâtıl) ise bundan derhal etkileneyeceği ve kabullenmek zorunda kalacağı” şeklinde irfani yorumlarla izah etmiştir (Merrâkuşî, *Unvânü'd-delil*, s. 89).

¹⁶³ Şinkîfî, *Kitâbu ikâzi'l-a'lâm*, s. 36-37; Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 202.

¹⁶⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 379; Zerkani, *Menâhiü'l-irfân*, I, 312-313; Şelebî, *Resmu'l-mushafî'l-Osmânî*, s. 106-107.

kelimenin nasıl okunması gerektiği ifade edildikten sonra her türlü yazılabilir” demek suretiyle tercihini açıkça ortaya koymuştur.¹⁶⁵ Yine İzzuddin b. Abdisselâm, kamu yararını merkeze alarak her dönemde dil kurallarına uygun olarak mushaf yazımının mümkün olabileceğini, Zerkeşi ise, ilk dönemlerde hata yapma ihtimali olmadığından Resm-i Osmâni’ye bağlılığın gerekli olduğunu, ancak günümüzde hata yapılmasından endişe edildiği için mushafın yeni imla ile yazılması gerektiğini söylemiştir.¹⁶⁶ Mushaf imlasının bağlayıcı olmadığı noktasında maslahatı merkeze alan kimselerle, İbn Haldûn gibi kâtip hatasına vurgu yapan âlimlerin aynı çizgide birleştiklerini söylemek mümkündür.¹⁶⁷

Mushaf imlasının bağlayıcı olmadığını söyleyen âlimler, temelde mushaf imlasının vahye dayalı olarak Hz. Peygamber’den aktarılmadığını ifade etmişlerdir. Zira Hz. Peygamber imlayı kâtibe öğretmiş olsaydı bu uygulama bize kadar tevâtüren gelip kimseden gizli kalmazdı, fakat böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Bu âlimler imlanın bir sahabe uygulaması olarak ortaya çıktığını söyleyerek maslahat prensibini merkeze almak suretiyle mushafın yeni imla ile yazılabileceğini söylemişlerdir. Hatta bir takım yanlış uygulamaların önüne geçebilmek için bunun bir gereklilik olduğunu ifade ederek, söz konusu iddialarını temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁶⁸

Mushaf imlasının bağlayıcılığı noktasında gündeme gelen üçüncü yaklaşım ise, her ikisini uzlaştıran görüştür ki, İzzuddin b. Abdisselâm ve Zerkeşi gibi âlimler bunun bayraktarlığını yapmışlardır. Söz konusu âlimler bir taraftan mushaf imlasının bağlayıcı olmadığını söylerken, diğer taraftan da bütünüyle bu imlanın terk edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim İzzuddin b. Abdisselâm “Sahabe’nin icmasını dikkate alarak her dönemde Resm-i Osmâni’ye bağlı kalmak doğru olmadığı gibi, avâm-ı nâsın durumunu dikkate alarak bütünüyle terk etmek de yanlıştır, dolayısıyla her

¹⁶⁵ Ebu Bekir b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Isâm el-Kudâ, 1.b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001, C. I, s. 547-549; Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, s. 290.

¹⁶⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, C. I, s. 379; Zerkani, *Menâhil*, C. I, s. 315-316; Hamed, *Resmu’l-mushaf*, s. 200-201.

¹⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. II, s. 123; Öztürk, Ünsal, *Kur’ân Tarihi*, s. 20-22; Maşalı, “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlası”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, C. XXII, S. 22 (2014), s. 8-24; Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, s. 291-292.

¹⁶⁸ Zerkani, *Menâhil*, I, 315-316; Şelebî, *Resmu’l-Mushaf’l-Osmâni*, s. 106-107; Hamed, *Resmu’l-Mushaf*, s. 202-203.

dönemde bu imlayı bilen kişilerin olması gerekir” demek suretiyle kanaatini ortaya koymuştur.¹⁶⁹

Özetle ifade edecek olursak bağlayıcılığı savunanlar tevkîflik düşüncelerinin yanında, mushaf imlasını tabi olunan sünnet olarak değerlendirmişler ve her türlü tağyir ve tahrife karşı tedbir amaçlı Resm-i Osmânî'nin aynen korunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Diğerleri ise bunu kabul edilebilir bulmamışlar ve maslahat gereği gelişen imla ile mushaf yazımının mümkün olabileceğini söylemişlerdir. Bu iki yaklaşımın dışında bir üçüncü görüş de vardır ki, o da Resm-i Osmânî'nin tamamen unutulmaması için her dönem onu bilen kişilerin olması gerektiği anlayışıdır. Bu görüş sahipleri yeni imlâ sistemiyle mushaf yazılabileceğini, hatta insanların durumunu dikkate alarak mushafın eski imla ile yazılmasının câiz olmadığını söylemişlerdir. Nitekim İmam-ı Mâlik, Resm-i Osmânî'nin korunmasını gerekli görmekle beraber “Kur’ân-ı Kerim’i yeni öğrenen kişilere kolaylık için güncel imla kurallarıyla mushaf veya elif-bâ cüzü basılabilir, dolayısıyla onlar için Resm-i Mushaf’a uymak zorunlu değildir” demek suretiyle meseleye farklı açıdan yaklaşmıştır.¹⁷⁰

Her iki yaklaşımın savunucuları görüşlerini farklı gerekçelere dayandırarak temellendirmeye çalışsalar da aslında “Kur’ân’ın her türlü tağyir ve tahriften korunması” düşüncesine vurgu ile ortak bir noktada buluşmaktadırlar. Zira bağlayıcılığı savunanlar Resm-i Osmânî'nin korunması ile tahrifâtın önüne geçilebileceğini söylerken, diğer görüşü savunanlar ise ilk imlaya alışık olmayanların hata yapma ihtimalini dikkate alarak yeni imla ile mushaf yazımını savunmaktadırlar.

Bu üç kanaati savunanların görüşlerini temellendirme noktasında ortaya koydukları gerekçeleri dile getirdikten sonra genel bir değerlendirmeye gidecek olursak şunları söylememiz mümkündür. Hz. Osman’ı istinsaha sevk eden âmilin mushaf birliğini sağlamak olduğu düşüncesinden hareketle Resm-i Osmânî'nin aynen muhafaza edilmesi en sağlıklı yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Böylelikle Reşid Rızâ'nın dediği gibi hiçbir millete nasip olmayan muhteşem bir tarihi miras da korunmuş

¹⁶⁹ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 379; Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, s. 200-201; Maşalı, *Kur’ân’ın Metin Yapısı*, 291.

¹⁷⁰ Dâni, *el-Muhkem*, s. 11.

olacaktır.¹⁷¹ Zaten ilk başlayanlar için verilen ruhsat ve mushaflara kolaylık için konulan işaretler varken hata ve tahriften bahsetmek çok da mümkün olmayan bir durum gibi gözükmektedir. Dolayısıyla yapılacak olan tüm mushaf çalışmalarında Resm-i Osmânî'nin imla yapısının olduğu şekliyle korunması şahsen bizim de tercihimizdir.

¹⁷¹ Muhammed Reşid Rıza, *Mecelletü'l-Menar*, Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1909, C. XII, s. 424; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 294-295.

İKİNCİ BÖLÜM
İBNU'L BENNÂ EL-MERRÂKUŞÎ'NİN HAYATI,
İLMÎ KİŞİLİĞİ, YAŞADIĞI DÖNEMİN
KÜLTÜREL VE SİYASİ DURUMU

1. HAYATI

İbnu'l-Bennâ'nın doğum tarihine ilişkin kaynaklarda hicrî 639, 646, 647 ve 649 şeklinde farklı tarihler verilse de¹⁷² tercih edilen görüşe göre o, 9 Zilhicce 654 (28 Aralık 1256) tarihinde Merînîler devletinin hâkimiyet yıllarında Fas (Mağrib-i Aksâ)'ın Merâkeş şehrinde dünyaya gelmiştir. Ailesinin aslen Gırnata veya Granada'lı olduğu nakledilir.¹⁷³ Müellifin asıl adı, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merrâkuşî el-Adedî el-Ezdî olup, meşhur ismi İbnü'l-Bennâ el-Adedî veya Merrâkuşî'dir. Babasının mesleği yapı ustası olduğu için "İbnü'l-Bennâ", matematik ilmindeki otorite ve şöhretinden dolayı "el-Adedî", doğduğu şehre nispetle de "Merâkeşî" veya "Merrâkuşî"¹⁷⁴ denilmiştir.¹⁷⁵

İbnü'l-Bennâ gerek Merâkeş'te gerekse Fas şehrinde tanınmış hocalardan Kur'ân ilimleri, Arap dili ve edebiyatı, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıp, matematik ve astronomi gibi alanlarda ilim tahsil etmiş olup, aynı zamanda o anılan sahalarda birçok eser kaleme almıştır.¹⁷⁶ Ayrıca Merrâkuşî'nin Kur'ân-ı Kerim'i Nâfi' kıraatinin her iki tarikinden (Verş-Kâlûn) okuduğu rivayet edilir.¹⁷⁷ Hayatına dair birçok bilginin kaynağı kabul edilen İbn Kunfûz'a göre o, Merâkeş'te tasavvuf ilmine dair bir takım bilgiler de öğrenmiştir. Fas'a geçtikten sonra özellikle matematik, astronomi, nahiv ve Mirrîh isimli hekimden de tıp ilmini tahsil ettiği nakledilir. İbnü'l-Bennâ'nın matematik

¹⁷² Ahmed Bâbâ et-Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrizi'd-dibâc*, 2.b., Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000, s. 87-88; İbnü'l-Kâdi, *Dürretü'l-haccâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-nûr, s. 16.

¹⁷³ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-Delil*, s. 6; Abdullah Kennûn, *en-Nübüğü'l-mağribiyyi fil edebi'l-arabiyyi*, 2. b., y.y.: y.y., C. I, s. 213; Tinbuktî, *Neylü'l-İbtihâc*, s. 88.

¹⁷⁴ Bu kelimenin Merrâkuşî mi, yoksa Merâkeşî olarak mı kullanılacağı konusunda bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir. Görülebildiği kadarıyla klasik kaynaklarda bu kelime şedde olmaksızın Merâkeşî şeklinde yazılmışken, gerek Diyanet İslam Ansiklopedisinin ilgili maddesinde, gerekse bu âlimin isminin geçtiği modern kaynakların ilgili bölümlerinde olsun çoğunlukla Merrâkuşî olarak geçtiğini söyleyebiliriz. Müellifin doğduğu şehir Merâkeş olarak anıldığı halde, Merrakuşî olarak da yazılmasının sebebi; muhtemelen bu kelimenin İngilizcede Marrakesh veya Marrakech şeklinde resmedilmesinden kaynaklanmış olabilir. Tüm bu mülahazalardan sonra bu kelimeyi her iki şekilde de kullanmanın mümkün olabileceğini söyleyebiliriz.

¹⁷⁵ Ahmed İbnü'l-Kâdi el-Miknâsî, *Cezvetü'l-iktibâs fi zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-medineti Fas*, Riyad: Darü'l-Mansur, 1973, s. 148; Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 6; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 88; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", DİA, XX, 530.

¹⁷⁶ İbnü'l-Kâdi, *Cezvetü'l-iktibâs*, s. 149-150; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 85-86; Kennûn, *en-Nübüğü'l-mağribiyyi*, C. I, s. 213.

¹⁷⁷ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 6, (5. dipnot).

alanında fikri alt yapısının oluşmasına ve bu sahada ilerlemesine Fas'taki hocalarının katkısının büyük olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁸ Hayatının büyük bir bölümünü doğduğu yer olan Merâkeş şehrinde geçirmiş olan İbnü'l-Bennâ, daha sonra Fas'a intikal etmek suretiyle eğitim hayatını tamamlamış ve tekrar Merâkeş'e gelerek hayatının sonuna kadar bu şehirde öğrenci yetiştirmiş ve eser telif etmiştir.¹⁷⁹ Onun Merâkeş'den Fas'a sürekli gidip Merînî sultanlarıyla görüştüğü, sultanların kendisine büyük bir hürmet ve tazimle karşılık verdiği, onlarla sıkı bir ilişki içerisinde olduğu, hatta resmi görev alma imkânı bulunduğu halde bunu tercih etmediği nakledilmektedir.¹⁸⁰

İbnü'l-Bennâ'nın vefat tarihine ilişkin ise hicrî 724, 726 ve 721 gibi farklı tarihlerden bahsedilmektedir. Ancak o, hâkim görüşe göre 5/6 Recep 721 (31 Temmuz 1321) tarihinde cumartesi günü akşam saatlerinde Merâkeş'te vefat etmiş olup, Bâb-ı Ağmât mezarlığına defnedilmiştir.¹⁸¹ Mezarının sıklıkla ziyaret edildiği ve onun Fas'ta halen "Sîdî Bul-î Bennâ" lakabıyla anılıp halkın büyük bir teveccühüne mazhar olduğu nakledilmektedir.¹⁸² Aynı zamanda müellifin tasavvufî bir gelenekten geldiği ve dini hassasiyeti yüksek bir kişiliğe sahip olduğu kaynaklarda yer alır.¹⁸³

2. İLMİ KİŞİLİĞİ

Her şeyden önce ilim ve ahlak birbirini tamamlayan ve her müslümanda mutlaka bulunması gereken iki önemli haslet olarak değerlendirilmesi gerekir. Zira İslam ahlakının asıl kaynağı olan Kur'an ve onun yorumu kabul edilen sünnette bu husus

¹⁷⁸ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 6; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530; Cemal Bâmi, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî" <http://www.albanna.ma/Article.aspx?C=5674>, 18.05.2019.

¹⁷⁹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 6.

¹⁸⁰ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530.

¹⁸¹ İbnü'l-Kâdi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 152; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 87-88; Kennûn, *en-Nübüğü'l-mağribiy*, s. 213; İbnü'l-Kâdi, *Dürretü'l-haccâl*, s.16; Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 6; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530.

¹⁸² "Sîdî Bul-î Bennâ" kelimesinin ne anlama geldiğine dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamakla beraber, bununla bu zat'a hürmet ve tazim kast edilmiş olabilir. Şöyle ki halk arasında bazı kelimelerin zaman içerisinde galat olarak kullanıldığı gerçeğinden hareketle "Seyyidi İbnü'l-Bennâ" terkininin "Sîdî Bul-i Bennâ" şeklinde meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla "Seyyidi" "Efendim" anlamında, "Bul-i Bennâ" ise "İbnü'l-Bennâ"nın kısaltılması olup "Sîdî Bul-i Bennâ" terkihiyle kullanılageldiği anlaşılmaktadır.

¹⁸³ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530.

defaatle vurgulanmıştır. Nitekim Yüce Allah'ın Hz. Peygambere “*Şüphesiz sen büyük bir ahlak üzeresin*”¹⁸⁴ hitabı, onun şahsında her müslümanın özellikle de Kitâb-ı Mübîne varis kılınan ve temsil makamında olan bir âlimin ahlakî yönünün ihmal edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan ahlakî kişilik bir âlimin muteber kabul edilmesine önemli ölçüde etki etmektedir. Dolayısıyla çalışmamıza konu olan âlimin ilmi düzeyinin yanında onun ahlaki kişiliğine de vurgu yapmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz.

İbnu'l-Bennâ daha küçük yaşlardan itibaren Merakeş ve Fas şehirlerindeki medreselerde devrin önemli şahsiyetlerinden büyük bir istek ve heyecanla ilim tahsil etmiş ve hocalarının iltifatına mazhar olmuştur. Başta matematik ve astronomi olmak üzere, Arap dili ve edebiyatı, kıraat, hadis, usul, ferâiz, felsefe, mantık ve tasavvuf gibi farklı sahalarda ilim tahsil etmiş ve ilk iki alanda otorite olmuştur. O, zekâsı, çalışkanlığı, ilimleri kolayca kavrama becerisi ve ahlaki yönü ile öne çıkmış bir şahsiyet olarak tanınmıştır.¹⁸⁵ Tabakat türü eserlerde İbnu'l-Bennâ'nın ilmi ve ahlaki kişiliğine ilişkin hatırı sayılır izahların yapıldığı söylenebilir. Mesela İbn Reşid'in “Ben Mağrib'de iki kişiden daha âlim bir kimse görmedim; bunlardan birisi İbnu'l-Bennâ, diğeri ise İbnü'ş-Şât es-Sebte'dir”¹⁸⁶ demek suretiyle müellifin ilmi düzeyini ifade etmiştir. Aynı şekilde başka kişiler de söz konusu âlimin Merâkeş halkı tarafından imam ve önder kabul edildiğini, sultanların yanında büyük bir itibarının olduğunu ve kendisine tazimde bulduklarını ifade etmişlerdir. Yine onun şer-î ilimlerde yeterli düzeye geldiği, kadim ilimlerde ise ulaşılabilecek en üst mertebeye çıktığı, dolayısıyla hem dini hem de dünyevi ilimlerde önemli bir şahsiyet olduğu zikredilir.¹⁸⁷

İbnu'l-Bennâ'nın hesap ilmine ilişkin ileri sürdüğü bazı orijinal fikirlerin ve bu fikirleri geliştirmek suretiyle tesis etmiş olduğu yöntemin, başta kendi öğrencileri olmak üzere birçok kişi tarafından benimsenmesi onun ilmi düzeyini ortaya koymaktadır.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Kalem 68/4.

¹⁸⁵ Merrâkuşî, *Unvânü'd-delil*, s. 6.

¹⁸⁶ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Ezhârü'r-riyâz fî azbâri 'iyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim Ebyârî - Abdülhafız Şelebî, y.y.: Matbaatu Fadâle, C.II, s. 352; İbnü'l-Kâdi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 148; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 84.

¹⁸⁷ İbnü'l-Kâdi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 148; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 84.

¹⁸⁸ Mesela o hesap ilmini ameli ve nazari olmak üzere iki kısma ayırmış olup matematiği ilke olarak nazari ilimlerden saymakla beraber gayesi açısından ameli olarak değerlendirmiştir. Yine onun sayı ve

Müellifin söz konusu fikirlerinin yansımaları olan eserleri farklı dillere tercüme edilmiş, üzerlerine onlarca şerh yazılmış ve ders kitabı olarak okutulmuş olup, en nihayetinde Mağrib’de bir İbnü’l-Bennâ ekolü oluşmuştur. Hatta on altıncı yüzyıl batı İslâm matematiğinden bugüne ulaşan kaynakların önemli bir kısmının adı geçen âlimin eserlerine yazılan şerhler olduğu bilinir.¹⁸⁹

İbnü’l-Bennâ’nın öğrencilerinden biri olan *Abdurrahman b. Süleyman el-Lecâî* Fas’taki Attârîn medresesinde ondan ders okuduğunu ifade etmiş ve kendisine yönelik şunları söylemiştir: “O vakarlı, akıllı kuvvetli, terbiyeli, faziletli, kültürlü, sîreti/görünüşü güzel ve beyaz tenli idi. Kıymetli elbiseler giyer ve güzel yemekler yerdi. Bir yerden geçtiği zaman onu gören herkes kendisine yönelir, o da onlarla muhabbet eder ve bulunduğu mekândan selamlaşarak ayrılırdı. O kendinde olan her şeyi etrafındaki kişilerle paylaşır ve gerek âlimler gerekse salihler tarafından çok sevilirdi. İlmî meselelerin dışında boş ve lüzumsuz kelimeler söyleyip gerektiği kadar konuşurdu. Bir mecliste hazır bulunduğu ve konuşmaya başladığı zaman orada olan herkes susar ve onu dinlerdi. Onun sözlerinin hatası az olup, hep doğruyu ve hakkı söylerdi”¹⁹⁰ ifadeleri, söz konusu âlimin gerek ahlaki kişiliğini, gerekse ilmi saygınlığını ifade etmektedir.

İbnü’l-Bennâ’nın tüm bu vasıflarının yanında tasavvufî yönüyle de tanınmış olması onu daha da saygın bir konuma yükseltmiştir. İbn Kunfüz’e göre İbnü’l-Bennâ’nın sûfî eğilimleri, Merakeş’teki hocaları arasında bulunan Ebû Abdullah el-Hezmîrî ile kardeşi Ebû Zeyd Abdurrahman el-Hezmîrî’den kaynaklanmaktadır.¹⁹¹ Nitekim o Abdurrahman el-Hezmîrî’nin zikir halkasına devam etmiş, onun kurmuş olduğu “Hezmîriyye”¹⁹² tarikatına intisap etmiş ve hocası kendisine bazı manevi

kesr’in tarifi, sonsuzluk kavramı, zekât ve miras konuları dâhil, birçok muamelât hesaplarına ilişkin ortaya attığı teoriler bulunmaktadır. (Daha detaylı bilgi için bkz. Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 531).

¹⁸⁹ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530-531.

¹⁹⁰ İbnü'l-Kâdi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 148; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 84.

¹⁹¹ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530.

¹⁹² Adını kurucularının mensup olduğu Hezmîre kabilesinden alan tarikatın merkezi Merakeş civarındaki Ağmat kasabasıdır. Bu sebeple Ağmâtiyye (Gamâtiyye) diye de tanınır. Tarikatın silsilesi, Medyeniyye tarikatının pîri Mağribî sūfî Ebû Medyen el-Mağribî’ye kadar (ö. 594/1198) ulaşmakta olup, VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Ebû Abdullah Muhammed ve Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdülkerim el-Hezmîrî el-Ağmâtî adlı iki kardeşin kabile mensupları arasında başlattıkları bir irşat faaliyet, daha sonra kabilelerinin

vazifeler tarif etmiştir. İbnü'l-Bennâ bir sene kadar halvete girdikten sonra üstadı kendisine “Allah seni dünya ilimlerinde muvaffak kıldığı gibi sema ilimlerinde de muvaffak kılsın.” diye dua etmiş ve onun manevi olarak yüksek bir makama ulaştığını ifade etmiştir.¹⁹³

Merrâkuşî'nin aynı zamanda keramet ehli olduğuna dair kaynaklarda bazı hadiselerden bahsedilmektedir. Şöyle ki onun bir gece (uyanık halde iken) güneşin yörüngesini gördüğü, dolayısıyla yıldız ve hey'et (astronomi) ilmiyle ilgili manevi bir keşfe mazhar olduğu, sabah uyandığında ise ilk olarak hocasının söze başlayarak “Gördüklerin sana Allah'ın bir fethidir” dediği ve o anda bu ilimde ulaşılabilecek en yüksek dereceye ulaştığı şeklinde bir rivayetten bahsedilmektedir. Yine onun tasavvufi bir keşifle melekût aleminde bazı suretler görüp bayıldığı ve hocasının kendisini manevi olarak tedavi ettiği ve sonrasında ise bu ilme dair birçok bilginin kendisine öğretildiği nakledilmektedir.¹⁹⁴

Ebû Sa'îd el-Merîni isimli bir şahsın kendisine ne zaman öleceğini sorması ve onun ölümüne ilişkin verdiği tarih ve yerin doğru çıkması da kerametlerinden biri olarak kaynaklarda geçmektedir. Yine İbn Şâtır'ın nakline göre, İbnü'l-Bennâ Merakeş'te bir tabip dükkânında otururken oraya bir kişinin geldiğini ve vefat eden babasının malları bulunduğunu haber aldığı halde yerini bilmediğini söyleyerek kendisinden yardım istemiştir. Sonrasında İbnü'l-Bennâ bir müddet bekledikten sonra o kişiye kum üzerine evin resmini çizmesini ve akabinde o resmi dağıtmasını söylemiş, bunu üç defa yaptırdıktan sonra da kaybolan malın yerini söylemiştir. O kişinin oradan ayrılıp İbnü'l-Bennâ'nın evdeki tarif ettiği yeri araştırdığı, orada malını bulduğu ve daha sonra kendisine gelip hürmet ve dua ettiği, şeklinde bir rivayetten bahsedilmektedir.¹⁹⁵ Bu hadiselerden onun, hocasının dua ve himayesiyle manevi bir keşfe mazhar olduğu ve ehl-i keramet bir zat olduğu anlaşılmaktadır.

adına nisbet edilen tasavvufi bir hareket olmuştur. Daha çok Fas'ın Ağmat, İğil, Mâsse, Merakeş gibi güneyindeki şehirlerde yayılan Hezmîriyye, Ebû Zeyd'in ölümünden sonra XV. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş olup, bu tarihten sonra Medyeniyye ve Şâzeliyye gibi daha yaygın olan Kuzey Afrika tarikatları içinde eriyerek tarihe karışmıştır (Muhammed Razûk, “Hezmîriyye”, DÎA, C. XVII, s. 312).

¹⁹³ İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, s. 148; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 84.

¹⁹⁴ İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, s. 148-149; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 84-85.

¹⁹⁵ İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibâs*, s. 149; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 85.

Netice itibariyle Merrâkuşî'nin birçok alanda ilim tahsil etmiş olması, ileriki kısımlarda ele alınacağı üzere yüzden fazla eser kaleme alması, devrin önde gelen filozof ve öğrencilerin onun elinde yetişmesi kendisinin ilmi otoritesini gözler önüne sermektedir. Tüm bunlar onun ilmi dirayetinin yanında tasavvufi ve sünni bir gelenekten geldiğini ve herkes tarafından sevilen, hürmet edilen bir ahlaki kişiliğe de sahip olduğunu göstermektedir.

3. TEDRİS METODU

İbnü'l-Bennâ'nın hayatını, ilmi ve ahlaki kişiliğini ifade ettikten sonra, onun üslûbu ve tedris metoduna dair birtakım bilgilere yer vermenin faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur. Zira müellifin bu yönünü bilmek kendisini ve eserlerini daha iyi tanıma fırsatı verecektir. Nitekim çalışmanın son bölümünde takdim ve tahlili yapılacak eser başta olmak üzere, onun tüm çalışmaları yöntem ve üslup bakımından aynı niteliğe sahiptir.

İbnü'l-Bennâ'nın üslûbundaki öne çıkan özellik lüzumsuz tekrarlardan kaçınma ve basitleştirme olarak ifade edilmektedir. Müellifin *Telhîsu a'mâli'l-hisâb* isimli eserini şerh eden İbn Haydur'un ifadesine göre, onun eserlerinin kahir ekseriyetinin hacmi küçük fakat muhtevası büyüktür. Söz konusu âlimin eserlerinde görülen bu durum kendisinin bakış açısını veya tedris metodunu yansıttığı ifade edilmiştir.¹⁹⁶ Fakat müellifin bu yönünün İbn Haldun ve diğer bazı kişiler tarafından eleştirildiği rivayet edilir.¹⁹⁷ Diğer taraftan Abdullah Kenûn, İbnü'l-Bennâ'nın detaylara girmeksizin ortaya koyduğu bu özlü ve muhtasar anlatımının arkasında onun ilimlere olan aşinalığının yattığını ifade etmiştir.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delîl*, s. 7.

¹⁹⁷ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", *DİA*, C. XX, s. 531.

¹⁹⁸ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delîl*, s. 8.

Kaynaklarda İbnü'l-Bennâ'ya ait olduğu söylenen şu nazım, onun eserlerinin niteliğini ve tedris usulünü ortaya koymaktadır.¹⁹⁹

قصدت الى الوجازة في كلامي لعلمي بالصواب في الاختصار
ولم أحذر فهوما دون فهمي ولكن خفت ازراء الكبار
فشأن فحولة العلماء شأني وشأن البسط تعليم الصغار

-Ben kısaltmadaki doğruluğu bildiğim için sözümü veciz ve özlü olarak söylemeyi tercih ettim.

-Ben kendimin dışındaki anlayışları terk etmedim, ancak büyüklerin beni hor görmesinden korktum.

-Âlimlerin ilmi derinlik ve mükemmel olma durumu benim de durumumdur, ancak küçük çocukların öğreniminde basit anlatım söz konusudur.

İbnü'l-Bennâ burada daha açık ifadeyle “Büyüklerin beni bu konuda hor görmesinden korkmamla beraber, ben kısa ve basit anlatımı doğru bulduğum için çok fazla teferruata girmeden sözlerimi özlü bir şekilde söylemeyi tercih ettim demektedir. Bunu yaparken başka anlayışları da terk etmeyip, onları da dikkate aldım. Diğer taraftan şayet âlimlerle konuşursam ona göre vaziyet alır ve onlarla tartışırım, fakat ben bu ilmi küçüklere öğrettiğime göre çok fazla derinlere girmemin faydası yoktur” demek istemektedir. Bu ifadelerden onun ilmi dirayeti, tedriste ortaya koymuş olduğu yöntem ve benimsediği üslubün niteliği ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan İbnü'l-Bennâ, zihni varlıkla dış dünyadaki varlık arasında ilişki kurmak suretiyle, bir taraftan evrende var olan her şeyi sayısal ve geometrik yapılar olarak gören, diğer taraftan bunları tamamen ayrı kabul eden anlayışı uzlaştıran bir yöntem benimsemiştir. Örneğin o, sayıları birler, onlar, yüzler diye üç mertebeye sınırlarken, her bir mertebede dokuz sayının bulunmasını âlemin bir cevher ve dokuz araz olmak üzere onluk bir varlık planına sahip olmasıyla izah etmiştir. Aynı zamanda o

¹⁹⁹ İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 152; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 89; Merrâkuşî, *Unvânü'd-delil*, s. 7-8.

sayıların her onlukta bir niçin devrettiğini izah etmeye çalışmış ve tüm bu teorileri ortaya koyarken sünni tasavvuf geleneğinden faydalandığı ifade edilmiştir.²⁰⁰

İbnü'l-Bennâ'nın bir taraftan felsefi ve tasavvufî eğilimi, diğer taraftan söz konusu yöntem ve üslûbunun yansıması mushaf imlasındaki farklılıkları ta'lil ederken de gözlemlenmektedir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi o sünni tasavvuf geleneğinde Kur'an ayetlerini yorumlarken zâhir-baâin şeklinde kendini gösteren anlayışın, mushaf imlası için de söz konusu olduğunu düşünmüştür. Aynı şekilde bunu yaparken şehâdet-gayb, mülk-melekût, izzet-ceberût kavramları çerçevesinde konuyu ele alması, onun bu eğilim ve üslûbunun bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

4. ESERLERİ

İbnü'l-Bennâ, tahsil hayatını tamamladıktan sonra Fas'a dönüp burada tedris ile meşgul olurken aynı zamanda birçok eser telif etmiştir. O, başta matematik ve astronomi olmak üzere, Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, tıp ve dinî ilimler gibi oldukça geniş bir sahada eser kaleme almıştır. Bu eserler yalnızca nicelik yönünden değil nitelik bakımından da müellifin söz konusu alanlardaki yetkinliğini ortaya koymaktadır. Zira kaynaklarda müellifin hayatı ile ilgili sınırlı düzeyde bilgi bulunurken, onun eserleri hakkında geniş malumata yer veriliyor olması, anılan eserlerin ilmî değeri ve yaygınlık dereceleri noktasında ipuçları vermektedir.

İbnü'l-Bennâ hakkında araştırma yapan kişiler onun eser, risale ve makale olmak üzere çeşitli sahalarda birçok çalışmalarının bulunduğunu ve eserlerinin farklı dillere tercüme edildiğini ifade etmektedirler.²⁰¹ Söz konusu âlime ait olduğu söylenen eserlerin tamamını sayılacak olursa oldukça kabarık bir listenin teşekkül edeceği söylenilebilir. Ancak sözü geçen eserlerin büyük bir kısmı halen yazma olduğu ve bugüne ulaşmadığı için bunlar hakkında net bir sayı vermek mümkün değildir. Diğer taraftan bazı eserlerin adlarının tam olarak bilinmemesi ve aynı esere verilen farklı

²⁰⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *DİA*, XX, 531.

²⁰¹ Merrâküşi, '*Unvânü'd-delil*', s. 6.

isimlerinden dolayı her birinin bağımsız olduğu zannedilmesi gibi durumlar, sayılarını tam olarak tespite imkân tanımasa da bu bağlamda bazı rakamlar verilmiştir.

Farklı kaynaklardan araştırmak suretiyle onun eserlerini derleyip bir makale kaleme alan Rıdvan İbn Şakrûn, 32 şer-î ve 68 aklî ilimler, 8 tane ise Arap dili ve edebiyatı olmak üzere İbnü'l-Bennâ'nın toplam 108 eserinin bulunduğunu bildirmektedir.²⁰² Yine çalışmaya konu olan *Ünvanü'd-delil min mersûmi hattı't-tenzil* isimli eserin muhakkiki Hind Şelebi, İbn Şakrun gibi kendisinin de araştırma yaptığını, toplam 33 eser bulunduğunu, fakat bunlardan sadece 5 tanesinin matbu, diğerlerinin ise yazma halde olduğunu ifade etmiştir.²⁰³ Dolayısıyla onun eserlerinin büyük çoğunluğunun bugüne ulaşmadığı, ulaşanların ise kahir ekseriyetinin tahkikinin yapılmadığı ve bunlardan çok azının matbu olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Bennâ'nın uzman olduğu ilmi disiplinlerin matematik ve astronomi olduğu daha önce de ifade edilmişti. Ancak o sadece bunlarla yetinmeyip, farklı sahalarda eser kaleme almış, öğrenci yetiştirmiş ve onun çalışmaları oldukça geniş bir yelpazede kabul görmüştür. Eserlerinin kahir ekseriyetini pozitif ilimler alanında kaleme almış olması ve sayılarının oldukça fazla olması sebebiyle, burada önemli olan eserlerin muhtevası hakkında bilgi verilip, diğerlerinin sadece isimleri zikredilecektir. Her ne kadar o, dini ilimler sahasında az sayıda eser kaleme almış ve sadece bir kısmı bugüne ulaşmış olsa da mevcutlar hakkında bilgi verilecektir. Zaten dini ilimler bağlamında hakkında en geniş bilgi bulunan eser, çalışmaya konu olan *Unvanü'd-delil min mersum-i hattı't-tenzil* isimli eseri olup, söz konusu eser son bölümde etraflıca tahlil edilecektir. Bu hususları ifade ettikten sonra şimdi de müellifin kaleme aldığı eserleri şu başlıklar altında sınıflandırılabilir:

²⁰² Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 6-9.

²⁰³ Hind Şelebi bu eserlerden matbu olanların isimlerinin *Unvânü'd-delil* hariç 5 adet olduğunu söylemiş ve isimlerini saymıştır. Bunlar; 1- *Telhîsu a'mâli'l-hisâb*, thk. Muhammed Süveysi, 2- *Risâle fi'l-a'dâdi't-tâmm ve'z-zâid ve'n-nâkis ve'l-a'dâdi'l-mutehâbbe*, thk. Muhammed Süveysi, 3- *Risâletün fi'l-eşkâli'l-mesâhiyye*, thk. Muhammed Süveysi, 4- *Cüz'ün fi'l-envâ*, thk. ve trc. Dr. H.P.J. Renaud, 5- *Minhâcu't-tâlib li-ta'dili'l-kevâkib*, thk. P. Juan Vernet Gines, isimli eserlerdir. Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 8.

4.1. Dinî İlimler

➤ *'Unvânü'd-delîl min mersûm hattı't-tenzîl*: Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardaki imla farklılıklarının sebeplerininin felsefi ve tasavvufi bir sentezle yorumlandığı bir eserdir. Söz konusu eser son bölümde etraflıca tahlil edileceği için burada detaylara girilmeyecektir.

➤ *Tefsîru'l-ism min besmele*: Adından da anlaşıldığı üzere bu risale besmeledeki isim kelimesinin tefsirine yönelik olup, söz konusu eser Muhammed b. Abdülazîz ed-Debbâğ tarafından *Mecelletü da'veti'l hak* dergisinde yayımlanmıştır (sy. 262, Rabat 1407/1987).²⁰⁴

Müellifin kaynaklarda zikredilen dinî ilimler sahasında kaleme aldığı diğer eserleri ise şunlardır: *Merâsimi't-tarîka fî fehmi'l-hakîka min halli'l-halîka*, *Tefsîru'l-ba'i min Bismillahirrahmanirrahim*, *Ihtisaru'l-Keşşâf li-Zemahşerî*, *Hâşiye alâ kitâbi'l-Keşşâf li-Zemahşerî*, *Kitâbu tesmiyeti'l-hurûf ve hâsiyeti vucûdihâ fî evâili's-suver*, *Tefsîru sureti'l-Kevser*, *Tefsîru sureti'l-Asr*, *Risâle fî'l-fark beyne'l-hevâriki's-selâse el-mucize ve'l-kerame ve's-sihr*, *Risaletün fî'r-reddi alâ mesâilin muhtelifetin fihkiyyetin ve nücümiyyetin*, *Risâletün fî zikri'l-cihâdi ve beyani'l-kibleti ve'n-nehyi an tağyirihe*, *Merâsimü't-tarîkati f fehmi'l-hakîkati min hâli'l-halîkati*, *Şerhi merâsimi't-tarîkati*, *Muhtasaru'l-ihyâ li'l-Ğazzâlî*, *el-Iktidâb ve't-tebyîn fî ilm usûli'd-dîn*.²⁰⁵

4.2. Matematik

➤ *Telhîsu A'mâli'l-Hisâb*: İbnu'l-Bennâ'nın matematik ilmine dair kaleme aldığı en meşhur ve en çok şerh edilen eseridir. Daha açık bir ifadeyle müellifin şöhretinin bu derece yayılmasına bu eser vesile olmuştur denilebilir. Eserde aritmetik işlemler detaylara girilmeksizin kısa ve özlü olarak ele alınıp derlendiği için, sonraki dönem matematikçiler tarafından buna *et-Telhîs fî'l-hisâb* ismi verilmiştir. Ancak bu isimle anılan eserin başka bir kitabın özeti ve hülasası değil, müellifin özlü anlatım metodunun

²⁰⁴ Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazhoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *DİA*, C. XX, s. 533.

²⁰⁵ Miknasi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 150-152; İbnü'l-Kadı, *Dürretü'l-haccâl*, s. 15; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 15,86-87; Fazhoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *DİA*, C. XX, s. 533.

bir yansıması olduğu kastedilmiştir. Söz konusu eserde zekât ve miras konuları dahil muâmelât hesabına ilişkin birçok mesele ele alınmıştır. Bu eserde müellif matematiğin usulüne ilişkin bazı teknik bilgilere yer vermiş ve ilimlerin tasnifi, sayının tarifi, bir ve sonsuzluk kavramlarına dair de birtakım düşünceler ileri sürmüştür. Eser gerek müellifin öğrencileri gerekse başka kişiler tarafından şerh edilmiş ve farklı dillere tercüme edilmiş olup, on altıncı yüzyıl batı İslâm matematiğinden günümüze gelen kaynakların kahir ekseriyetinin bu şerhler olduğu söylenmiştir. Eser 1969 tarihinde Tunus'ta Muhammed Süveysî tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte tahkikli olarak neşredilmiştir.²⁰⁶

➤ *Ref'u'l-hicâb 'an vucuhi a'mâli'l hisâb*: Müellifin hesap ilmine dair *Telhis*'de ele aldığı bazı konuları açıklamak için telif ettiği ve *Ref'u'l-hicâb*'ın şerhi niteliğinde önemli bir eserdir. Müellif, bu eserde kelâmi ve felsefî yönünü de ortaya koymuş ve meseleleri bu perspektifle ele almıştır. *Telhîs*'e şerh yazmış olan İbn Haydûr bu esere de şerh yazmıştır. Eser 1994 yılında Rabat'da Muhammed Ebellâğ tarafından yayımlanmıştır.²⁰⁷

İbnü'l-Bennâ'nın matematik ilmine dair kaleme aldığı; *el-Makâlât fî ilmi'l-hisâb*, *Kitâbu'l-usûl ve'l-mukaddemât fî'l-cebri ve'l-mukâbele*, *Muhtasar fî'l-eşkâli'l-misâhiyye*, *Kitâbü'l-cebir ve'l-mukâbele*, *Kitâb fî zevâti'l-esmâ'* ve *l-munfaşılât*, *Kitâbü'l-fuşûl fî'l-ferâ'iz*, *Muqaddime 'alâ Öklîdis*, *el-Ğavânîn fî'l-'aded*, *el-İktidâb fî'l-'amel bi'r-Rûmî fî'l-hisâb*, *Tenbihü'l-elbâb 'alâ mesâ'ili'l-hisâb*, *et-Temhîd ve't-teysîr fî kavâ'id-i't-tekşîr* gibi bir çok eseri bulunmaktadır.²⁰⁸

4. 3. Astronomi

➤ *Kitâbü'l-envâ'*: Müellif bu eserde Endülüs'ün geleneksel ziraî takvimiyle çevre şartlarını inceleyip, bunlara etki eden astronomik sebepleri açıklamıştır. Eser, H. P. J.

²⁰⁶ İbnü'l-Kadı, *Dürretü'l-haccâl*, s. 15; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 86-87; Kennûn, *en-Nübüğü'l-mağribiyyi*, C. I, s. 213; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *DİA*, C. XX, s. 532

²⁰⁷ İbnü'l-Kâdı, *Dürretü'l-haccâl fî esmâi'r-ricâl*, s. 15; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 86-87; Kennûn, *en-Nübüğü'l-mağribiyyi*, C. I, s. 213; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *DİA*, C. XX, s. 532.

²⁰⁸ Miknâsi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 151; Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi", *DİA*, C. XX, s. 533.

Renaud tarafından “Le calendrier d’Ibn Bannâ de Marrakech” adıyla yayımlanmıştır (Paris 1948).²⁰⁹

➤ *Kitâbü’l-menâh*: Takvimle ilgili olan bu eserin en önemli özelliği “menâh” kelimesini ilk defa takvim anlamında kullanmış olmasıdır.²¹⁰

Söz konusu eserlerden başka bu sahada kaleme alınmış; *Minhâcu’t-tâlib li-ta’dili’l-kevâkib*, *el-Yesâre fî ta’dili’l-kevâkibi’s-seyyâre* veya *el-Yesâre fî takvîmi’l-kevâkibi’s-seyyâre*, *Kânûn fî marifeti’l-evkât bi’l-hisâb*, *Risâle alâ’s-safîhati’z-zerkâliyyeti’l-câmia* (*el-Safîhatü’ş-Şekkâziyye*), *el-Münâsibi’t-teysiriyye fî va’di’l-evtâri’l-küllîyye*, *el-Kısmi’r-râbi’ mine’l-münâsibi’t-teysiriyye fî Şerhi’l-zâyirce’s-sebtiyye*, *Risâle fî’n-nucûm*, *Zâyirce’s-sebtî*, *Şerh zâyirce’l-meâlim fî menâfi’ l-avâlim*, *el-Cesâretü fî ta’dili’l-kevâkibi’s-seyyâreti* isimleriyle anılan ve İbnü’l-Bennâ’ya nispet edilen eserler de bulunmaktadır.²¹¹

4.4. Dil, Edebiyat ve Felsefe

➤ *el-Ravdu’l-merî’ fî sinâ’ti’l-bedî’*: Bedî’, beyân ve belâgata dair sanatlarla ilim arasındaki ilişki üzerinde duran eser, Aristo mantığının tesirinde gelişen Mağrib belâgat geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Eserin Rıdvân b. Şakrûn tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Dârülbeyzâ, 1985).²¹²

➤ *Merâsimü’t-tarîka fî fehmi’l-hakîka min halli’l-halîka*: Müellif tarafından “Şerhu Merâsimi’t-tarîka” adıyla şerhedilen eser, İslâm felsefe geleneğinde nefis ve bilgi teorisine ilişkin temel kavramları ele almaktadır.²¹³

²⁰⁹ Miknasi, *Cezvetü’l-iktibas*, s. 151; Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazlıoğlu, “İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşi”, *DİA*, C. XX, s. 533.

²¹⁰ Miknasi, *Cezvetü’l-iktibas*, s. 151; Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazlıoğlu, “İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşi”, *DİA*, C. XX, s. 533.

²¹¹ Miknasi, *Cezvetü’l-iktibas*, s. 151; Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazlıoğlu, “İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşi”, *DİA*, C. XX, s. 533.

²¹² Miknasi, *Cezvetü’l-iktibas*, s. 151; Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazlıoğlu, “İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşi”, *DİA*, C. XX, s. 533.

²¹³ Miknasi, *Cezvetü’l-iktibas*, s. 151; Tinbuktî, *Neylü’l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazlıoğlu, “İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşi”, *DİA*, C. XX, s. 533.

4.5. Diğer Eserleri

İbnü'l-Bennâ'nın bunlardan başka; *Külliyât fi'l-'Arabiyye*, *Maqâle fi 'uyûbi's-şi'r*, *Qânûn fi'l-farq beyne'l-hikme ve's-şi'r*, *el-Qânûnü'l-küllî fi'l-mantık*, *Risâle fi'l-cedel*, *Tenbîhü'l-fehûm 'alâ medâriki'l-'ulûm*, *Risâletün fi tabâi'i'l-hurûf*, *el-Kanûnu'l-küllî fi'l-mantık*, *Risâle fi'l-cedel*, *Tenbîh el-fehûm alâ medâriki'l-'ulûm*, *Risâle fi tasrîf hâleyi'l-vasat*, *Risâle fi'l-a'dâdi't-tâmm ve'z-zâid ve'n-nâkıs ve'l-a'dâdi'l-mutehâbbe*, *Risâletün fi'l-eşkâli'l-mesâhiyye*, *Cüz'ün fi'l-envâ* gibi eserlerinden de bahsedilmektedir. Ayrıca kaynaklarda anılmadığı halde İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin (AY, nr. 132) numaralı bölümündeki *Tasrîfi hâleyi'l-vasat* adlı bir risâle de ona nisbet edilmektedir.²¹⁴

5. HOCALARI

İbnü'l-Bennâ sadece dinî değil, pozitif ilimlerle de ilgilenmiş ve sahasında uzman birçok hocadan istifade etmiştir. Müellif, Kur'an ilimleri, Arap dili ve edebiyatı, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıp, matematik ve astronomi gibi alanlarda ilim tahsil etmiş olup, aynı zamanda o, anılan sahalarda birçok eser kaleme almıştır.²¹⁵ Bu husus ifade edildikten sonra onun gerek Merâkeş'te, gerekse Fas'da ilim öğrendiği hocaları branşlarına göre şöyle sıralanabilir:

İbn el-Bennâ Merâkeş'de, Kur'an ilimlerini; Ebû Abdullah b. Yusr el-Mubeşşir ve Ali es-Sâlih el-Ahdeb'den; fıkıh ilmini; Ebû Imrân Mûsâ el-Zennâfî, el-Kâdî el-Kâtib Ebû el-Huseyn Muhammed b. Abdirrahman el-Meğîlî ve Ebû el-Velid Ali b. Ebî Bekr Muhammed b. Haccâc'dan, hadis ilmini ise Ebû Abdullah Ali b. Muhammed b. Abdilmelik b. Saîd el-Evsî el-Ensârî el-Merrâkuşî'den tahsil etmiştir. Ayrıca Merâkeş'te Arap dili hocaları arasında bulunan Ebû İshak İbn Abdusselam el-Senhâcî el-Attâr'dan Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ının tamamını ve Ebû Musa el-Cezûlî'nin *el-Mukaddime*'sini tahsil etmiştir. İbn Kunfuz'a göre Merâkeş'de hocalarından Ebû Abdullah el-Hezmîrî (ö. 678/1279) ile kardeşi Ebû Zeyd Abdurrahman b. Abdilkerîm el-Hezmîrî (ö. 706/1306)

²¹⁴ Miknâsi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 151; Tinbukî, *Neylü'l-ibtihâc*, s. 86-87; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, C. XX, s. 533.

²¹⁵ Kennûn, *en-Nübüğü'l-mağribiyyi*, C. I, s. 213.

İbnu'l-Bennâ'nın sûfî eğilimlerinin sebebidir. İbnü'l-Bennâ bu ikisinden, özellikle de Ebû Abdullah el-Hezmîrî'den tasavvuf ilmini öğrenmiş ve onun kurmuş olduğu "Hezmîriyye (Ağmâtiyye)" tarikatına intisâb etmiştir.²¹⁶

Diğer taraftan İbnu'l-Bennâ'nın cebir ilmi sahasında kaleme aldığı eserlerinde görülen sihirli kareler ile matematik hurufiliğinin kaynağı el-Hezmîrî'dir. Müellifin Merâkeş'teki diğer hocaları arasında aruz ve ferâiz konularında eser sahibi olan ve el-Fe'r nisbesiyle tanınan, Ebu Bekr el-Kalûsî (ö. 707/1307) de sayılabilir. Kalûsî onu özellikle rasyonel sayılar konusunda eğitmiştir. Her ne kadar Fas'ta matematik sahasında İbnu'l-Bennâ'nın hocalığını yapan ve İbn Hacele el-Riyâzî diye meşhur olan Ebû Muhammed hakkında fazla bilgi olmasa da onun Merrâkuşî'ye tıp ve astronomi (felek/hey'et) ilmi öğrettiği bilinmektedir.²¹⁷

İbnu'l-Bennâ'nın Merâkeş'de matematik alanında istifade ettiği diğer bir hocası ise Arap dili konusunda da kendisinden ilim tahsil ettiği, Kâdî Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Yahya eş-Şeriftir. *Kitâb fikh el-hisâb* eserinin müellifi İbnu'l-Munim'in (ö. 626/1228) talebesi olan Şerif, Merâkeş matematikçileri arasında önemli bir konuma sahiptir. İbnu'l-Bennâ bu hocasından geometri (hendese) öğrenmiş ve özellikle de Öklit'in *Usûl el-hendese*'sini tahsil etmiştir. Nitekim müellif daha sonra bu hocası için *Kitab el-Usul li-Iklîdis*'i şerhetmiş ve oran-orantıya (tenâsübe) ilişkin meselelerde Şerif'in fikirlerini eleştirmiştir. Bu da müellifin matematik sahasındaki fikirlerinin oluşmasında Şerif'in yerini göstermektedir. O bir süre mülâzemet ettiği hocası el-Şerif'den ayrıca Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ının bazı bölümlerini de okumuştur.²¹⁸

²¹⁶ Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 85-86; Miknasi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 149-150; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, C. XX, s.530; Cemal Bâmi, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî" <http://www.albanna.ma/Article.aspx?C=5674>, 18.05.2019; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

²¹⁷ Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 85-86; Miknasi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 150; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, C. XX, s.530; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

²¹⁸ Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 85-86; Miknasi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 150; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, C. XX, s.530; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

İbnu'l-Bennâ ayrıca Fas'ta, Kâdî el-Cemâa Ebû el-Haccâc Yusuf b. Ahmed b. Hakem el-Tecîbî el-Miknâsî, Ebu Yusuf Yakub b. Abdirrahman el-Cezûlî el-Miknâsî, Ebu Muhammed el-Fiştâlî ve Ebu Abdullah Muhammed b. Osman b. Saîd gibi döneminin ileri gelen âlimlerinden dersler almıştır. Özellikle İbn Hacele ve Ebû Abdullah İbn Mahlûf el-Sicilmâsî gibi âlimler Merrâküşî'nin fikriyatının şekillenmesinde en çok etkisi olan olarak kabul edilir. Ayrıca klasik kaynaklarda hakkında bilgi verilmeksizin İbnu'l-Bennâ'nın tıp tahsil ettiği el-Mirrîh adlı bir hekimden de bahsedilmektedirler.²¹⁹

6. ÖĞRENCİLERİ

Kaynakların ittifakla belirttiği üzere İbnü'l-Bennâ, tahsil hayatına Merakeş'te başlayıp Fas şehirlerinde tamamlamış olup, daha sonra ise doğduğu şehir olan Merâkeş'e gelerek hayatının sonuna kadar burada öğrenci yetiştirmiş ve birçok eser kaleme almıştır. İbn Hacer el-Askalânî, onun Merâkeş'teki bir mescitte her gün sabah namazından zeval vaktine kadar ders okuttuğunu belirtmektedir. Müellif, tedrisinde üslup sahibi, dikkat yoğunluğuna önem veren, açık, kısa ve öz anlatımı benimsemiş bir şahsiyettir. Öğrencileri de onun bu üslûbunu aynen devam ettirmişler ve bu tedris faaliyetleri neticesinde XIV. yüzyılın önemli Mağripli matematikçileri onun elinde yetişmiştir. Bunlar içerisinde İbnü'l-Bennâ'nın fikirlerinin ve eğitim anlayışının yaygınlaşmasında özellikle üç âlimin katkısının büyük olduğu anlaşılmaktadır.²²⁰

Öğrencilerinden en meşhuru filozof Muhammed b. İbrahim el-Abulî (ö. 757/1356) olup kendisi aslen Tilimsanlı'dır. O 710 tarihinde Merâkeş'e gitmiş ve orada İbnu'l-Bennâ'dan ilim tahsil etmiştir. Şeyh el-Makarrî ile İbn Haldun'un da matematikte hocası olan el-Abuli, ayrıca İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki terbiye,

²¹⁹ Tinbuktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 85-86; Miknâsî, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 150; İbnü'l-Kadı, *Dürretü'l-haccâl*, s. 16; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, C. XX, s.530; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

²²⁰ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, C. XX, s.530; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

eğitim, öğretim ve ilmî kitapların tasnifi konularında ileri sürdüğü fikirlerin oluşmasına etki etmiştir.²²¹

İkinci öğrencisi ise müctehid fakihlerden kabul edilen ve İbnü'l-İmâm nisbesiyle anılan Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Lecâî el-Tilimsânî (ö. 773/1371) olup, söz konusu âlim Merrâkuşî'nin derslerini takip etmek için Fas'tan Merâkeş'e gelmiştir. Onun İbnü'l-Bennâ hakkında verdiği şifâhî bilgiler ilk dönem kaynakların temelini teşkil etmektedir. Nitekim el-Lecâî'nin Medresetü'l-Attârîn'de verdiği dersleri takip eden İbn Haydur ve İbn Kunfuz, söz konusu âlim hakkındaki birçok malumatı kendisinden almışlardır.²²²

Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Lecâî el-Tilimsânî'nin kardeşi olan ve müçtehit fakihlerden kabul edilen Ebû Musa İsa b. Muhammed de İbnü'l-Bennâ'nın talebeliğini yapmıştır. Bir diğer öğrencisi ise İbnü'n-Neccâr diye bilinen Muhammed b. Ali el-Tilimsânî (ö.749/1348) dir ki o da İbnü'l-Bennâ'dan ders okumak için özel olarak Merâkeş şehrine gelmiştir.²²³ Yine kaynaklarda onun öğrencileri olarak İbnü'l-Hâc el-Billifiki²²⁴ ve Ebû Zeyd Abdurrahman b. Süleyman el-Lecâî gibi âlimlerin de isimleri geçmektedir.²²⁵

7. YAŞADIĞI DÖNEMİN İLMÎ, KÜLTÜREL VE SİYASİ DURUMU

İbnü'l-Bennâ'nın yaşadığı dönemin siyasî, kültürel ve ilmi durumunu anlayabilmek, öncelikle onun yaşadığı coğrafyayı (Merakeş-Fas) iyi tanımakla ilgilidir. Diğer taraftan Merrâkuşî'nin yaşadığı tarihi kesit (654-721) Merinî devletinin bu coğrafyadaki hâkimiyet yıllarına rastladığına göre hem anılan devlet hem de söz konusu

²²¹ Miknasi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 231, 305, 411; Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", *DİA*, C. XX, s. 530; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

²²² Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", *DİA*, C. XX, s. 530; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

²²³ Miknasi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 302.

²²⁴ Miknasi, *Cezvetü'l-iktibas*, s. 292.

²²⁵ Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî", *DİA*, C. XX, s. 530; İhsan Fazlıoğlu, "İbn el-Bennâ", <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-ibn-benna.html>, 18.05.2019.

âlimin yaşadığı tarihlerde yönetimde olan sultanlar hakkında bilgi sahibi olmanın faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur.

İbnu'l-Bennâ'nın hayatının büyük bölümünü geçirdiği ve bu şehre nispetle de “Merrâkuşî” diye anıldığı artık izahtan varestedir. Söz konusu âlimin ismine kaynaklık eden Merâkeş veya Merrâkuş kelimelerinin menşei hakkında kesin bir bilgi olmasa da kaynaklardan intikal eden haberlere göre bu lafız Berberî lisanında “Allah'ın toprağı” anlamına gelen “murr-akuş” kelimesinden türetilmiştir. Ayrıca surlar ve evler kızıl renkli topraktan inşa edilmiş olmasından dolayı burası “Kızıl Şehir” olarak anılmakta, halen de bu mimari dokunun ana karakterinin korunması adına yeni binalar kızıla boyanmaktadır.²²⁶

Fas'ın güneyindeki geniş ve düz bir havzada deniz seviyesinden 465 metre yükseklikte Murabıtlar tarafından (454/1062) tarihinde kuruluş çalışmalarına başlanılmış olan bu şehir, muhtemelen (470/1078) senesinde kuruluşunu tamamlamış ve başşehir kabul edilmiştir. Burası birçok yolun kesiştiği merkezi bir lokasyonda ve güvenli bir bölgede bulunmasından dolayı kervanların uğrak yeri olmuş, tüccarlar kadar sanatkârlar için de cazip bir şehir haline gelmiştir. Muvahhidler'in eline geçtikten sonra (541/1147) onlar da burayı başşehir olarak kabul etmişler ve Merakeş'i, batıda bulunan İslâm ülkelerinin (Fas, Cezayir, Tunus, Endülüs) merkezi olmaya lâyık bir seviyeye ulaştırmak için büyük gayret göstermişlerdir. Nitekim onlar burayı çeşitli mimari eserlerle süslemişler ve özellikle Endülüs'ten getirdikleri İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Ebû Mervân Abdülmelik İbn Zühr gibi çok sayıda filozof, âlim ve ediplerle bir ilim ve irfan yuvası haline dönüştürmüşlerdir. Rivayete göre bu dönemlerde Merakeş'in nüfusu yarım milyona ulaşmıştır. Diğer taraftan burada Mağrib sanatının en güzel örneklerinden sayılan Kütübiyye Camii gibi tarihi yapılar inşa edilmiş, ancak daha sonra şehir Muvahhid Hükümdarı Abdülvâhid er-Reşîd (ö. 640/1242) ile Yahyâ b. Nâsır arasındaki iktidar mücadeleleri sırasında çeşitli şekillerde zarar görmüştür.²²⁷

²²⁶ Taha Kılınç, “Fas'ın Saltanat Başkentleri-Ahval-i Dünya”, *Diyanet Aylık Dergi*, s. 338 (Şubat-2019), s. 46.

²²⁷ Muhammed Razûk, *Merakeş, DİA*, Ankara, 2004, C. XXIX, s. 166-167.

Merînîler'in hükümet merkezini Fas şehrine nakletmelerinin ardından burası eski dönemlerdeki ilmi ve kültürel saygınlığını muhafaza edememiş, dolayısıyla şehirdeki imar ve inşa faaliyetleri de gerilemiştir. Bu dönemde Merakeş, idarî merkez olmaktan çıktığı için diğer büyük şehirler gibi ilk zamanlarda nüfuzlu valiler tarafından idare edilmiş, sonrasında ise bu görev şehzadelere verilmiş, ancak bunlardan bazıları Fas'taki sultanlara karşı ayaklanmışlardır. Şehir; 930'da Sa'dîler'in, 1669'da ise hâkimiyetlerini bugüne kadar sürdüren Filâlîler'in (Alevîyye) eline geçmiştir. Aynı zamanda burası Fas şehirleri içinde Afrika kimliğinin en fazla hissedildiği yer haline gelmiştir. 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre nüfusu 850.000'i aşan Merakeş önemli bir turizm merkezidir. Ticaretin çok canlı olduğu bu şehirde Murâbitlar'dan beri el sanatları sürekli olarak gelişmiş, şehir deri işlemeciliği, demir, bakır işçiliği ve dokumacılık gibi alanlarda dünya çapında ün kazanmıştır. Halihazırda Merakeş'te meşhur âlim Kâdî İyâz adını taşıyan bir üniversite bulunmakta ve şehrin milletler arası bağlantısı Merakeş Minâre Havaalanı ile sağlanmaktadır.²²⁸

Merînîler, Mağrib-i Aksâ'ya (Fas) yerleşmeden önce Kayrevan'ın güneyinden Sudan sahrasına uzanan geniş bir bölgede hiçbir hükümdara bağlı olmadan ve hiçbir devlete vergi vermeden göçebe hayat yaşayan, avcılık, hayvancılık ve yağmacılık yaparak geçimlerini sağlayan, Berberî Zenâte kabilesine mensup büyük bir sülâledir. Benî Hilâl yaşadıkları bölgeyi istilâ edince V. (XI.) yüzyıldan itibaren Cezayir'in kuzeybatısındaki yaylalara, oradan da Tâhert ve Zâb bölgesine giden Merînîler, zamanla Mağrib-i Aksâ'nın doğu kesimlerine yerleşip bölgedeki askerî ve siyasî hareketlere katılmaya başlamışlardır. Murâbitlar'ın son dönemlerinden itibaren güç kazanan, Muvahhitler döneminde ise bazı isyan hareketlerini bastıran, hatta 670 yılında Tâze Geçidi'nde Muvahhitler'e karşı büyük bir zafer kazanan Meriniler, Tanca ve Sebte'yi (Ceuta) zaptederek Endülüs'e geçme imkânını yakalamışlardır. Daha sonra ise Sicilmâse'yi geri alıp (673) Mağrib-i Aksâ'nın her tarafına hâkim olmuşlardır.²²⁹

Merînîler seleflerinin bıraktığı sosyal ve idarî yapıyı devam ettirmişler ve bu dönemde şehrin İslâmlaşma sürecini hızlandırmışlardır. Kurulduktan sonra

²²⁸ Razûk, "Merakeş", *DİA*, C. XXIX, s. 167-168.

²²⁹ İsmail Ceran, "Merînîler", *DİA*, Ankara, 2004, C. XXIX, s. 192-193.

müslümanlara yardım etmek amacıyla zaman zaman Endülüs'e cihad için gitmişler, hatta burada hristiyan ordularını yenilgiye uğratmışlardır. Ebû Yûsuf Ya'kûb, Merînîler'in Endülüs'te başlattığı cihad geleneğini Nasrîlerle anlaşarak kurduğu "Ceyşülguzât" teşkilâtıyla sürekli hale getirmiştir. Mansûr lakabıyla da anılan bu hükümdar ülkesinin imarına büyük önem vermiş, cami ve medreselerin yanında cüzzamlılar ve ruh hastaları için hastaneler, düşkünler için bakımevleri yaptırmış; bunların ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla da vakıflar kurmuştur. Aynı zamanda o, hristiyanların eline geçmiş olan ve on üç yük olduğu riayet edilen Arapça kitapları bu galibiyetlerden sonra Fas'a göndermek suretiyle ilmi camiaya büyük hizmet etmiştir.²³⁰

Sultan Ebû Yûsuf'un Muharrem 685'te (Mart 1286) ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Ya'kûb Yûsuf en-Nâsır Endülüs'te istikrarı sağlamak için öncelikle Nasrî sultanı ve Kastilya kralı ile antlaşmalar yapsa da onun iktidar dönemi genellikle çeşitli isyan hareketlerini bastırmakla geçmiştir. O, Abdülvâdîler'den Osman b. Yağmurasan'ın Nasrî Sultanı Muhammed el-Fakîh ve IV. Sancho ile kendisine karşı iş birliği yapmasını affetmeyip Abdülvâdîler'e son vermeye karar vermiştir. Nitekim o, Abdülvâdîler'in bazı şehirlerini işgal etmiş, başşehir Tilimsân'ı sekiz yıl üç ay süreyle kuşatmış; ancak o, Tilimsân düşmek üzereyken hadımlarından biri tarafından suikast sonucu öldürülmüştür (ö. 706/1306-1307). Uzun yıllar devam eden muhasara sırasında Tilimsân civarında köşkler, binalar, hamamlar yaptıran ve Mansûre şehrini kuran (698/1299) Ebû Ya'kûb, zekâtın devlet eliyle toplanmasına son vererek bu işi mükelleflerin iradesine bırakmış ve bazı vergileri kaldırmıştır. Netice itibarıyla o bir taraftan isyan hareketlerini bastırırken, diğer taraftan da Merînî Devleti'ni daha güçlü ve teşkilâtlı bir hale getirmeye çalışmıştır.²³¹

Sultan Ebû Ya'kûb'un vefatından sonra yerine torunu Ebû Sâbit Âmir (706/1307) geçmiş ve o Tilimsân kuşatmasını kaldırarak Abdülvâdîler'le barış imzalamıştır. Fakat o da Evrebe emîrlерinin yanı sıra Merînî tahtında hak iddia eden akrabalarıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Onun vefatından sonra ise yerine kardeşi Ebû'r-Rebî' Süleyman (708/1309) geçmiştir. Kendisinden önce devam eden Sebte şehrinin muhasarasına son

²³⁰ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 193-194.

²³¹ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 193-194.

verip Fas'a dönmüş; Abdülvâdîler ve Gırnata sultanı ile dostluk antlaşmalarını yenilemiştir. Onun iki yıl süren dönemini sulh, sükûn ve refah günleri olarak niteleyen İbn Haldûn, bu devirde umranın geliştiğini, ancak lüks ve israfın da baş gösterdiğini ifade etmiştir. Ebü'r-Rebî' Süleyman'ın ardından tahta geçen Ebû Saîd II. Osman (710/1310) ise halka yapılan haksızlıklara son vermiş, meks vergilerini kaldırmış ve öldürme gibi şer'î ceza yüzünden tutuklananların dışındaki mahkûmları affetmiştir. Yine sahillerin daha iyi korunabilmesi için Selâ şehri tersanesinde yeni bir donanma inşa edilmesini istemiş, ancak başta oğlu olmak üzere ülkede baş gösteren isyanlarla uğraşmaktan Endülüs'e zaman ayıramamıştır. Yine de o imkânlar ölçüsünde imar faaliyetlerine önem vermiş; ayrıca Fâsülcedîde Sührîc ve Attârîn medreselerini yaptırarak dil, edebiyat, Kur'an, tefsir ve hadis gibi ilmi çalışmaları desteklemiştir. Ebû Saîd'den sonra oğlu Ebü'l-Hasan Ali el-Mansûr (731/1331) ve akabinde ise on sekiz hükümdar tahta çıkmış ve bu coğrafyaya çeşitli hizmetler etmişlerdir.²³²

Merînî toplumunu; sultanların mensup olduğu Zenâte kabileleri başta olmak üzere Berberî asıllı kimseler, Araplar, Endülüs muhacirleri, hıristiyanlar ve yahudiler oluşturmaktaydı. Bu dönemde Endülüs'ten göç ederek Merînî'ye gelenler ülkenin dinî, sosyal ve kültürel hayatında etkili olmuşlardır. İki buçuk asır kadar hükümrân olan Merînîler Devleti'nin yaklaşık son bir asrı vezirlerin nüfuzu altında geçmiştir. Ülkeyi dokuz idarî bölgeye ayıran Merînîler ayrı bir statü uyguladıkları Sebte'nin idaresini ise uzun süre Azefî ailesinin yönetimine bırakmışlardır.²³³

Merînîler Mağrib'in tamamında hâkimiyet kurmayı, özellikle askerî alanda güçlenerek Endülüs'teki cihad harekâtında varlık göstermeyi amaçlamışlar, bunu gerçekleştirmek için de başta sınır komşuları olmak üzere pek çok devletle siyâsî, ekonomik ve kültürel ilişkiler kurmuşlardır. Yine Memlûklülerle kurulan münasebetler hac kafileleri sayesinde gelişmiş ve iki ülke arasındaki kültürel ilişkiler canlanmıştır. Doğu İslâm dünyasından Fas'a gelen âlimler olduğu gibi Merînî âlimleri de başta Mısır ve Suriye olmak üzere diğer İslâm beldelerine giderek zamanın meşhur âlimlerinden istifade etmişlerdir. Merînîler Endülüs hristiyanlarıyla savaşmakla birlikte onlarla ticarî,

²³² Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 194.

²³³ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 196-197.

siyasî ve kültürel ilişkileri de sürdürmüşlerdir. Nitekim İspanya ve Güney Avrupa'dan gelen öğrencilerin Fas'ta eğitim gördükleri bilinmektedir.²³⁴

Merînî sultanları savaş araç ve gereçlerinin imaline büyük önem vermişlerdir. Muhtemelen barut, Mağrib'de ilk defa onlar tarafından kullanılmıştır. Merînîler döneminde tarım ve ticaret alanında önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Zekât, cizye, maden gelirleri, gümrük ve ticaret vergileri, ganimet ve müsadere malları devletin başlıca gelir kaynaklarını oluşturmaktaydı. Fas şehrinde kumaş dokuma atölyeleri, zeytinyağı ve sabun üretim yerleri, deri tabakhâneleri, kuyumcu dükkânları, cam atölyeleri, fırınlar, kireç ocakları, tuğla ve kâğıt imalâthaneleri bulunuyordu. Ayrıca zengin ormanlara sahip olan ülkede Sebte ve Selâ gibi sahil şehirlerinde büyük tersaneler inşa edilmiştir.²³⁵

Merînîler, Mağrib tarihinde ilk defa başşehir Fas'ı ve diğer şehirleri medreselerle donattılar. Sultanın ve devlet adamlarının kurduğu vakıflar sayesinde medreseler gelişti ve Mâlikî fıkhi yaygınlaştırıldı. Bu bağlamda Karaviyyîn Camii bir ilim merkezi haline geldi. Endülüs'ten iltica eden âlimlere kucak açan Merînî sultanları ilim adamlarına büyük değer verdiler. Saraylarında ilim meclisleri oluşturarak âlimlerden istifade ettiler. Onlar İbn Haldûn, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Ebü'l-Kâsım İbn Rıdvân, İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî, İbn Merzûk el-Hatîb, İbnü'l-Ahmer ve İbn Cüzey gibi meşhur âlimleri önemli devlet görevlerine getirdiler. Birçok âlim Merînîler'le ilgili veya hükümdarlar adına eser kaleme almıştır. İbn Ebû Zer', Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Merzûk el-Hatîb ve İbnü'l-Ahmer bunlar arasında sayılabilir. Medreselerin yanında cami, tekke ve ribâtlar da inşa edilmiştir. Sultanların sarayındaki kütüphane ise ülkenin en büyük kütüphanesi olarak bilinmektedir.²³⁶

Bu dönemde tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, tasavvuf, lugat, nahiv, tarih, coğrafya, astronomi ve matematik ilimlerinde alanında otorite kabul edilen ve şöhreti çok geniş çevrelere yayılan onlarca âlim yetişmiştir. Meşhur tarihçi ve sosyolog İbn Haldûn,

²³⁴ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 196.

²³⁵ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 196.

²³⁶ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 197-198.

Mil'ü'l-'aybe'nin sahibi İbn Rüşeyd, İslâm dünyasının büyük seyyahı İbn Battûtâ; vakit tayini, mevsimler ve güneşin durumu hakkında bazı keşiflerin sahibi İbnü'l-Bennâ el-Merrâkuşî, yaptığı usturlabı Sultan Ebü'l-Hasan'a takdim eden ve usturlabın ağırlığınca altınla mükâfatlandırılan İbnü's-Sebîl et-Teâlimî bunlardan sadece bazılarıdır.²³⁷

Merînîler devrinde yaygınlaşan tasavvuf hareketleri ise Fas'ın dinî hayatına yeni bir çehre kazandırmış, özellikle Medyeniyye ve Şâzeliyye tarikatları yaygınlık kazanmıştır. Şâzeliyye'nin kollarından Cezûliyye'nin kurucusu Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî, Ebü'l-Abbas İbn Âşir ve İbn Abbâd er-Rundî gibi mutasavvıflar sosyal hayata aktif olarak katılmış ve cihad hareketinde önemli rol oynamışlardır. Ayrıca bu dönemde özellikle Fas şehrinde "Dârü'l-fakîha" adı verilen kızlara ait medreselerin bulunduğu, buralarda ise Sâre bint Ahmed b. Osman, Ümmü Hânî el-Abdûse ve kız kardeşi Fâtıma ve Ümmü'l-Benîn gibi kadın âlimlerin yetiştiği kaydedilmektedir.²³⁸

Mağrib'de Merînîler döneminde mimari faaliyetlerde büyük canlanma görülmüş, bilhâssa Endülüs tarzı mimari ve süsleme sanatı yayılmaya başlamıştır. Merînîler kurdukları veya imar ettikleri şehirleri cami, medrese, kütüphane, zâviye, kale, köprü, su kemeri ve çeşmelerle donatmışlardır. Fas'ta Saffârîn, Hulefâiyyîn, Beyzâ, Sahrîc, Attârîn, Misbâhiyye, Bû İnâniyye (Tâliatü Fas) ve Selâ'da Tâlia Tıp Medresesi, bu devirde inşa edilen medreselerin başta gelenleridir. Camilerin en önemlileri ise Fas şehrinde Hamrâ, Lellâ Zehr ve Lellâ Garîbe, Tilimsân yakınlarında Mansûre ve Ubbâd (Sîdî Bû Medyen) Camii ile Sîdî el-Halvî Camii'dir. Çinileri, duvar ve tavan nakışları, muhteşem ahşap mihrabı ve minaresiyle Ubbâd Camii bir müzeye benzetilmektedir. Merînîler'in Fâsülcedîde'de yaptırdıkları surun Bâbüssemârîn, Bâbüdekkâkîn ve Bâbülmahzen adlarını taşıyan kapıları bugüne kadar gelmiştir. Hükümdarların türbelerini ihtiva eden Şellâh Külliyesi de bugüne ulaşan eserler arasındadır.²³⁹

²³⁷ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 198.

²³⁸ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 198.

²³⁹ Ceran, "Merînîler", *DİA*, C. XXIX, s. 198.

Netice itibariyle araştırmaya konu olan âlimin dünyaya geldiği tarih, Muvahhidler'in yıkılışı ile Merînîler'in ise o coğrafyada hâkimiyetlerini kurmaya çalıştıkları bir döneme tekâbül etmektedir. Aynı zamanda onun yaşadığı dönemin Merînî sultanlarından Ebû Yahya Ebû Bekir b. Abdülhak (642/1244-45), Ömer b. Ebû Yahyâ 656 (1258), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdülhak el-Mansûr (656/1258), Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ya'kûb en-Nâsır (685/1286), Ebû Sâbit Âmir (706/1307), Ebü'r-Rebî' Süleyman (708/1309), Ebû Saîd II. Osman'ın (710/1310) hilafet yıllarına rastladığı anlaşılmaktadır. İbnu'l-Bennâ'nın yaşadığı ve hicri yedinci asrın sonu ile sekizinci asrın ortalarına tekabül eden bu dönem, yer yer o coğrafyada siyasi istikrarsızlığın hâkim olduğu bir süreç olsa da ilmî faaliyetlerin tekâmül ettiği bir devir olma vasfını taşımaktadır. Nitekim İslam düşünce geleneğine damga vuran pek çok ismin, anılan âlimin çağdaşları arasında yer alması ve onun yaşadığı coğrafyadan çıkması o dönemin ilmi ve kültürel verimliliğini yansıtmaları bakımından kayda değerdir. Aynı zamanda o dönem doğu-batı çevre şehirlerle siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkilerin sağlıklı bir biçimde ilerlediği, cami, medrese gibi birçok yapının inşa edilip tedris faaliyetlerinin ivme kazandığı, şer'i ve pozitif bilimlerin büyük bir teveccühle talim edildiği, tasavvuf hareketinin de canlı olduğu bir tarihi kesit olma niteliğine sahiptir. Tüm bunların yanında o coğrafya doğu ile batıyı birbirine bağlayan lokasyonda bulunması hasebiyle her iki kültürün sentezlendiği bir medeniyetin yansıması olmuş, İbnu'l-Bennâ el-Merrâkuşî de bu kültür ve irfan ortamında yetişmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBNU'L-BENNÂ EL-MERRÂKUŞÎ'NİN
***UNVÂNÜ'D-DELÎL MİN MERSÛM-İ HATTİ'T-TENZÎL* İSİMLİ**
ESERİNİN TAHLİLİ

1. ESERİN MUHTEVASI VE GENEL ÖZELLİKLERİ

Merrâkuşî'nin şeri ilimler sahasında kaleme aldığı en önemli eser çalışmaya konu olan “*Unvânü'd-delîl min mersûmî hattî't-tenzîl*” isimli teliftir. Eser mushaf imlasının ta‘liline yöneliktir. Diğer bir ifadeyle Merrâkuşî, mushaf imlasının tevkîfî yani ilâhî olduğu tezini savunup, Resmu'l-Mushaf'taki imla farklılıklarını tasavvufî ve felsefî bir sentezle yorumlayarak bu eserini kaleme almıştır. Söz konusu eserin yazma nüshalarına ulaşabilmek için katalog, arşiv ve ilgili internet sitelerini taramak suretiyle bir çalışma içerisine girdiysek de bunda muvaffak olamadık. Ancak muhakkik Şelebi eserin tahkikinde üç nüsha üzerinde karar kıldığını söylemiş ve bunlar hakkında detaylı bilgi vermiştir.

Hind Şelebî'nin zikrettiği nüshalar şunlardır:

- Mektebetü'l-Ahmediyye Nüshası (Beyrut)²⁴⁰
- el-Hizânetü'l-Âmme Nüshası (Ribat)²⁴¹
- Mektebetü'l-Haseniyye Nüshası (Ribat)²⁴²

²⁴⁰ Hind Şelebi bu nüshanın rumuzunu (ح) olarak belirlemiş ve kütüphanedeki yerinin 1/B-20/E varakları arasındaki 13951 numaralı bölüm olduğunu ifade etmiştir. Yine varakların ebatının 15,5X20,9 cm, satır sayısının 21-29, varakların adedinin 20, hattının ‘Mağribî’ hat olduğunu ve açık bir şekilde yazıldığını, ilk iki varakın ibaresinin ise kırmızı renk olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda muhakkik, nâsihin isminin ‘Ebu'l-Fadl el-Kassâr, nüshanın tarihinin hicrî 1012 (Ramazan’ın ilk günleri) olduğunu ve Rıdvan b. Şakrun’un risalenin nüshalarını sayarken bu nüshanın ismini zikr etmediğini ifade ederek nüsha hakkında genel bir bilgi vermiştir (Merrâkuşî, *Unvânü'd-delîl*, s. 10-11).

²⁴¹ Muhakkik bu nüshanın rumuzunu (ع) olarak belirlemiş ve kütüphanedeki yerinin 130-182 varakları arasındaki 1134/K numaralı bölüm olduğunu ifade etmiştir. Yine varakların ebatının 18X24 cm., satır sayısının 23-27, varakların adedinin 26, hattının ‘Mağribî’ hat olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda muhakkik, nâsihin isminin ‘Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Abdulvahid el-Kuddûsî’ olduğunu ve tarihinin ise zikr etmediğini ifade etmiştir. Hind Şelebî bu nüshaya, Ribat’taki devlet kütüphanesi ile Tunus’daki vataniyye kütüphanesi yetkililerinin gayreti vesilesiyle ulaştığını söylemiştir (Merrâkuşî, *Unvanü'd-delil*, s. 11).

²⁴² Hind Şelebî, bu nüshanın rumuzunu (م) olarak belirlemiş ve kütüphanedeki yerinin 5787 numaralı bölüm olduğunu, varakların ebatının 18X24 cm., satır sayısının 18-24, varakların adedinin 19, hattının ‘Mağribî’ hat, o nüshanın sahibinin ve tarihin ise bilinmediğini ifade ederek nüsha hakkında genel bir bilgi vermiştir. Aynı zamanda muhakkik, bu nüshanın her bir varakının başına “Allahümme salli ale'l-habîb” ibaresiyle başlanıldığını ve Fas’ta bu nüshanın bulunduğu konusunu oradakilerle istişare ederken, üstad Muhammed el-Mennûnî'nin bu nüshanın bir suretinin kendisine hediye ettiğini ifade etmiştir (Merrâkuşî, *Unvanü'd-delil*, s. 11-12).

Şelebi, bunlardan ‘Mektebetü’l-Ahmediyye’ nüshasını en eski tarihli olduğundan ve ‘El-Hizanetü’l-Âmme’ nüshasına kıyasla daha açık, aynı zamanda az hata içerdiğinden dolayı ana nüsha olarak kabul ettiğini ifade etmiştir. Mektebetü’l-Haseniyye nüshasının ise diğerlerine kıyasla daha kısa, kapalı, hat ve mana açısından zihin karışıklığına müsait olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Şelebi, bu eserde yeri geldiği zaman Zerkeşi’nin *el-Burhân* isimli eserine işaret etmiş, hatta ileriki safhada ele alacağımız üzere bazı yönleriyle Zerkeşi’yi eleştirmiş ve eksik yerleri dile getirmiştir.²⁴³

Eserin müellife nispeti konusuna gelince, söz konusu çalışmanın Merrâkuşî’ye aidiyeti noktasında herhangi bir şüphe olmasa da, ismi hususunda bazı farklılıkların bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak Şelebi’nin de ifade ettiği gibi bu farklılıklar basit ve birbirine yakın isim benzerlikleri olup önemsiz olarak nitelendirilebilir. Eserin mukaddimesinde zikredilen bu isim farklılıkları ise şöyledir:

- ‘Unvânü’ d-delîl mersûmi hattî’ t-tenzîl²⁴⁴
- ‘Unvânü mersûmi hattî’ t-tenzîl²⁴⁵
- ‘Unvânü’ d-delîl fi mersûmi hattî’ t-tenzîl²⁴⁶
- ‘Unvânü’ d-delîl min mersûmi hattî’ t-tenzîl²⁴⁷

Eldeki matbu nüsha dikkate alındığında önsözünden sonra eserin muhtevasına ve müellifin hayatına ilişkin birtakım bilgilere yer verilmiş, sonrasında ise diğer yazma nüshalardan bazı varaklara ait görseller paylaşılmıştır. Akabinde altı sayfalık bir mukaddime ile esere başlayan müellif, mushaf imlasına yönelik konuları bab ve fasıllara ayırarak detaylandırmış,²⁴⁸ ayet-sure cetveliyle de eserini tamamlamıştır. Müracat edilen

²⁴³ Merrâkuşî, *Unvanü’ d-delil*, s. 12.

²⁴⁴ Tinbuktî, *Neylü’ l-ibtihâc*, s. 66.

²⁴⁵ Muhammed b. Muhammed Mahluf, *Şeceratü’ n-nuri’ z-zekiyye fi tabakati’ l-malikiyye*, 1. b., Kahire: el-Matbaatu’ s-selefiyye ve mektebetüha, 1349, s. 216.

²⁴⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, I, 380.

²⁴⁷ Eserin üç yazma nüshasında da ismi bu şekilde zikredilmiştir (Merrâkuşî, *‘Unvânü’ d-delil*, s. 12).

²⁴⁸ Müellif eserini, bâbu’ l-hemze, bâbu’ l-elif, bâbu’ l-vav, bâbu’ l-ya, bâb’ u meddî’ t-tâi ve kabziha, bâbu’ l-vasl ve’ l-hacz, bâb’ u hurufin mütekaribetin şeklinde bölümlere ayırmak suretiyle konuyu ele almıştır. Aynı zamanda babları da fasıllara ayırmıştır. Nitekim ‘bâbu’ l-elif’ konusunu ele alırken, elif’in hafzedildiği yerler, elif’in ziyade edildiği yerler ve vav veya ya’dan bedel olarak gelen elif diye üç ayrı yan başlık açmıştır. Bunları da elif’in kelime başında, ortasında ve sonunda yazıldığı yerler diye tekrar alt

kaynaklar ve fihrist de eklendiğinde 156 sayfaya ulaşan bu eser, Hind Şelebi tarafından tahkik edilmiş, 1990'da Beyrut'taki Metabi eş-Şuruk matbasında basılmış ve 'Dâru'l-Garbi'l-İslâmî' de neşredilmiştir.

2. ESERİN MUSHAF İMLASINDAKİ YERİ, ÖNEMİ VE SONRAKİ ÇALIŞMALARA ETKİSİ

Eserin mushaf imlasındaki yeri, önemi ve sonraki çalışmalara etkisi bağlamında şunları söylememiz mümkündür. Herhangi bir âlime ait olan eser hakkında bilgi vermek, o müellifi daha iyi tanımamıza, istifade etmemize ve onun şöhret olduğu alanın dışında farklı sahalarda çalışmalar yaptı ise o yönlerinin de açığa çıkmasına vesile olacaktır. Nitekim çalışmaya konu olan Merrâkuşî daha çok matematik ve astronomi alanında kaleme aldığı eserlerle ün kazanmış, fakat ismi şer'î ilimler konusunda çok fazla duyulmamıştır. Dolayısıyla takdim ve tahlili yapılacak bu eser sayesinde, onun çoğu kimse tarafından bilinmeyen yönleri ortaya çıkmış ve dini ilimler konusundaki ihtisası da anlaşılmış olacaktır.

Muhakkik Şelebî bu eserin alanında tek olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁹ Söz konusu eser kaleme alınmadan önce konuya ilişkin birtakım çalışmalar yapılmışsa da bunlar daha ziyade vasfî bir nitelikte olup, gerekçelere (ta'lîl) daha az yer vermiş, dolayısıyla önceki eselerde konu bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmamıştır. Nitekim İbn Meâz el-Cehniyye'nin (ö. 442/1050) *Kitâb el-bedî' fî marifet mâ rusime fî mushaf Osmân*, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (ö. 430/1038) *Kitâb hecâ' mesâhif el-emsâr* ve Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Dânî'nin (ö. 444/1052) *el-Muknî' fî resm mesâhif el-emsâr* isimli eserleri bunlardan bazılarıdır. Ayrıca bu gibi eserleri kaleme alan âlimlerden bazıları mushaf imlasındaki farklılıkların sebeplerini, Kur'an'ın tedvîn edildiği asırdaki yazının tabiatına ve imla kurallarına dayandırarak teknik açıdan ele almışlardır. Diğerleri ise kırat farklılıkları ve yazıdaki ihtisâr gibi amilleri dikkate alarak meseleyi

başlıklar ile ele almak suretiyle detaylandırmıştır. Daha da açık bir ifadeyle Merrâkuşî burada hemze, elif, vav ve ya harflerinin kelime evveli ortası ve sondaki durumları, ta harfi'nin açık veya kapalı yazılma durumu, bitişik ve ayırık yazılan kelimeler konusu ve mahreçleri yakın olan harflerin durumlarını incelemiştir.

²⁴⁹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 17.

izah etmeye çalışmışlar, hatta imla farklılıklarının nedenlerini sahabenin yazım konusundaki eksikliğine kadar götürmüşlerdir.²⁵⁰

Merrâkuşî ise kendisinden önceki âlimleri eleştirmiş, meseleyi onlardan farklı biçimde ele almış ve mushaf imlasında görülen farklılıkların muttefek değil muhakkak olduğunu söyleyerek gerekçelere daha fazla yer vermiştir. Diğer bir ifadeyle o, mushaf yazısındaki bu durumun beşerî değil ilahî olduğunu vurgulayarak, anılan farklılıklarının nedenlerini tasavvufî ve felsefî bir sentezle yorumlamak suretiyle var olan muhalefeti ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Merrâkuşî'nin meseleyi kendine has bir bakış açısıyla diğer âlimlerden farklı şekilde ele alması eserin prestijini artırdığı gibi, diğer taraftan onun bazı kimseler tarafından eleştirilmesine de sebebiyet vermiştir.²⁵¹

Eser bu sahada araştırma yapacak olan birçok kişinin dikkatini çekmiş ve çokça istifade edilen bir kaynak olmuştur. Mesela, Suyûtî *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserin 76. babını bu konuya tahsis etmiş ve anılan esere atıf yapmıştır.²⁵² Yine Zurkânî *Menahilü'l-irfân*'da mushaf imlasının ta'lili noktasında Merrâkuşî'nin yaklaşımına benzer ifadelerle meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Özellikle de Zerkeşî *el-Burhan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*"da, Kastallâni ise *Letâifu'l-işârât* isimli eserlerin ilgili bölümlerinde buna çok sık atıfta bulunmuşlar, hatta Zerkeşî konu hakkındaki görüşleri ile Merrâkuşî'nin yaklaşımını mezcederek eserinde bir bütün olarak sunmuştur. Yine günümüz araştırmacılarından Ğânim Kaddûrî Hamed *Resmu'l-mushaf dirâsetün lugaviyyetün târihiyyetün*'de, Mehmet Emin Maşalı ise *Kur'an'ın Metin Yapısı*" isimli eserlerinde Merrâkuşî'nin eğilimine dikkat çekmiş ve söz konusu eser bu açıdan temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Zerkeşî'nin *el-Burhan* isimli eserinin ilgili bölümünde bu risalenin konularının çoğuna yer verilmesi eserin kısa sürede ne derece yaygınlık kazandığını ortaya koymaktadır. Zira İbnü'l-Bennâ'nın hicri 721 senesinde vefat ettiğini, Zerkeşî'nin ise 745 senelerinde dünyaya geldiğini düşünürsek arada çok uzun bir zamanın olmadığını

²⁵⁰ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 13-14.

²⁵¹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 14.

²⁵² Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 743-756.

anlayabiliriz. Bunun yanında her iki âlimin yaşadığı şehirlerin (Kahire-Fas) uzaklığını da göz önüne alırsak, söz konusu eserin kısa sürede doğu İslâm dünyasında büyük ölçüde şöhret ve yaygınlık kazandığını söyleyebiliriz.²⁵³ Ancak Şelebî, Zerkeşî'nin bu eseri nakledeken yaptığı hata ve eksiklikleri dile getirmiş, dolayısıyla onu eleştirmiştir.²⁵⁴ Tüm bu amiller dikkate alındığında söz konusu eser bilinmeyen bir nitelikte değil, çokça referans gösterilen, istifade edilen ve mushaf imlasındaki farklılıkların tasavvufi-felsefi bir sentezle yorumlanarak ele alındığı ilk ve tek eser olma ayrıcalığına sahiptir. Görüldüğü gibi sonraki dönemlerde bu eğilimi benimseyenler olduğu gibi konu hakkında bilgi vermek isteyenler veya bu yaklaşımı tenkit edenler Merrâkuşî'nin bahis konusu eserine atıfta bulunmuşlardır.

3. MERRÂKUŞÎ'NİN MUSHAF İMLÂSINI TA'LİL YÖNTEMİ VE ÖRNEKLERİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların imla yapısında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Anılan farklılıkların sebepleri ilk zamanlarda bahis konusu olmazken hicri ikinci asırdan sonra gelişen dil çalışmalarına paralel olarak bu mesele gündeme gelmiştir. Öyle ki imlada vuku bulan bu farklılıklar birçok açıdan tahlil edilmek suretiyle gerekçelendirilmeye çalışılmış, bazen de meseleyi bütüncül olarak ele almak mümkün olmamıştır. Söz gelimi mushaftaki yazım farklılıkları ta'lil edilirken merkeze alınan kıraat ve dilsel gerekçeler bütün kelimelerde mümkün olmamış, dolayısıyla tüm kelimelerdeki farklılıklar tek gerekçeyle izah edilememiştir.

İbnu'l-Bennâ ise bu konuyu diğer âlimlerden farklı bir yöntemle ve mushaftaki tüm kelimeleri kapsayacak şekilde bütüncül olarak ele almıştır. O, resm-i osmanî ile

²⁵³ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 13.

²⁵⁴ Şöyle ki Şelebi, müellifin kastını anlamaya büyük oranda katkı sağlayan mukaddimenin önemli bir kısmının, özellikle de eserin en geniş bölümü olan hemze konusunun *el-Burhân*'da ele alınmadığını, Zerkeşî'nin konuların dizilişini İbnu'l-Bennâ'nın tertibi gibi yapmadığı için karışıklığa sebebiyet verdiğini söylemiştir. Aynı şekilde Zerkeşî'nin kendi görüşü ile İbnu'l-Bennâ'nın görüşünü mezcetmesinin ikisinin ayrımını zorlaştırdığını, dolayısıyla *el-Burhân*'dan nakil yapan araştırmacıları da hataya düşürdüğünü ve eserde bazı basım hataları da bulunduğu için manada anlaşılmazlık ve karışıklık meydana geldiğini, en nihayetinde bunun da tahrife yol açtığını söyleyerek, Zerkeşî'nin naklindeki hata ve eksiklikleri dile getirmiştir (Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 9-10).

resm-i kıyâsî arasındaki farka vurgu yapmış ve Resmu'l-Mushaf'ın ilahî olduğunu söyleyerek ona muhalefeti caiz görmemiştir. Daha açık bir ifadeyle o, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflardaki yazım farklılıklarını ne kâtip hatası olarak görmüş, ne de başka gerekçelerle teknik açıdan ele almıştır. Bilakis bu farklı yazımların ilahi bazı hikmetleri muhtevi olan birtakım anlamları işaret ettiğini, dolayısıyla üzerinde sahabenin icma ettiği yazının olduğu şekliyle korunması halinde söz konusu hikmet ve sırların da muhafaza edilebileceğini savunmuştur. Bunu yaparken mushaf imlasındaki farklılıkların anlam değişikliğine yol açtığını söylemiş ve konu kapsamına giren tüm ayetlere derin anlamlar yükleyerek meseleyi ele almıştır.²⁵⁵

Merrâkuşî mananın tezâhür ettiği resmin uzlaşma sonucu olmadığını, aksine resim üzerinde tahakkuk eden bir mananın bulunduğunu söylemiş, dolayısıyla felsefi kültürünü de kullanarak mushaf hattının ontolojisini yapmaya çalışmıştır. Eserde hat/yazı ile işitme duyuları arasında mevcut olan ilişkiye dikkat çekilmiş, harflerle varlık kategorileri arasında irtibat kurulmuş, bu irtibat da mushaf yazısı üzerinde gösterilmeye çalışılmıştır. Şöyle ki Merrâkuşî, öncelikle görme duyusunun konusu olan lafız ve hat ile, işitme duyusunun konusu olan lafız ve sem' arasındaki alakayı ortaya koymaya çalışmış, böylelikle mebsûr (gözle görülen) hat ile, mesmû' (kulakla işitilen) lafzın beraberce mahsûs (somut, hissedilen, algılanan, sezilen) olduğunu söylemiştir. Lafzın mahalli ise savt (sestir).²⁵⁶ Merrâkuşî daha sonra özel şekilde resmedilen elif, vav ve ya'yı genişçe inceler. Zira ona göre, harflerin durumları ile varlığın durumları arasında bir ilişki vardır. Dolayısıyla mebsûr olan harfleri mesmû' hale getiren de harekât (harekelerdir). Böylelikle harflerin ihtilafı, kelimelerin manalarının ihtilafına sebebiyet vermiştir.²⁵⁷ Daha açık bir ifadeyle müellif özellikle vav, ya ve elif harflerinin hazfi, ziyadesi veya değiştirilmesinin, harf ve edatların ayırık veya bitişik yazılmasının ve ta'ların açık veya kapalı resmedilmesinin manaya nasıl etki ettiğini ifade etmeye çalışmıştır.

²⁵⁵ Bkz. Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delîl*, s. 14-17.

²⁵⁶ Bkz. Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delîl*, s. 30-31.

²⁵⁷ Bkz. Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delîl*, s. 31-32.

İbnu'l-Bennâ, yukarıdaki düşüncelerini temellendirmek için yeni bir mana nazariyesi ortaya koyar. Ona göre mana, ya bilfiil vücûd'dur, yahut idrâk ve ilimdir. Vücûd ikiye ayrılır; ya idrâk edilendir, yahut idrâk edilmeyendir. İdrâk edilen ise, ya zâhirdir (el-mulk), yahut bâtıdır (el-melekût). İdrâk edilmeyen ise ikiye ayrılır; ya yapısı itibariyle idrâk edilemeyendir (el-izzet), yahut idrâki mümkündür, ancak onu biz idrâk edemeyiz (el-ceberrût). İdrâk edilen ise, ya zarûrî ve ahbârla yahut nazar ve itibarla idrak edilir.²⁵⁸

Müellif burada lafız ve harflerin kullanımıyla, mana arasında bir irtibat kurmak suretiyle Kur'an ayetlerine zâhir-bâtın, şiddet-hafif şeklinde anlamlar yüklemiş, bunun da kâmil bir tasavvur ile idrak edilebileceğini söylemiştir. Onun nazarında resm bir remz olup, arkasındaki mana derin bir tefekkür sonucu zahir olabilecek ve kast edilen anlam keşfedilmiş olacaktır.²⁵⁹ Görüldüğü gibi Merrâkuşî lafız ile anlam ilişkisini 'zâhir, bâtın, mülk, melekût, izzet, ceberût'²⁶⁰ kavramları çerçevesinde değerlendirmek

²⁵⁸ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 33-34.

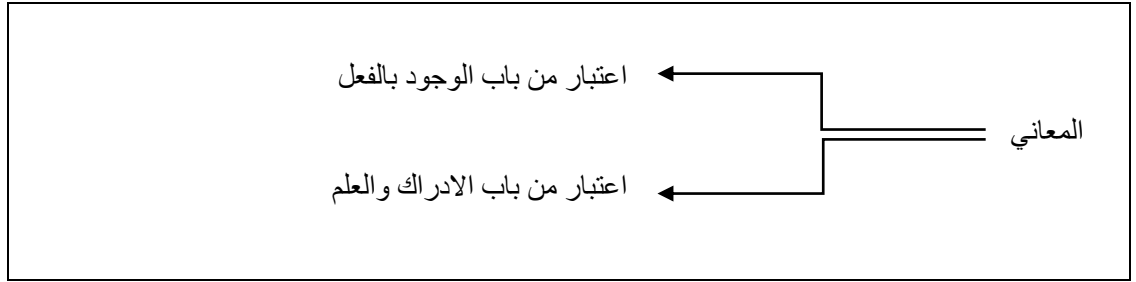
²⁵⁹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 16-17.

²⁶⁰ Bu terimlerin Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddelerinde şu şekilde açıklandığını görüyoruz: Melekût; gayb âlemini (akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı) veya vücûd mertebelerinden birini ifade eden tasavvuf terimidir. Ceberût ise; Mülk ile melekût âlemleri arasında veya melekût âleminin üstünde zaruretün hüküm sürdüğü âlem; Allah'ın zâtı, azamet ve celâl sıfatı olarak nitelendirilmiştir. Gazzâlî âlemi; gayb ve şehâdet, mülk ve melekût gibi ikili tasniflerle ele almış, lafızları farklı olmakla birlikte bu tasniflerin birbirine yakın anlamlar taşıdığını belirttikten sonra insanların çoğu tarafından bilinemediğinden (gayb) melekût âlemine "gayb âlemi", herkes tarafından hissedilip görüldüğü için diğerine "şehâdet âlemi" denildiğini, bu iki âlem arasında bir münasebet bulunduğunu, şehâdet âleminin melekût âlemine ulaştırılan bir merdiven olduğunu söylemiştir. Sûfiler aklın şeriatın nuruyla şehâdet âleminin bilgilerine ulaşabileceğini, ancak melekût âlemini sadece şeriatın nuruyla aydınlanan mükâşefe sahibi basiret erbabının kavrayabileceğini söylemişlerdir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre ise cenabı hak kendini hem zâhir hem bâtın olarak tanımladığı gibi âlemi de gayb (melekût) ve şehâdet (mülk) olarak vücûda getirmiş, bâtını "emr", zâhiri "halk" diye isimlendirerek, "Bilin ki emr de halk da O'nundur" buyurmuştur (el-A'râf 7/54). İbnü'l-Arabî'yi takip eden muhakkik sûfiler, onun eserlerinden hareketle vücûdun taayyün ve tenezzülünü daha iyi anlaşılabilmesi için itibarî olarak mertebeler şeklinde ele almışlar, her mertebeye bir âlem adı vermişler ve bunları içinde ruhlar âlemi, misal âlemi (melekût), şehâdet âlemi (nâsût), ceberût, şeklinde çeşitli tasniflere tabi tutmuşlardır. İbnü'l-Arabî gibi âlemin zahirinin mülk, bâtınının melekût olduğunu söyleyen Necmeddin-i Dâye melekûtu "eşyayı var kılan şey" olarak tanımlamış ve "Her şeyin melekûtu O'nun elindedir" (Yâsîn 36/83) meâlindeki âyeti zikrederek eşyanın hakikatinin Cenâb-ı Hakk'ın kayyûmiyyet sıfatı olduğunu ve her şeyin onunla kâim bulunduğunu belirtmiştir. Azîz Nesefî mülk, melekût ve ceberût adlı üç âlemden bahsetmiş, ceberût âleminin mülk ve melekût âleminin zâtı, mülk ve melekûtun onun sûreti olduğunu söylemiştir. Buna göre Ceberût âlemi mücmel kitap, mülk ve melekût âlemi mufassal kitaptır. Ceberût âlemi tohum, mülk ve melekût âlemi ağaçtır. Azîz Nesefî'ye göre mülk hissî, melekût aklî âlemin, ceberût mahiyetler âleminin adıdır" şeklinde

suretiyle bir metot belirlemiş ve farklı imla ile resmedilen kelimelere bâtinî anlamalar yüklemiştir.

Merrâkuşî yapısı itibariyle idrâk edilemeyen ve izzet kavramına karşılık gelen kısmın, Hz. Allah'ın esmâsının ve ef'âlinin mana ve durumları olduğunu söylemiştir. Ceberut kavramı ile ifade edilen kısmın ise dünya, ahiret veya cennette bizim idrak edemediğimiz mertebe ve varlıklar olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde müellif, 'ceberût' kelimesini izah ederken bazı ayet ve hadislerle konuyu desteklemiştir. Şöyle ki "Cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin aklına gelmeyen şeyler vardır." anlamındaki rivayet ile "O (Allah) sizin bilmediğiniz şeyleri de yaratır." mealindeki ayeti²⁶¹ buraya örnek olarak vermiştir. Müellif anılan mertebe veya âlemlerin tamamının سبحان ذي الملك و الملكوت, سبحان ذي العزة و الجبروت şeklinde meleklerin Allah'ı tesbih ettiği rivayet olunan bu hadiste sıralandığını ifade etmiştir.²⁶²

Konunun daha iyi anlaşılması için Şelebî'nin ele aldığı gibi bir çizelge ile konu ifade edilmeye çalışılacaktır.²⁶³

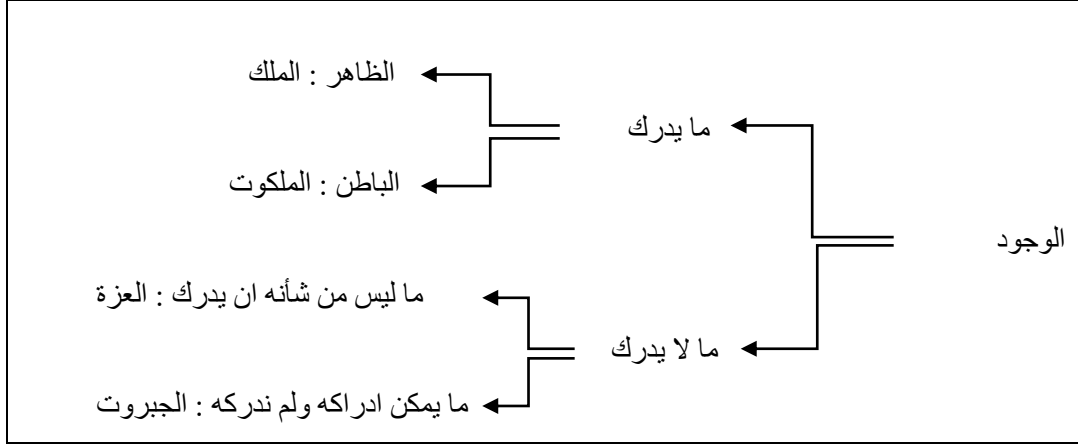


izahlar yapılmıştır (bkz. Nihat Azamat, "Melekût", *DİA*, C. XXIX, s. 47-48; İrfan Gündüz, "Ceberût", *DİA*, C. VII, s. 193-194).

²⁶¹ Nahl 16/8.

²⁶² Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 33.

²⁶³ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 16.



Merrâkuşî'nin harflerle varlık kategorileri arasında kurmuş olduğu ilişkiyi mushafın yazısı üzerinde nasıl göstermeye çalıştığını örneklerle biraz daha detaylandırırsak mesele daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Şöyle ki o, öncelikle hemzenin 'ilklik ve asalet', 'elif'in 'fiili olarak var olma', 'vav'ın 'belirginlik, yükseliş ve üstünlük', 'ya'nın ise 'gizlilik' anlamlarına delalet ettiğini söylemiştir. İlk ses olması itibariyle de asaletle delalet eden 'hemze'nin, med harfleriyle gösterildiği kelimelerde bu harflerin ifade ettiği özel ve derûnî anlamlara işaret etmiştir. Örneğin, "neş'et" (نشأة) kelimesinde²⁶⁴ elif'in delalet ettiği "fiilî olarak varolma" anlamına işaret etmek amacıyla, hemzenin elif olarak resmedildiğini belirtmiştir.²⁶⁵

Uzun kesreyi belirten ya'nın yazıda gösterilmemesini de bir örnek ile açıklayacak olursak Merrâkuşî, ya'nın hazfedildiği yerleri "telaffuz edilmekle birlikte yazıda belirtilmeyenler" ve "hem telaffuz edilmeyip hem de yazıda belirtilmeyenler" şeklinde tasnif etmiştir. Birincisindeki hazfin melekutî, gaybî ve bâtinî mülâhazalara dayandığını, ikincisindeki hazfin ise bütünüyle algılanamaz olduğunu ve Allah'a teslimiyette ihsan makamına karşılık geldiğini söylemiştir. Diğer bir ifadeyle ya'nın hazfedildiği yerlerin melekut ve gayba, ispat edildiği yerlerin ise mülk ve şehadete müteallık olduğunu ifade etmiştir. Mesela ²⁶⁶فلا تسئلن ما ليس لك به علم ayetinde ya'nın

²⁶⁴ Ankebut 29/20; Necm 53/47; Vakı'a 56/62.

²⁶⁵ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 32,46; Maşahî, Kur'an'ın Metin Yapısı, s. 223,278.

²⁶⁶ Hüd 11/46.

hazfedilmesine karşılık *فلا تسئلنى عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا*²⁶⁷ ayetinde hazfedilmemesi, sual konusu olan şeyin birinci ayette gaybî ve melekutî bir nitelik arzemesi, ikinci ayette ise mülk ve şehâdet âleminde vuku bulan bir olay olmasıyla ilgilidir şeklinde yorumlamıştır.²⁶⁸

Mukaddimede ifade edildiği gibi sözün özeti şudur ki, Merrâkuşî varlık kategorilerini harflerle ilişkilendirmek suretiyle mushaf imlasındaki farklılıkları gerekçelendirmiştir. O, mushaftaki farklılıklara en çok konu olan elif'in 'vücut', vav'ın 'mülk', ya'nın ise 'melekût' kavramları üzerine delalet ettiğini söylemiştir. Yani mushaf hattında bir harfin gizlenip yazılmamasının mananın da idrak edilemez bir nitelikte olduğuna, resmedilmesinin ise aksi bir duruma delalet ettiğine, yine harfin başka bir harften bedel olarak değiştirilmesinin manaya da etki ettiğine vurgu yapmıştır. Aynı şekilde müellif, harflerin bitişik ve ayrı yazılmasının sebeplerinin de bu bağlantılar müvacehesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemiş, işaret olunan mananın da derin bir tefekkür ve tedebbür ile keşfedilebileceğini ifade etmiştir.²⁶⁹

Merrâkuşî, Hz. Osman mushaflarında farklı imla ile resmedilmiş kelimelerin ta'liline geçmeden önce bir mukaddime hazırlamış ve yukarıda ele aldığımız hususları bu mukaddimede zikretmiştir. Sonrasında ise mushaf hattının nevi şahsına munhasır olan imla özelliklerini klasik eserlerde gözlemlediğimiz (hemze, ziyade, hazif, bedel, vasıl-fasıl²⁷⁰) gibi başlıklarla ele almış ve her bir başlığı kendi arasında kategorize ederek detaylandırmıştır.

²⁶⁷ Kehf 18/70.

²⁶⁸ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 93-94; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 184-185.

²⁶⁹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 34.

²⁷⁰ Hemze konusu resm-i mushafın en kapsamlı ve girift konularından biridir ki hemzenin yazım özelliklerini incelemektedir. Ziyade, imlada olduğu halde telaffuz edilmeyen med harflerinin yazım özelliklerinin ele alınmasıdır. Mushaf hattında bulunmadığı halde telaffuz esnasında seslendirilen med harfleri ise hazif başlığı altında incelenmektedir. Bedel, daha ziyade sessiz harflerin yazım özelliklerini kapsayan ve kelimelerin hattında görülen harf değişimlerinin konu edildiği, vasıl-fasıl ise, bitişik ya da ayrı olarak yazılan harf veya edatların konu edildiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eserde konu başlıkları şu şekilde tasnif olunmuştur:

- Bâbu'l-Hemze
- Bâbu'l-Elif
- Bâbu'l-Vâv
- Bâbu'l-Yâ
- Bâb'u Meddi't-tâi ve Kabzihâ
- Bâbu'l-vasl ve'l-hacz
- Bâb'u Hurûfin Mütেকâribetin

Bu tasniften de anlaşılacağı üzere Merrâkuşî, öncelikle hemze, elif, vav ve ya harflerinin yazım farklılıklarını ele almıştır. Sonrasında ise, açık ve kapalı olarak resmedilen ta harfinin, bitişik ve ayrık yazılan kelime veya edatların, mahreç bakımından birbirine yakın olan harflerin yazımını ele almış ve Resmu'l-Mushaf'taki imla farklılıklarına konu olan tüm ayetleri irfani olarak yorumlamıştır. Şimdi ise müellifin yukarıdaki başlıklarla kendine has perspektifle ele aldığı bu meseleyi tüm kelimeleri kapsayacak şekilde etraflıca analiz edelim.

3.1. Hemze Konusu (باب الهمزة)

Hemzenin yazım özelliklerinin incelendiği bu mesele mushaf imlasının en geniş ve girift konusu olarak nitelendirilmiştir. Gerek dilciler gerekse mushaf imlasına ilişkin eser kaleme alan âlimler, hemzenin tahkik veya tahfif olmak üzere iki şekilde resmedildiğini ve bu bağlamda kabileler arasında bazı farklılıkların bulunduğunu söylemişlerdir.²⁷¹ Diğer taraftan hemze, kıraatlar açısından bazen aslı üzere yazılmak suretiyle tahkik edilirken, bazen de teshil, ibdal ve nakil gibi tahfif çeşitlerinden biri doğrultusunda öncesindeki harfin cinsinden bir harf ile resmedilmektedir.²⁷² Hemzenin imla usulüne ilişkin bu genel değerlendirmeyi yaptıktan sonra Resmu'l- Mushaf'taki yazım özelliklerini ele alacak olursak, yapısı ve kelime içerisindeki konumu açısından

²⁷¹ Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 215-218.

²⁷² Tahkik; hemzenin kendi harekesi ve aslını itibara alarak 'elif' ile yazılmasını ifade etmektedir. Tahfif ise; hemzenin teshil, ibdal ve nakil gibi tahfif çeşitlerinden biri doğrultusunda önceki harfin cinsinden bir harf ile resmedilmesidir (Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları", Samsun, OMÜİFD., S.43 (2017), s.221-230).

farklı şekilde tasnif edildiğini görmekteyiz. Şöyle ki hemzenin, müfred-mürekkep, tekçift, harekeli-sakin, vasıl veya katı olması, kendisinin veya önceki harfin üç harekeden biriyle harekelenmesi, kelimenin başında, ortasında veya sonunda bulunması, elif, vav veya ya suretinde resmedilmesi gibi durumlar bu kapsamda değerlendirilmiştir.²⁷³

Merrâkuşî ise hemzenin hem sesin başlangıcı hem de hece harflerinin ilki olduğunu ve yazıda bir suretinin bulunmadığını söylemiştir. Yine med ve lîn harflerinden (vav, ya, elif) biriyle desteklendiği takdirde düşmeyeceğini, ancak bunun aksi olduğu zaman hazfedilip asaletinden çıkacağını ifade etmek suretiyle, hemze ile ilgili genel bir değerlendirme yapmıştır. Sonrasında ise detaylarını ileriki bölümlerde ele alacağımız gibi hemzenin kelime evvelinde, ortasında, sonunda bulunduğu yerler ve bir kelimedeki iki hemzenin toplandığı yerler şeklinde konuyu dört fasıla ayırmış ve bu kapsama giren kelime gruplarını tasavvufi ve felsefi sentezle yorumlamıştır.²⁷⁴

3.1.1. Hemzenin Kelime Evvelinde Bulunduğu Yerler

Hemze başlangıç halindeyken öncesinde herhangi bir harf bulunmadığı için düşmez ve üç harekeden biriyle harekelenir. Zira harekelenmeyen bir harfin kelime başı olması mümkün değildir. Aynı zamanda hemze, kelimenin evvelinde iken hangi hareke olursa olsun elif ile desteklenir, daha açık ifadeyle elif suretinde resmedilir. O halde hemze ister vasıl ister kati olsun kelime başında bulunması münasebetiyle her zaman okunmak durumundadır, dolayısıyla da düşmesi mümkün değildir.²⁷⁵ Bununla beraber ilk harfi hemze olan bir kelimenin başına zâid bir harf gelse de durum değişmeyecek ve yine elif suretinde resmedilecektir.²⁷⁶

3.1.2. Hemzenin Kelime Sonunda Bulunduğu Yerler

Merrâkuşî kelime sonunda bulunan hemzeyi, öncesindeki harfin harekeli veya sakın olma durumuna göre iki kategoriye ayırmıştır. Hemze, vakıf mahalli olan kelime

²⁷³ Geniş bilgi için bkz. (Dani, *el-Mukni*, s. 65-68; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 215-243).

²⁷⁴ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 35.

²⁷⁵ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 35.

²⁷⁶ Nitekim “se’asrifü” ساصرف, “lebiimâm” لبامام, “keennehu” كانه ve “liümmih” لامه gibi kelimelerde bu durum gözlemlenmektedir (Dâni, *el-Mukni*, s. 66).

sonunda bulunması hasebiyle sakin, öncesindeki harf de harekeli olursa o zaman hemzeyi evvelindeki harfin harekesi cinsinden bir med harfî ile desteklemek gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla öncesindeki harf meftuh ise elif, meksur ise ya, mazmum ise vav ile desteklenecektir. Fakat mana açısından mülkî ve zâhirî olan yüksek bir mertebeye işaret söz konusu olursa o takdirde hemze kendi harekesi cinsinden bir harf ile desteklenecek, dolayısıyla beraber resmedildiği harfin taşıdığı anlam doğrultusunda batını bir manaya delalet edecektir.²⁷⁷

Merrâkuşî, mushafta dört yerde vav desteği ile gelen الملأ kelimesini²⁷⁸ buraya örnek olarak vermiştir ki bu kelime vücut âlemindeki mülki/zahiri bir duruma ve yüksek bir mertebeye delalet etmektedir. Şöyle ki anılan ayetlerde “bey, efendi, danışman ve ileri gelenler” gibi anlamlarda kullanılan bu kelime, halkın en üst tabakası olan elit kesimi ve yönetimde kendilerine danışılan kimseleri temsil ettiği için vav ile desteklenmiştir. Elif’in ziyade edilmesinin sebebi ise kendisine tabi olunan ile, onlara tabi olanlar arasındaki ayrıma işaret etmek içindir. Böyle bir mananın olmadığı veya bu ayetlerdeki mertebeye oranla daha düşük bir durumun söz konusu olduğu diğer iki ayette ise bu kelime المأ şeklinde, yani öncesindeki harfin harekesi cinsinden bir harf ile resmedilmiştir.²⁷⁹

Mushafta üç yerde نَبُوا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ²⁸⁰, نَبُوا الْخَصْمَ²⁸¹ ve نَبُوا عَظِيمَ²⁸² şeklinde resmedilmiş olan ve “bilgi, haber veya hikâye” anlamlarında kullanılan نَبُوا kelimesini de Merrâkuşî aynı bakış açısıyla yorumlamıştır. Nitekim bu âyetlerde hemzenin vav ile

²⁷⁷ Merrâkuşî, ‘Unvânü’*d-delil*, s. 36.

²⁷⁸ Mü’minun 23/24; Neml 27/29, 32, 38.

²⁷⁹ Konuyu biraz daha açacak olursak Neml sûresinin ilgili ayetlerinde Süleyman (as)’ın sebe’ kraliçesi Belkis’a gönderdiği mektubun değerlendirilmesi noktasında, kraliçenin en yüksek istişare makamındaki danışmanlarıyla (mele’) konuyu ele aldığı dile getirilmiş, dolayısıyla da söz konusu anlama dikkat çekmek için de hemze buralarda vav ile desteklenmiştir. Aynı şekilde mü’minun sûresinde Hz. Nuh kıssası anlatılırken inkârcıların kendilerinden daha üstün bir güç ve otorite tanımadıklarına dikkat çekmek için hemze ‘vav’ ile desteklenmiştir. Ancak Hûd 11/27 ve A’raf 7/60 sûrelerinde onlar kendileri için böyle bir nitelendirme yapmadıkları ve diğer âyetlerdeki mertebeye oranla bu âyetlerdeki mele’ kelimesi daha aşağı bir manaya delalet ettiği için ‘vav’ ile desteklenmemiştir (Merrâkuşî, ‘Unvânü’*d-delil*, s. 36-38).

²⁸⁰ İbrâhim 14/9.

²⁸¹ Sâd 38/21.

²⁸² Sâd 38/67.

desteklenmesi, aynı zamanda da elif ziyade edilmesi, o şeyin açık bir şekilde haber verildiğine ve büyüklüğüne dikkat çekmek içindir. Yine *بيدوا الخلق*²⁸³ ayetinde melekût âlemine nispetle mülk âlemindeki yaratmanın daha açık bir durum olduğuna dikkat çekmek için hemze vav ile desteklenmiş ve elif ziyade edilmiştir.²⁸⁴ Tüm bu örneklerde görüldüğü gibi Merrâkuşî, kelime sonunda bulunan hemzenin yanına başka bir harf ziyade edildiği zaman, mananın da ziyadelik, açıklık, belirginlik ve mülki bir nitelikte olacağına, aksi takdirde yukarıdaki anlamlara zıt bir durumun söz konusu olacağına işaret etmiştir.

Kelime sonunda bulunan hemzeden önce sakin bir harf gelmesi durumunda ise o harfin elif veya başka bir harf olması ile durum değişecektir. Eğer o sakin *الخبء* ve *وبرىء* kelimelerinde olduğu gibi eliften başka bir harf olursa iki sakin bir araya gelemeyeceğinden dolayı hemze vakf halinde elif ile beraber hafzedilir, dolayısıyla hemzenin harekesini öncesindeki harfin cinsinden bir harf ile resmetmek de mümkün olmaz.²⁸⁵ Ancak o sakin harf elif olursa, manaya kuvvetlilik katması açısından hemze med harflerinden biri ile desteklenir. Nitekim *إسرائيل* *أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يُعَلِّمَهُ عُلْمًا بَنِي إِسْرَائِيلَ*²⁸⁶ âyetinde o bilginlerin ilmi derecelerinin üstünlüğüne ve kendilerine danışılan en yüksek tabakada olmalarına dikkat çekmek için hemze vav ile desteklenmiştir. Aynı şekilde *ابنوا - تشوا - دعوا - شفعاوا - بلوا - ضعفوا - انبوا - شركوا - جزاوا* gibi lafızların her birinde hemze vav suretinde resmedilmiş, sonuna elif ziyade edilmekle de o kelimeye “bilfiil var olma”, “belirginlik” ve “üstünlük” anlamları katmıştır.

Merrâkuşî’ye göre *جزاوا*²⁸⁷ kelimesinin bulunduğu ayetlerde yapılanların mükâfat veya ceza olarak mutlaka karşılığının verileceğine, *شركوا*²⁸⁸ kelimesinde kâfirlerin şirklerini izhar etmekle zirve noktaya ulaştıklarına veya dünyada sürdürdükleri batıl

²⁸³ Yunus 10/4, 34; Neml 27/64; Rûm 30/11, 27.

²⁸⁴ Merrâkuşî, *‘Unvânü’ d-delil*, s. 38-39.

²⁸⁵ Merrâkuşî, *‘Unvânü’ d-delil*, s. 44-45.

²⁸⁶ Şu’ara 26/197 ve Fatır 35/28 sûrelerinin ilgili ayetlerinde geçen *علموا* kelimesinin imlası hakkında mushaflar arası farklılıkların olduğu bildirilmiştir. Şöyle ki bu kelimenin ıraklıların mushaflarında vav ve elif ile diğerlerinde ise vavsız yazıldığı ifade edilmiştir (Dani, *el-Mukni’*, s. 63-64).

²⁸⁷ Mâide 5/33; Şûrâ 42/40; Haşr 59/17; Zümer 39/34; Tâhâ 20/79.

²⁸⁸ En’am 6/97; Şûrâ 42/21; Kalem 68/41.

mücadelenin ahirette karşlarına çıkacağına, انبوا²⁸⁹ kelimesinde ise kendilerine hak geldikten sonra onu yalanlayan ve alay edenlerin durumun mutlaka kendilerine haber verileceğine işaret edilmiştir. Yine ضعفوا²⁹⁰ kelimesinde dünyada batıla davet eden müstekbirlerinin (büyüklerinin) yolundan giden güçsüz kimselerin ahirette rahmet ve yardımdan mahrum kalacaklarına dikkat çekilmiştir. Buralarda söz konusu manalara vurgu için hemze vav ile desteklenmiş ve kelime sonlarına elif ziyade edilmiştir.²⁹¹

Aynı şekilde بلوا²⁹² kelimesinde hayır veya şer olsun imtihanın büyüklüğüne, شفعا²⁹³ kelimesinde ise yüksek bir mertebe olan şefaatten Allah'a ortak koşanların mahrum kalacağına veya ortak koştukları putlarından hiçbirinin onlara şefaatchi olamayacağına işaret söz konusudur. Aynı şekilde دعوا²⁹⁴ kelimesinde kâfirlerin yalvarışlarının kalpte değil dilde olup samimiyet ifade etmediğine, bundan dolayı da onların dualarının hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğine, netice itibariyle ahirette rahmet ve yardımdan mahrum kalarak cehenneme gireceklerine, تشوا²⁹⁵ kelimesinde ise dilemenin sınırsızlığına delalet vardır. Yine ابوا²⁹⁶ kelimesinde yahudi ve hristiyanların kendilerini diğer insanlardan çok daha ayrıcalıklı bir mertebede gördükleri zannına kapıldıkları için onlar açısından bir üstünlük söz konusu olmuş,²⁹⁷ dolayısıyla yukarıdaki anlamlara işaret etmek için hemze vav ile resmedilmiş ve kelime sonlarına elif ziyade edilmiştir.²⁹⁸

Hemzenin ya olarak resmedildiği lafızlarda ise Merrâkuşî, kelimenin sadece ait olduğu yerdeki hususi anlamına işaret etmek için bu şekilde yazıldığını söylemiştir. Zira daha önce ifade edildiği gibi ya harfi mahreç itibariyle yumuşak olan ve sesin ağız içerisinde alçılmasıyla telaffuz edilebilen bir harf olduğu için “gizlilik ve saklı olma”

²⁸⁹ En'am 6/5; Şu'arâ 26/6.

²⁹⁰ İbrâhim 14/21; Mü'min 40/47.

²⁹¹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-Delil, s. 39-42.

²⁹² Saffât 37/106; Duhan 44/33.

²⁹³ Rûm 30/13.

²⁹⁴ Mü'min 40/50.

²⁹⁵ Hüd 11/87.

²⁹⁶ Mâide 5/18.

²⁹⁷ Zira hristiyanlar Allah'ın oğlu olduklarını söyleyerek, yahudiler ise Allah'ın sevdiği kişilerin kendileri olduklarını ifade ederek, her iki grup da kendilerini ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmışlar ve her zaman nimet içerisinde olacaklarını zannetmişlerdir (Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 44).

²⁹⁸ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 42-44.

anlamlarına tahsis edilmiştir.²⁹⁹ Mesela *وَإِيتَى ذِي الْقُرْبَى*³⁰⁰ ayetinde verme işinin yapılacağı yerin muayyen olduğuna, *وَمِنْ أَمَانَى اللَّيْلِ*³⁰¹ ayetinde gecenin bir vaktinin zikir için tahsis edildiğine ve his ile idrak edilemeyen melekûti bir nitelikte olduğuna, *أَوْ مِنْ حِجَابٍ*³⁰² ayetinde ise perdenin arkasının melekûti ve hususi bir yer olduğuna dikkat çekmek için kelime sonunda bulunan hemze ya ile resmedilmiştir.³⁰³

Görüldüğü gibi hemze kelime sonunda sakin olup öncesindeki harf harekeli olursa, manaya kuvvetlilik katması açısından med harflerinden biriyle desteklenir. Nitekim hemzenin vav ile desteklendiği ve elif ziyadesiyle resmedildiği yukarıdaki ayetlerde harflerin yapıları gereği bilfiil var olma, gerçekleşme, belirginlik, üstünlük gibi anlamlara işaret etmesi açısından manaya katkı sağlamıştır. Hemzenin ya ile desteklendiği kelimelerde ise Merrâkuşî, kelimenin sadece ait olduğu yerdeki hususi anlamına dikkat çekmek için farklı olarak resmedildiğini söylemiş, dolayısıyla vav, ya ve elif harflerinin yazıda bulunmasının anlama etkisini izah edilmeye çalışmıştır.

3.1.3. Hemzenin Kelime Ortasında Bulunduğu Yerler

Kelime ortasında bulunan hemze ister müfred ister mürekkep olsun bazen kendi, bazen de öncesindeki harfin sakin ve harekeli olma durumuna göre farklı şekilde resmedilmektedir. Hatta harekenin cinsi ve öncesindeki harfin elif veya başka bir harf olması açısından dahi farklılık söz konusudur. Merrâkuşî bu kapsama giren kelimeleri belirli kurallar çerçevesinde izah ederken, istisna olarak gelen ayetleri ise irfânî açıdan yorumlamıştır. Bu bağlamda gerek hemzenin gerekse öncesindeki harfin durumunu itibara alarak söz konusu özel imlanın sebebini izah etmeye çalışmıştır.

Hemzenin harekeli, önceki harfin ise sakin olarak geldiği kelime grubunu örneklerle tahlil edecek olursak şunları söyleyebiliriz. Mesela *عَطَاؤُنَا* ve

²⁹⁹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 32.

³⁰⁰ Nahl 16/90.

³⁰¹ Tâhâ 20/130.

³⁰² Şûrâ 42/51.

³⁰³ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 44.

ملائكة kelimelerinde ³⁰⁴ olduğu gibi hemze, zamme ve kesreden biriyle harekeli, öncesindeki sakin harf ise elif olursa, o takdirde hemzenin harekesini o sakine nakletmek mümkün olmayacağı için kendi harekesi cinsinden bir harf ile resmedilerek ispat edilir. Ancak أبناءهم ve وتساءلون به ³⁰⁵ gibi kelimelerde olduğu üzere hemze fetha ile harekelenirse, kendi harekesi cinsinden bir harf ile desteklenmesi gerekecek, o zaman da iki sakin elif bir araya gelecektir. Bir kelimedede iki sakin elif bir araya gelemeyeceği için herhangi bir destek söz konusu olmayıp elif düşecektir. Zira yazıda bir arada bulunmayan sakin elifler telaffuzda da bir arada bulunamazlar. ³⁰⁶

Hemzenin fetha ile harekelendiği يسئلون ³⁰⁷ kelimesinde özel bir durum söz konusu olmazken ³⁰⁸ نشأة ³⁰⁹ kelimesi de aynı kalıpta olduğu halde burada hemze elif ile desteklenmek suretiyle resmedilmiştir. Âlimlerden bazıları anılan kelimenin istisna olduğunu söylemekle yetinip herhangi bir açıklama yapmazken, İbnu'l-Cezerî gibi âlimler ise söz konusu kelimedeki kıraat farklılıklarını belirtmek amacıyla bu şekilde resmedildiğini ifade etmişlerdir. ³¹⁰

Merrâkuşî شطئه kelimesini de ³¹¹ örnek olarak vermiştir ki diğerinde olduğu gibi burada da hemzenin “fili olarak var olma” anlamlarına işaret etmek için elif ile desteklendiğini söylemiştir. Ona göre ilk ses olması hasebiyle asaletle delalet eden hemzenin med harflerinden biriyle gösterildiği yerlerde anılan harflerin işaret ettiği özel anlamlar murat edilmektedir. Şöyle ki “ekinlerin filizlenmesi” anlamına gelen شطئه kelimesiyle, “öteki yaratma/öldükten sonra dirilme” anlamına gelen نشأة kelimelerinde yukarıdaki anlamlara dikkat çekmek için özel bir yazım söz konusu olmuştur. ³¹²

³⁰⁴ Bakara 2/177, 285; Sâd 38/39.

³⁰⁵ En'am 6/20; Nisa 4/1.

³⁰⁶ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 46.

³⁰⁷ Enfâl 8/1.

³⁰⁸ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 46.

³⁰⁹ Ankebût 20/20; Necm 53/47; Vakı'a 56/62.

³¹⁰ Maşalı, Kur'an'ın Metin Yapısı, s. 223-224.

³¹¹ Fetih 48/29.

³¹² Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 46.

Hemze sakin, öncesindeki harf harekeli olursa (سوك) gibi³¹³ o takdirde hemze evvelindeki harfin harekesi cinsinden bir med harfi ile gösterilir ki, o da fetha ise elif, damme ise vav, kesre ise ya ile resmedilir. Ancak Merrâkuşî'ye göre kelime melekût âlemine ait olan gizli bir anlamı ihtiva ediyorsa, o zaman hemze olduğu şekilde kalır ve herhangi bir harf ile desteklenmez. Nitekim uyku halini ifade eden الرءيا وورءياك ve ورءياي³¹⁴ kelimelerinde melekût âlemine ait olan gizli bir duruma işaret edildiği için hemze desteklenmemişken, رَأَيِ الْعَيْنِ³¹⁵ âyetinde “Bedir Savaşı’nda müşriklerin, müslümanların sayısını iki kat fazla görmeleri” mülk âlemine ait olan bir durum olduğu için buna dikkat çekmek amacıyla hemze elif suretinde resmedilmiştir. Aynı şekilde “Allah sakladığınızı ortaya çıkaracaktır” meâlindeki فَادَارَءُكُمْ فِيهَا³¹⁶ âyetinde gizli bir duruma işaret edildiği için elif hafzedilmiştir.³¹⁷

Hemzenin fetha فنة– فنتين³¹⁸ veya dammeli سنقرنك³¹⁹ öncesindeki harfin ise kesreli olma durumunda, hemze yine evvelindeki harfin harekesi cinsinden bir harf ile resmedilir. Ancak Merrâkuşî'ye göre ahlaki açıdan doğru kabul edilmeyen fiilleri ifade etmek için kullanılan السيئات kelimesi³²⁰ bu hükmün dışında tutulmuştur. Aynı şekilde تَبَوَّءُوا الدَّارَ ve الْمُسْتَهْزِءِينَ³²¹ gibi kelimeler de benzer gerekçelerle yorumlanmıştır.³²²

3.1.4. Bir Kelimede İki Hemzenin Bulunduğu Yerler

Tek bir kelimedede iki hemzenin toplandığı yerlere gelince buralarda hemzenin veya öncesindeki harfin harekeli-sâkin olmasına göre durum değişmektedir. Şayet iki hemzeden birincisi harekeli ikincisi ise sâkin olursa (ايمان ve ايتاء, اوتي) gibi kelimelerde

³¹³ Tâhâ 20/36.

³¹⁴ Yusuf 12/5,43, İsrâ 17/60; Sâffât 37/105.

³¹⁵ Âli İmran 3/13.

³¹⁶ Bakara 2/72.

³¹⁷ Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 47.

³¹⁸ Âli İmran 3/13; Nisa 4/88.

³¹⁹ A’lâ 87/6.

³²⁰ Nisa 4/18; Hûd 11/10.

³²¹ En’âm 6/5; Hicr 15/95; Haşr 59/9.

³²² Merrâkuşî bu durumu mantık, felsefe ve kelimeler gibi disiplinlere ait metafizik bir terim olan cevher ve araz ile ilişkilendirmek suretiyle izah etmeye çalışmıştır (Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 47-50).

olduğu üzere) o zaman ilk hemze tahkikli olarak, ikincisi ise öncesindeki harfin harekesi cinsinden bir harf ile değiştirilerek resmedilir. Ancak isitisna kabul edilen Kureyş suresindeki إِيْلَافِهِمْ kelimesinde³²³ iki farklı zaman olan yaz ve kış seyahatlerine dikkat çekmek amacıyla elif hafzedilmemiştir.³²⁴

Birinci hemzenin fetha, ikincisinin damme veya kesre ile harekeli olduğu durumlarda ise, evvelkisi tahkikli, diğer hemzenin harekesi de vav ise dammeye, ya ise kesreye ibdâl edilmek suretiyle düşürülür ki ءانزل ,ءافكا ,ءاذا كنا ve ءالقي الذكر³²⁵ ayetleri buraya örnek olarak verilmiştir. Ancak mütekellim hemzesinden bedel olarak gelen قُلْ³²⁶ أوْنِيْكُمْ kelimesinde bilfiil mevcut olan bir duruma işaret için her iki hemze ispat edilmiş ve vav harfi ile desteklenmiştir. Aynı şekilde inkârcılara daha önce söyledikleri sözler ahirette kendilerine hatırlatılarak وَكَاوَا يَّقُوْلُوْنَ اِيْذَا مِتْنَا³²⁷ denileceğine, اَيْنِيْكُمْ اَلْتَشْهَدُوْنَ³²⁸ ayetinde ise Mekkeli müşriklerin açık şekilde bâtil olan bir durum üzerine şahitlik yaptıklarına dikkat çekmek amacıyla buralarda ikinci hemze ispat edilmiş ve ya'dan bedel olarak resmedilmiştir.³²⁹

Cemi' kalıbında gelen اَنْمَةٌ³³⁰ kelimesinde ise elif ispat edilmiş ve ya suretinde resmedilmiştir. Bu kelimenin aslı اَفْعَلَةٌ kalıbında اَمَةٌ iken mim'in kesresi sakin hemzeye çevrilmiş, birinci mim ikincisine idgâm edilmiş, kesreli olan hemze ise ya harfine ibdâl edilerek اَنْمَةٌ olmuştur. Merrâkuşî tâbi' ile matbu' arasındaki bağlantıya dikkat çekmek için bu kelimedede hemzenin ispat edildiğini söylemiş, dolayısıyla konuyu iki grup arasındaki irtibat açısından değerlendirmiştir. Görüldüğü üzere bu gibi kelimelerde hemze bâtinî anlamlara işaret etmek için ispat edilmiş ve kendi harekesi cinsinden bir harf ile desteklenmek suretiyle resmedilmiştir.³³¹ İki hemzenin fethalı olduğu durumlarda ise herhangi bir harf desteği de söz konusu olmamıştır. Çünkü ikinci hemze

³²³ Kureyş 106/2.

³²⁴ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 50.

³²⁵ Kamer 54/25; Sâd 38/8; Sâffat 37/86; İsra 17/49.

³²⁶ Âli İmran 3/15.

³²⁷ Vâkıa 56/47.

³²⁸ En'am 6/19.

³²⁹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 51-52.

³³⁰ Kasas 28/41.

³³¹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 52.

elife ibdâl edilirse yazıda iki elif bir araya geleceği için bu caiz görülmemiştir. O takdirde ³³²ءانتتم تزرعونه âyetinde görüldüğü gibi hemze elif ile desteklenmeyip olduğu hal üzere resmedilmiştir.³³³

3.2. Elif Konusu (باب الالف)

Elif'in mushaftaki yazım özelliklerinin konu edildiği bu mesele gerek klasik kaynaklarda gerekse bazı günümüz eserlerinde farklı şekilde incelenmişken, *Unvânü'd-delil*'de ise üç başlık altında toplanmıştır. Şöyle ki Merrâkuşî bu konuyu elif'in ziyade edildiği, hafzedildiği ve başka bir harften bedel olarak geldiği yerler şeklinde tasnif etmiştir. Elif'in ziyade edildiği yerleri ise kelime başı, ortası ve sonu şeklinde kendi içerisinde alt başlıklara ayırmış ve bu kapsama giren kelimelerin analizini yapmıştır.

3.2.1. Elif'in Ziyade Olarak Geldiği Yerler

Elif'in ziyade edildiği yerlerin birincisi, kelime başına gelmesidir ki bu da ayetin öncesine nispetle daha ziyade bir manaya delalet etmesi itibariyledir. Daha açık bir ifadeyle elif ziyade edilen kelimedede, ayetin öncesindeki durumdan daha ziyade bir manaya vurgu yapılmaktadır.³³⁴ Nitekim ³³⁵ولاوضعوا خلالكم ve أو لأذبحنه kelimleri öncesindeki duruma nispetle daha ziyade ve ağır hükümler içermektedir. Yani ³³⁶أولأذبحنه kelimesinde kuşu (hüdhüd) boğazlamanın ayetin öncesinde geçen azap etmekten daha ağır bir ceza olduğuna dikkat çekmek için elif ziyade edilmiştir. Aynı şekilde ³³⁷ولاوضعوا kelimesinde müslümanların arasına sokulmak suretiyle münafıkların fitne çıkarmaları etkili bir fesat yöntemi olarak değerlendirilmiştir.³³⁶

Mushaflar arasında farklılıklar olmakla beraber genellikle elif ziyadesiyle yazılan ³³⁷لا إلى الله تُحشرون ve لا إلى الجحيم Şöyle ki birinci ayette ³³⁸لا إلى الجحيم ifadesiyle zalimlerin başına gelecek durumun, yani

³³² Vâkıa 56/64.

³³³ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 53.

³³⁴ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 56.

³³⁵ Neml 27/21; Tevbe 9/47.

³³⁶ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 56.

³³⁷ Saffat 37/68; Âl-i İmrân 3/158.

cehenneme atılmalarının, onların zakkum yemelerinden ve kaynar su karıştırılmış içeceklerden içmelerinden daha şiddetli olacağına dikkat çekilmek istenmiştir. Diğer ayette ise *إِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ* ifadesiyle mahşerde Allah'ın huzurunda toplanma eyleminin, dünyada ölmek veya öldürülmekten daha şiddetli olacağına işaret etmek amacıyla elif'in ziyade edildiği söylenmiştir.³³⁸

Yine *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَهُمْ* ve *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَهُمْ*³³⁹ kelimeleri de bu bağlamda değerlendirilmiş olup, buralarda sabır ve rahatlığa kavuşmak için bekleme halinin, ümitsizlik durumundan daha hafif olduğuna, diğer bir ifadeyle iyas'ın sabır ve beklemeden sonra geldiğine dikkat çekmek için elif ziyade edilmiştir.³⁴⁰ Görüldüğü gibi Merrâkuşî'ye göre elif ziyade edilen kelimelerdeki durum ile ayetin öncesindeki durum arasında mana açısından farklılık bulunmakta, dolayısıyla elif ziyadesiyle resmedilen kelimedede daha ağır ve şiddetli bir anlama dikkat çekilmektedir. Müellifin bu yorumu temelde “Ziyade harf ziyade anlama delalet etmektedir.” kuralına dayanmaktadır.

Elif'in kelime sonlarına ziyade olarak geldiği yerler ise “cemi müzekker gâib kipleri”, “son harfi illetli olan muzari fiiller”, “izafet nedeniyle nun harfi düşen cemi müzekker salimler”, “kelime sonundaki hemzenin vav olarak yazıldığı lafızlar”, “merfu hali vav ile belirtilen kelimeler” ve “müstakil olarak ele alınan diğer kelimeler” şeklinde sınıflandırılabilir. İmla farklılıklarına konu olan ve yukarıdaki gruplardan birine giren kelimelerin neden böyle resmedildiği meselesi Dâni, İbn Kuteybe, Ferrâ ve Kisâî gibi âlimler tarafından “kelime sonlarına uygunluk”, “benzer şekiller arası ayırım”, “istinsah öncesi bir uygulamanın devamı” şeklinde bazı gerekçelerle izah edilmeye çalışılmışsa da istisna olan kelimelere yönelik herhangi bir yorum getirilememiştir.³⁴¹

Merrâkuşî ise kelime sonlarına elif ziyade edilme nedenlerini her zaman olduğu gibi kendine has bir perspektifle ele almış ve kelimededen hariç bir manaya delaletin söz konusu olduğu yerlerde ziyadeliliğin de olacağını, aksi durumlarda ise elif'in

³³⁸ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 56.

³³⁹ Yusuf 12/87; Ra'd 13/31.

³⁴⁰ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 57.

³⁴¹ Bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 159-167.

hazfedileceğini söylemiştir. Bu bağlamda müellif ilk olarak *يَرْجُوا* ve *وَيَدْعُوا*³⁴² kelimelerini tahlil etmiş ve meseleyi felsefi açıdan izah etmeye çalışmıştır. Şöyle ki ona göre fiil zarureten faile ihtiyaç duymakla cümle olarak terettüp ettiğinden dolayı isimden daha ağır bir niteliğe sahiptir. Diğer taraftan vavın med ve lîn harflerinden, zammenin fetha ve kesreden, hareketin ise sükundan ağır olduğunu, dolayısıyla bunların tamamının insanın nefsinde zarureten bir ağırlık meydana getirdiğini ifade etmiştir. Nitekim *يَرْجُوا* kelimesinin aslı *يَرْجُو* olup burada; fiil, vav, zamme ve hareke olmak üzere dört ağırlık bir araya gelmiş, vav vakıf halinde bulunduğundan dolayı hafiflik için hareketi düşürülmüş, geriye kalan diğer ağırlıklara işaret etmek için de elif ziyade edilmiştir. Görüldüğü gibi Merrâkuşî meseleyi dilsel ve felsefi açıdan ele almıştır.³⁴³

Cemi vav'larından sonra muttasıl bir zamir bulunmayan yerler ile fiilin başına nasp ve cezm edatı gelip i'rab alameti olarak nun'un düştüğü cemi müzekker gâib kiplerinde de elif ispat edilir. Ancak bunun istisnası olarak elif'in ispat edilmediği kelimeler de vardır ki Merrâkuşî bu gibi yerlerde fiilden algılanan bir cihetle değil de zihinde varolan gizli bir duruma işaret etmek için elif'in hazfedildiğini söylemiştir. Mesela *وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ* ayetinde³⁴⁴ “ayetlerimizi geçersiz kılmak için çaba gösterenler” denilirken bu çabanın elde edilmesi mümkün olmayan batıl ve melekûtî bir durum olduğuna dikkat çekmek için elif düşürülmüştür. Aynı şekilde *جَاءُوا*³⁴⁵ ve *فَاءُوا*³⁴⁶ kelimeleri de bu çerçevede değerlendirilmiş olup ilk kelimedeki mecî'in (gelmenin) gerçek bir gelme olmadığına ve mülki bir nitelik arzetmediğine, ikinci kelimedeki fey'in (dönmeye niyet etme) ise fiziki olarak değil de kalp ve inanç ile ilgili bir durum olduğuna işaret etmek için elif hazfedilmiştir.³⁴⁷

³⁴² Kehf 18/110; Bakara 2/221.

³⁴³ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 57-58.

³⁴⁴ Hac 22/51.

³⁴⁵ A'raf 7/116; Furkan 25/4; Yusuf 12/16,18.

³⁴⁶ Bakara 2/226.

³⁴⁷ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 58-59.

تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ³⁴⁸ ayetinde muhacirlerden önce Medine’yi kendilerine yurt edinmiş, imanı gönüllerine yerleştirmiş, bütün imkânlarını onlarla paylaşmaktan mutluluk duymuş, hatta kendilerine onları tercih etmiş (isâr) olan ensar övülmektedir. Nitekim bu ayette onların gönül evlerini açarak kardeşlerini misafir etmelerine, diğer bir ifadeyle Allah rızası için yapmış oldukları fedakârlıklara vurgu yapılmış olup, fiziki bir meskenden bahsedilmemektedir. Yine وَبَاءُوا³⁴⁹ ayetinde manevi bir rucûdan (döne dolaşa Allah’ın gadabına uğramak) bahsedildiği için elif hafifletilmiştir. وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا³⁵⁰ ayeti de aynı bakış açısıyla değerlendirilmiş olup, burada “utüvv” vasfı ile nitelendirilen, yani Allah’a karşı taşkınlık yapan ve kibirlenen kimselerin bu hallerinin batıl bir durum olduğuna, aynı zamanda melekutî bir nitelik arz ettiğine dikkat çekmek için elif hafifletilmiştir.³⁵¹

Vav’dan sonra elif ziyadesiyle yazılan illetli muzâri fiillerine istisna olarak gelen عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَ لَهُمْ³⁵² ayetinde ise Merrâkuşî, kelimenin kendisinden anlaşılmayan vehmi ve zihni bir durumun söz konusu olduğuna, yani Allah’ın onları affetmesi ümit edilip, bu noktada onu yargılamanın mümkün olmadığına dikkat çekmek için elif’in hafifletildiğini söylemiştir. Aynı şekilde وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ³⁵³ elif’in hafifletilip, وَإِذَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ³⁵⁴ ayetinde hafifletilme nedenini de izah etmeye çalışan Merrâkuşî, birinci ayette cümlenin tek bir cümle olduğunu, zamirin de o cümleden bir parça olduğunu, ikinci ayette ise iki ayrı cümlenin bulunduğunu, birinci cümledeki faili te’kit için de zamirin geldiğini söylemiştir.³⁵⁵

Hemzeden sonra elif ziyade edilen اِنِّي اُرِيدُ اَنْ تَتَّبِعُوْنِي ve مَا اِنْ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوْا ayetleri de bu kapsamda ele alınmıştır ki Merrâkuşî’ye göre bu ayetlerde işaret olunan mufassal manaya dikkat çekmek için ziyadelik söz konusu olmuştur. Nitekim ilk ayette “Ben isterim ki sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden

³⁴⁸ Haşr 59/9.

³⁴⁹ Âl-i İmrân 25/112.

³⁵⁰ Furkan 25/21.

³⁵¹ Merrâkuşî, ‘Unvânü’-d-delil, s. 59-60.

³⁵² Nisâ 4/99.

³⁵³ Mutaffifin 83/3.

³⁵⁴ Şûrâ 42/37.

³⁵⁵ Merrâkuşî, ‘Unvânü’-d-delil, s. 59-60.

olasın.” derken bir fiil ile (yüklenmek) iki kişinin eylemine (günah) dikkat çekilmiştir. İkinci ayette ise اتتوء fiili ile ifade edilen ağırlığın iki şekilde olduğuna işaret edilmiştir ki o da malın ağırlığı ve onlara meyletmek suretiyle dünyaya verilen değerdir.³⁵⁶

Hemzenin vav suretinde resmedildiği yerlere elif ziyade edilme nedeni ise, o kelimenin manasının hariç bir duruma nispetle daha mufassal olduğuna dikkat çekmek içindir. Mesela كَامَثَالِ اللُّؤْلُؤِ ayetinde³⁵⁷ kabuğun içerisinde saklı bulunan incinin beyaz, duruluk ve berraklığına dikkat çekmek için elif ziyade edilmesine karşı, كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكَوْنٌ ayetinde³⁵⁸ böyle bir durum olmadığından dolayı herhangi bir ziyadelik de söz konusu olmamıştır.³⁵⁹

Kelime sonuna elif'in ziyade kılındığı yerlerden olan فَاضَلُونَا وَتَتَّظِنُونَ بِاللَّهِ الظَّنُونَا ayetlerindeki³⁶⁰ durum da bazı âlimler tarafından izah edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Zemahşerî ve Hâmed gibi âlimler şiirde olduğu gibi burada da ayet sonu uyumunu sağlamak için elif ziyade edildiğini söylerken, bazıları ise kıraat farklılıklarını dikkate almışlardır. Ancak Merrâkuşî ayet sonu uyumunu sağlamak için elif'in ziyade edilme fikrini eleştirmiş ve bu eleştiri de günümüz bazı araştırmacıları tarafından kabul görmüştür. Zira Merrâkuşî, söz konusu kelimelere elif ziyade edilmiş olmasını ayet sonu uyumunu sağlama gerekçesi ile izah edenlerin, aynı surenin dördüncü السَّبِيلِ ve وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ayetinde geçen السَّبِيلِ kelimesini göz ardı ettiklerini düşünmüş ve o takdirde bu kelimenin de istisna tutulmaması gerektiğini söylemiştir. Daha açık bir ifadeyle aynı suredeki bazı kelimelere elif ziyade edilip, diğer bazılarında ziyade edilmemesini kabul etmemektedir. Merrâkuşî bu gibi yerlerdeki ziyadeliklerin sebebinin ise ayetlerin zahir ve batın anlamlarına dikkat çekmek içindir demekle yetinmiştir.³⁶²

³⁵⁶ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 60-61.

³⁵⁷ Vâkıa 56/23.

³⁵⁸ Tûr 52/24.

³⁵⁹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 61.

³⁶⁰ Ahzâp 33/10, 66, 67.

³⁶¹ Ahzâp 33/4.

³⁶² Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 61-62.

Elif'in yazıda belirtildiği yerlerin üçüncüsü ise kelime ortasına ziyadesidir ki bu gibi yerlerde de Merrâkuşî'ye göre kelimenin kendisinde bulunan ve zihinde zahir olan bir manaya işaret söz konusudur. Mesela وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ³⁶³ ayetinde bilinen bir getirilmekten bahsedilmiş olup elif burada hazfedilmişken, وَجَاىءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ³⁶⁴ ayetinde ise aksi bir durum söz konusudur. İkinci ayetteki “cehennemin getirilmesi” ise mahşerde mahlukatın hesabının büyüklüğüne işaret anlamında mecazi olup, bunun benzeri olmayan bir şekilde olacağına dikkat çekmek için kelimenin ortasına elif ziyade edilmiştir. إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ³⁶⁵ ayetindeki mele kelimesine elif ziyade edilme sebebi ise bu kelimenin tafsilî anlamına dikkat çekmek içindir ki o da mele (Firavun'un çevresi) ile Hâmân ve Karûn'un kastedilmesidir.³⁶⁶

Mushafın tamamında aynı şekilde resmedildiği halde sadece وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاىءٍ إِنِّي فَاعِلٌ³⁶⁷ ayetindeki elif ziyade edilerek yazılan شىءِ kelimesindeki farklılığın nedenine dair ise Merrâkuşî'nin *Unvanü'd-Delîl*'i hariç kaynaklarda herhangi bir bilginin bulunmadığı, hatta bu kelimedeki kıraat farklılıklarının da söz konusu olmadığı görülmektedir. Merrâkuşî ise bu ayetteki şey'in obje/madde olarak mevcut olmadığını, o şey hakkındaki bilgimizin zihni bir bilgi olduğunu, dolayısıyla da “zihinde var olma” ile “gerçekte var olma” arasındaki farka işaret etmek için buraya elif'in ziyade edildiğini söylemiştir. Aynı zamanda yukarıdaki ayet ile إِتْمَا قَوْلُنَا لِشَاىءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ³⁶⁸ ayeti arasında bir karşılaştırma yapan müellif, ikinci ayette “zihinde varolma” ile “gerçekte varolma” arasında bir farkın bulunmadığını ifade etmiştir. Zira bu ayette söz sahibi Allah olup, O ise -insanın aksine- eşyayı ondaki bir alamet sebebiyle değil, bizzat kendi ilmi sayesinde bilmektedir. Dolayısıyla Merrâkuşî her iki kelimenin farklı bir nitelik arz ettiğini söyleyerek görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.³⁶⁹

³⁶³ Zümer 39/69.

³⁶⁴ Fecr 89/23.

³⁶⁵ A'râf 7/103.

³⁶⁶ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delîl*, s. 62.

³⁶⁷ Kehf 18/23.

³⁶⁸ Nahl 16/40.

³⁶⁹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delîl*, s. 62-63.

مائة kelimesine elif ziyadesiyle ilgili de bazı yorumlar getirilmiştir ki bu bağlamda öne çıkan görüş anılan kelimenin “minhu” منه ve “mi(e)yye” مية kelimelerine karışacağı endişedir. Daha açık bir ifadeyle bu görüşü savunan kimseler mushafın istinsah edildiği dönemde nokta ve hareke olmamasına binaen, şekil benzerliği bulunan kelimeleri ayırmak için bazı harflerin kullanıldığını, bu kelimedede de böyle bir durumun söz konusu olabileceğini söyleyerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Merrâkuşî bu kelimenin ne anılan kelimelere ne de illet farkından dolayı tesniyelerine karışma ihtimalinin söz konusu olacağını, zira mushafta karışma ihtimalinden bahsedilen مية kelimesinin zaten bulunmadığını söyleyerek bu görüşü kabul etmemektedir. Ona göre ise bu kelimedede birler ve onlar mertebelerini kapsayan bir kesrete işaret için ziyadelik söz konusu olmuştur. Yani bir rakamının katı on olduğu gibi, on rakamının katı da yüzdür. Dolayısıyla mülki olan bu katlanmaya dikkat çekmek amacıyla da elif ziyade edilmiştir demek suretiyle iddiasını mantıki bir zemine oturtmaya çalışmıştır.³⁷⁰

3.2.2. Elif’in Hazfedildiği Yerler

Merrâkuşî bu konuyu da mülk-melekût kavramları çerçevesinde ele almış ve elif’in ziyade olarak geldiği veya hazfedildiği kelimelerde zahiri anlam dışında batını anlamların da bulunduğunu söylemiştir. Nitekim ona göre bir kelimedede melekûti niteliğe ve duyularla idraki mümkün olmayan ulvi meselelere vurgu yapılmak istendiğinde elif hazfedilirken; mülki, hakiki veya süfli bir takım hususlara dikkat çekilmek istendiğinde ise elif ispat edilir.³⁷¹

Merrâkuşî الكتاب ve القرآن kelimelerini buraya örnek olarak vermiştir ki “Kur’an kitaptaki muhkem ayetleri tafsil eden şeydir.” demekle Kur’an’ın kitaptan daha aşağı bir nitelikte olduğunu, bundan dolayı da elifin “Kur’an” kelimesinde ispat edilip “kitab” kelimesinde ise hazfedildiği söylenmiştir. Ancak bu kelimelerin birbirine müradif olarak geldiği iki yerde yukarıdaki kurala muhalif olarak elif hazfedilmiştir.³⁷² الكتاب

³⁷⁰ Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 64.

³⁷¹ Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 65.

³⁷² Fussilet 41/3; Kıyâme 75/18.

ve süflilik (alçak, daha alt, ikinci derece) açısından değerlendirilmiştir. ³⁷⁹كانا يَاكُلَانِ الطَّعَامِ ayeti de aynı bakış açısıyla yorumlanmış ve ulvilik ifade eden الطَّعَامِ kelimesinde elif hafzedilmişken, aksi durumlarda ise ziyade edilmiştir.³⁸⁰

Mushafta beş yerde bulunan الأبواب kelimesindeki elif'in bazı ayetlerde ispat edilip bazılarında düşürülmesi de aynı açıyla yorumlanmıştır. Mesela وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ ayetinde³⁸¹ soyut, وَفُتِّحَتْ أَبْوَابُهَا ayetinde³⁸² melekûtî ve ulvî bir durum olduğu için elif hafzedilmişken, ³⁸³لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ ve ³⁸⁴قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ ayetlerinde mülki, ³⁸⁵لِلنَّاسِ امْتَالِهِمْ ayetinde ise somut ve süfli bir durum söz konusu olduğu için ispat edilmiştir. Yine يَضْرِبُ اللَّهُ ve ³⁸⁶أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ kelimesindeki hazif veya ispat meselesini ele alacak olursak ³⁸⁷انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ ayetinde umumi ve külli misallerden bahsedildiği için elif hafzedilmişken, ³⁸⁸كَأَمْثَالِ اللَّوْلُؤِ ayetinde beyaz ve duru inciler gibi ifadesiyle cüzi ve muayyen bir durumdan söz edildiği için ispat edilmiştir. Aynı şekilde İsrâ suresindeki ³⁸⁹انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ ayetinde batınî bir durumdan bahsedildiği için elif hafzedilmişken, Furkan suresindeki ³⁹⁰انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ ayetinde hissî ve mufassal bir durumdan bahsedildiği için ispat edilmiştir.³⁸⁹

Bu bağlamda ³⁹⁰وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً ile ³⁹¹فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً ayetlerindeki ³⁹²وَاحِدَةً lafızlarını karşılaştıran Merrâkuşî, birinci ayette sadece iman ile bilinebilen ruhani bir durumdan bahsedildiği için elif'in hafzedildiğini, ikinci ayette ise benzerleri ile tasavvur olunabilen cismani bir durumdan söz edildiği için de elif'in ziyade edildiğini söylemiştir. Yine ³⁹³قَاصِيَةً ve ³⁹⁴كِتَابِيهِ kelimelerinde melekûtî bir durum

³⁷⁹ Mâide 5/75.

³⁸⁰ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 69-70.

³⁸¹ Yûsuf 10/23.

³⁸² Zümer 39/73.

³⁸³ Sâd 38/50; Hicr 15/44.

³⁸⁴ Zümer 39/72.

³⁸⁵ Vâkıa 56/23; Muhammed 47/3.

³⁸⁶ Vâkıa 56/23.

³⁸⁷ İsrâ 17/48.

³⁸⁸ Furkân 25/9.

³⁸⁹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 70-72.

³⁹⁰ Hâkka 69/13-14.

³⁹¹ Hâkka 69/19,27.

olduğundan elif hazfedilmişken, حسابيه ve مَالِيَّة³⁹² kelimelerinde mülki bir durum olduğu için ispat edilmiştir. Elif'in ispat veya hazfiyle resmedilmiş olan اِلَهٌ وَاٰدِ 393 ve سُبْحَانَ 394 kelimelerinde mülkî-melekûtî, ثَالِثٌ ثَلَاثَةٌ 395 kelimelerinde mufassal veya gayrı mufassal bir durum söz konusu olmuştur. Aynı şekilde اِنْتَانَ - يَسْجُدَانِ - لَا يَبِغِيَانِ - اِنْ تَتُوبَا - قَالَا 396 şeklinde tesniye olarak gelen kelimeler muayyen ve zahirî bir niteliğe sahip olduğu için elif ispat edilmişken, قَالَ رَجُلَانِ ve تَكْذِبَانِ 397 gibi kelimelerde ise aksi bir durum söz konusu olduğu için hazfedilmiştir.³⁹⁸

Merrâkuşî'ye göre nida makamındaki tenbih harfine bitişik olarak gelen elif de iki gerekçeden dolayı düşürülür. Birincisi zihinde daha ötesi bulunmayan bir manaya işaret etmek, ikincisi ise münâdâ konumundaki şeylerin öncelikle kısaca ele alınıp asıl konuya geçilmesine yönelik bir tenbih/uyarı içindir. Nitekim اِيْهَ الْمُؤْمِنُوْنَ ayetinden önce وَتُوبُوا اِلَى وَاٰدِ cümlesi getirilerek, daha ötesi bir anlamın söz konusu olmadığına dikkat çekilmek suretiyle tüm müminleri içine alan umumi bir ifade kullanılmış, dolayısıyla da elif hazfedilmiştir. اِيْهَ النَّقْلَانِ ve اِيْهَ السَّاجِرِ ayetinden elif'in hazfi de aynı bakış açısıyla yorumlanmıştır. يَا عِبَادَ وَاٰدِ قَوْمِ kelimelerinde de batınî ve somut bir durum söz konusu olduğu için elif hazfedilmiştir.³⁹⁹

Merrâkuşî'ye göre batınî, melekûtî ve ulvî bir mahiyette olan kelimeler ister sülâsî isterse ziyade olsun, ister kelimenin başı, ortası veya sonu olsun fark etmez, o takdirde elif hazfedilir, aksi durumlarda ise ispat edilir. Mesela مَكَانًا عَلِيًّا 400 ayetinde ulvi ve melekûtî bir durum olduğu için elif hazfedilmişken, مَكَانًا ضَيِّقًا 401 ayetinde ise süfli ve

³⁹² Hâkka 69/20,28.

³⁹³ Mâide 5/73.

³⁹⁴ Melekûtî bir niteliğe sahip olan bu kelime, farklılık olmaksızın mushafın tamamında elif'in hazfi ile resmedilmişken, sadece İsra sûresinde mushafın arası ihtilaf söz konusu olmuştur. Merrâkuşî'ye göre bu ayette inkârcıların cismanî olarak orada hazır bulunmaları açısından mülkî bir durum söz konusu olduğu için elif ispat edilmişken, Hz. Peygamber'in halinin yüceliğine delalet etmesi açısından da melekûtî bir durum olduğu için elif hazfedilmiştir (Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 73).

³⁹⁵ Mâide 5/73.

³⁹⁶ Â'râf 7/23; Tahrîm 66/4; Rahmân 55/6,20; Mâide 5/64,106;

³⁹⁷ Mâide 5/23; Rahmân 55/13.

³⁹⁸ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 72-74.

³⁹⁹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 74-76.

⁴⁰⁰ Meryem 19/57.

⁴⁰¹ Furkân 25/13.

mülki bir durumdan bahsedildiği için ispat edilmiştir. Aynı şekilde رَفَعَ سَمَكُهَا, أَمَّ السَّمَاءَ بِنَاهَا ayetlerinde de manası gizli olan veya keyfiyeti idrak edilemeyen melekûtî bir durum söz konusu olduğu için elif hafzedilmiştir. Nitekim فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ayetinde onların taşkınlıklarını artıran varlıklar cinler olduğu için batınî, فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ayetinde ise Hz. Îsâ'nın beşikte iken konuşmasının keyfiyeti idrak edilememesi açısından melekûtî bir durum (mucize) söz konusu olduğu için buralarda da elif hafzedilmiştir.⁴⁰³

3.2.3. Elif'in Vav veya Ya'dan Bedel Olarak Geldiği Yerler

Merrâkuşî'nin elif'in ziyade ve hafzedildiği yerlerden sonra ele aldığı bir diğer husus elif'in vav veya ya'dan bedel olarak (dönüştürülerek) resmedilmesidir. Müellif, elif'in aslı doğrultusunda vav ile resmedildiği yerlerde mülkî/zahirî yönün, ya ile resmedildiği yerlerde batınî-melekûtî yönün daha bariz olduğunu, telaffuzu doğrultusunda elif ile resmedildiği yerlerde ise her iki yönün eşit olduğunu söylemiştir. O, izafet veya özel bir mana ile hususileştirilmemiş umumi/külli lafızlarda elif'in aslı doğrultusunda vav ile resmedildiği ifade etmiştir. Bu kelimeler الربوا – الزكوة – الصلاة – الحيوه – النجوة – الغدوة – المشكوة ve المنوة olmak üzere sekiz adet olup, bunlar Merrâkuşî'ye göre şer'î konuları kapsayan kelimeler olmanın yanı sıra, o ayetle bağlantılı bazı anlamları içermesi açısından “anahtar” konumundadır.⁴⁰⁴

Nitekim namaz (الصلاة), tahâret, nezâhet ve hürmet gibi birçok unsuru içerisinde barındırması açısından maddi ve manevi bir temizlik olmanın yanında, أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ve وَلِذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرِ⁴⁰⁵ ayetlerinde ifade edildiği gibi zikrin de en büyüğüdür. Dolayısıyla namaz âlemlerin rabbi olan Allah'ın zikrinin anahtarı olan ve dini esaslar içeren bir nitelik arz etmektedir. Aynı şekilde zekât (الزكوة) bir yönüyle maddi-manevi bereket, büyüme ve çoğalma özelliğine sahip olması açısından da kazancın anahtarı konumundadır.⁴⁰⁶ Riba يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ (الربوا) ise

⁴⁰² Nâziât 79/27-28; Cinn 72/6; Meryem 19/29; Şûrâ 42/38.

⁴⁰³ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 86.

⁴⁰⁴ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 76-77.

⁴⁰⁵ Tâhâ 20/14; 'Ankebût 29/45.

⁴⁰⁶ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 77.

⁴⁰⁷وَرَسُولِهِ ayetinde işaret edildiği gibi zahiri ve batınî bir ziyadeliiktir. Aynı zamanda riba, haram, günah ve ifsat edicilik özelliğine sahip olması açısından zekâtın karşısında, faizden kaçınıldığı zaman da takvayı mucip bir niteliktedir.⁴⁰⁸

Vasiyet, miras, kölelik, cihat, avlanmak, kurban, kasas, emzirme, veladet ve nikâh gibi birçok konuları içeren hayat (الحيوة) kelimesi de hem zahiri, hem de batını yönü olan bir kelimedir. Aynı şekilde kurtuluş anlamına gelen (النجوة) kelimesi itaat esasına dayanması ve saadetin anahtarı olması, menat (منوة) kelimesi ise dalalet/sapıklık esasına dayanması ve şirkin anahtarı olması açısından⁴⁰⁹ hem zahiri hem de batını özelliğe sahiptir. Yine bir zaman dilimini ifade etmek için kullanılan (الغدوة) kelimesi, insan davranışlarının başlangıcı olan sabahın erken vakitlerini işaret etmesi veya evrendeki tüm hareketlerin anahtarı olması açısından hem zahirî hem de batınî yönü olan bir kelimedir. (المشكوة) kelimesi ise bir taraftan “kandil” veya “duvardaki oyuk” anlamına gelmesi, diğer taraftan ayetin devamında gelen اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ifadesiyle işaret edildiği üzere her şeyin Allah’ın dilemesiyle mümkün olacağına delalet etmesi açısından hem zahirî hem de batınî bir niteliktedir.⁴¹⁰

Merrâkuşî tüm bu kelimelerin vav ile resmedildiğini söyleyerek anılan kelimeleri مثل المشكوة وإقام الصلوة بالعشي الغدوة وإيتاء الزكوة وإجتناوب الربوا ومنوة للعبد النجوة وطيب الحيوة şeklinde bir nazım ile toplamıştır. Ona göre bu kelimeler şer’î hüküm içeren umumî/küllî lafızlar olmanın yanı sıra hem zahirî hem de batınî yönü bulunan lafızlardır. Ancak ona göre anılan kelimelerin elif ile değil de vav ile resmedilmesi, buralarda mülki/zâhiri yönün ön planda olduğuna delalet etmektedir.⁴¹¹ Zira daha önce

⁴⁰⁷ Bakara 2/278-279.

⁴⁰⁸ Ancak Merrâkuşî Rûm sûresinin وَجَاءَ ثُرَيْدُونَ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجَاءَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ayetinde insanların artması niyetiyle faiz yolunu seçerek mal vermelerinin Allah’ın haram kıldığı bir uygulama olması, ayetin hükmünün hususi olmasına yol açmış, dolayısıyla da bu kelime elif ile yazılmıştır. Ayetin devamındaki zekat’ın hükmü ise böyle olmayıp külli bir nitelikte olduğu için ‘vav’ ile yazılmıştır demektir (Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 77-79).

⁴⁰⁹ Burada dalalet ve şirki gerektiren durum iki açıdan ele alınmıştır ki birincisi, bu kelimenin وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأخرى demikle ilahların çokluğuna işaret ediyor olması, ikincisi ise burada teşbih ve tescim niteliğinde bir durum bulunmakla çelişki ve ihtilafın söz konusu olmasıdır. Zira Allah’ın yücelik ve büyüklüğü dışında tüm hükümler geçersizdir (Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 79-80).

⁴¹⁰ Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 79-81.

⁴¹¹ Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 81-82.

ifade ettiğimiz üzere Merrâkuşî, uzun fethanın aslı doğrultusunda vav ile resmedildiği yerlerde mülkî/zahirî yönün, ya ile resmedildiği yerlerde batını-melekûtî yönün daha bariz olduğunu, telaffuzu doğrultusunda elif ile resmedildiği yerlerde ise her iki yönün eşit olduğunu söylemiştir.

Son harfî elif olan sūlasî kelimelere gelince, şayet buralarda melekûtî yön daha bariz olursa o takdirde ya ile, şayet her iki yön eşit olursa, o zaman da elif kendi suretiyle resmedilecektir. Nitekim Merrâkuşî'ye göre رمى kelimesinde melekûtî yön ön planda olduğu için ya ile resmedilmişken, دعا kelimesinde mülkilik ve melekûtîlik açıdan eşitlik söz konusu olduğundan dolayı elif ile yazılmıştır. Aynı şekilde ما كَذَّبَ الْفُؤَادُ⁴¹² ayetlerinde melekûtî yön daha bariz olduğu için anılan kelimeler ya harfî ile yazılmış olup, فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ ve فَلَمَّا رَأَى إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ⁴¹³ ayetlerinde ise her iki durum eşit olduğundan dolayı elif ile resmedilmiştir.⁴¹⁴

Aslı vav olduğu halde melekûtî yönü daha bariz olduğu için ya ile yazılan طحيها - فاحيى⁴¹⁵ ve التورية - اصطفيه - مصطفى - واوصى - اعطى - تليها - ضحيها - دحيها إلى فرعون إنه⁴¹⁶ kelimeleri de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Yine melekûtî yönün daha belirgin olduğu فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى⁴¹⁷ ve لَدَى الْخَنَازِرِ كَاطْمِينٍ⁴¹⁸ ayetlerinde ya ile, eşitliğin söz konusu olduğu ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى⁴¹⁹ gibi ayetlerde ise elif ile resmedilmiştir. Aynel fiili vav veya ya'dan bedel olarak elif ile resmedilen kelimeler de bu bakış açısıyla ta'lil edilmiştir. Nitekim aslı بوب olan الباب kelimesiyle, aslı مختيل olan المختال kelimesinde her iki yön (mülk-melekût) eşit olduğu için buralarda elif olduğu hal üzere yazılmıştır.⁴²²

⁴¹² Necm 53/11,17.

⁴¹³ Yûsuf 12/28; Hûd 11/70.

⁴¹⁴ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 82-83.

⁴¹⁵ Şems 91/6; Nâziât 79/30.

⁴¹⁶ Tâhâ 20/24.

⁴¹⁷ Ğâfir 40/18.

⁴¹⁸ Tâhâ 20/74.

⁴¹⁹ Hâkka 69/11.

⁴²⁰ Yûsuf 12/25.

⁴²¹ Alâ 87/13.

⁴²² Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 83-85.

3.3. Vav Konusu (باب الواو)

Uzun zammeyi gösteren vav'ın imla özelliklerine gelince bu konunun “vav'ın ziyade olarak geldiği yerler” ve “vav'ın hafzedildiği yerler” şeklinde iki başlık altında incelendiğini görmekteyiz. Şöyle ki vav, ister kelime ortası ister kelime sonu olsun çoğu zaman yazıda belirtilirken bazı durumlarda ise hafzedilmektedir. Dâni ve Ferra gibi âlimler başka ihtimaller de bulunabileceğini söylemekle beraber vav'ın hafzedilme nedenini izah noktasında vasıl halini itibara almışlardır. Daha açık bir ifadeyle vav vasıl halinde okunmayıp telaffuzdan düşmekte ve öncesindeki hareke (damme) kendisine delalet ettiği gerekçesiyle de resim olarak belirtilmemektedir. Vav'ın yazıda belirtildiği diğer kelimelerde ise vakıf hali veya aslı itibara alındığı için herhangi bir hafif söz konusu olmamıştır. Merrâkuşî'ye gelince o vav'ın hafzedilip edilmeme gerekçesini her zaman olduğu gibi ifrâni-felsefi açıdan ele almış, söz konusu kelimelere yüklediği batını anlamalar doğrultusunda meseleyi izah etmeye çalışmıştır.⁴²³

3.3.1. Vav'ın Ziyade Olarak Geldiği Yerler

Merrâkuşî, daha önce ifade edildiği gibi vav'a mahreci doğrultusunda bazı anlamlar yüklemiş ve bu harf hangi kelimedeki ziyade olarak gelirse orada üst düzey bir manaya delaletin söz konusu olacağını söylemek suretiyle meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Mesela *سَأُورِيكُمْ آيَاتِي* ve *سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ* ayetlerinde “*Yakında size fasıkların yurdunu haber vereceğim*” veya “*Yakında size ayetlerimi göstereceğim*” derken Allah'ın ‘tehdit/korkutma’ anlamında zikrettiği bu vaadinin kusursuz şekilde yerine geleceğine işaret vardır. *أولي*, *أولو* ve *أولات* lafızlarını da aynı bakış açısıyla yorumlayan Merrâkuşî, mushafta yirmi beş yerde geçen *أولي*⁴²⁵ kelimesinde dostluğun yüce bir merteye olduğuna işaret için hemzeden sonra vav'ın ziyade edildiğini söylemiştir.⁴²⁶

⁴²³ Merrâkuşî, ‘*Unvânü'd-delil*, s. 87; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 185-189.

⁴²⁴ Ârâf 7/145; Enbiyâ 21/37.

⁴²⁵ Bakara 2/179, 197; Al-i İmran 3/13,190; Nisâ 4/59, 83, 95; Mâide 5/100; Tevbe 9/13; Yûsuf 12/111; İsrâ 17/5; Tâhâ 20/54,128; Nûr 24/22, 31, 44; Kasas 28/76; Fâtır 35/1, 16; Sâd 38/ 43,45; Zümer 39/21; Haşr 59/2; Talak 65/10; Müzzemmil 73/11.

⁴²⁶ Merrâkuşî, ‘*Unvânü'd-delil*, s. 87-88.

Bu başlık altında ele alınan bir diğer kelime grubu ise *أُولَئِكَ* ve *أُولَئِكُمْ* gibi işaret isimleridir ki bazı âlimler, anılan kelimelerle *إِلَيْكَ* arasında muhtemel bir karışıklığı önlemek amacıyla vav'ın yazıda belirtildiğini ifade etmişlerdir. Merrâkuşî ise vav'ın ziyade edilme sebebinin iki kelime arasını ayırım amaçlı olmadığını, zira *أُولَاءَ* kelimesi ile bu iddianın zaten boşa çıktığını ifade etmiştir. Ona göre ise söz konusu ziyadeliğin muhtemel sebebi, bu kelimelerdeki “kesret/çokluk” manalarının açığa çıkarılmasını sağlamaktır.⁴²⁷

3.3.2. Vav'ın Hazfedildiği Yerler

Merrâkuşî, vav'ın yazıda belirtilmediği yerlerde “tahfif” gerekçesini dikkate alarak hazfedildiğini söylemiş, bazen de hazfe konu olan kelimelerde özel anlamların bulunduğunu söylemiştir. Ona göre kelime ister fiil, *(لَيْسُوا وَجُوهَكُمْ)*⁴²⁸ ister sıfat, *(المؤدة)*, *(الغاون, يوس)*⁴²⁹ isterse isim, *(داود)*⁴³⁰ olsun vav'lar ve zamme bir araya geldiği zaman kelimenin aslından olmayan vav tahfif için hazfedilip diğeri ise ispat edilir. Ancak *تَبَوَّءَ* kelimesinde birinci vav idgam sebebiyle iki harf makamına kaim olduğu, ikinci vav da zamir olarak geldiği için herhangi bir hazif söz konusu olmamıştır.⁴³¹

Merrâkuşî “yed'u” (*وَيَدْعُ*), “yemhu” (*يَمْحُ*) ve “sened'u” (*سَنَدْعُ*) gibi lafızlarda vav'ın neden hazfedildiğini izah ederken bu kelimelerin ifade ettiği özel anlamlara dikkat çekmiştir. Nitekim o vuku bulan eylemin hızlıca gerçekleşeceğini, gerçekleştiren kimse için bu durumun son derece kolay olacağını ve etkisinin de derhal görüleceğini söylemiştir. Konuyu biraz daha açacak olursak Merrâkuşî *وَيَدْعُ*⁴³² *الإنسانُ بالشرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ* ayetinde “kişinin kendisi için şerri çağırmasının hayrı çağırmasından daha kolay olduğu” şeklinde bir anlam çıkarmıştır. Aynı şekilde *يَوْمَ يَدْعُ*⁴³³ kelimesinde “kıyamet gününde davete icabetin son derece süratli olacağına”, *سَنَدْعُ*⁴³⁴ *الزَّبَانِيَةَ* kelimesinde

⁴²⁷ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 88.

⁴²⁸ İsrâ 17/7.

⁴²⁹ Tekvir 81/8; Hûd 11/9; Şu'arâ 26/94.

⁴³⁰ Bakara 2/251.

⁴³¹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 88.

⁴³² İsrâ 17/11.

⁴³³ Kamer 54/6.

⁴³⁴ Alak 96/18.

“zebaniler çağrıldıkları anda bu çağrıya derhal karşılık vereceklerine” dikkat çekmek için hazfın söz konusu olduğunu söylemiştir. وَيَمُحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ⁴³⁵ ayetinde ise ona göre “Allah’ın batılı son derece hızlı bir şekilde yok edeceğine, bunun da derhal tahakkuk edeceğine” işaret vardır ve إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوفًا⁴³⁶ ayeti de söz konusu yorumu desteklemektedir. Görüldüğü gibi Merrâkuşî, bu gibi kelimelerde de tasavvufi yoruma giderek vav’ın hazfını gerekçelendirmeye çalışmıştır.⁴³⁷

Müellifin mushaf imlasını ta’lil noktasında ortaya koyduğu bu yaklaşımın bazı günümüz araştırmacıları tarafından eleştirildiği görülmektedir. Nitekim Mehmet Emin Maşalı “*Kur’an’ın Metin Yapısı*” isimli eserinde vav’ın hazfedildiği yerlerden bahsederken “İleri sürülen şu açıklamalar arasında Merrâkuşî’ye ait olanlar, nesnel bir dayanağının olmaması ve salt subjektif çıkarımları yansıtması hasebiyle üzerine hüküm bina edilecek evsafıta gözükmemektedir. Zira Merrâkuşî’nin açıklamalarının büyük bir bölümüne eserinde yer vermiş olan Zerkeşî’nin bile onun izahatını -şu kadar var ki hat/yazı vehmi değil gerçek niteliğe sahip şeyler doğrultusunda gerçekleştirilir- şeklinde değerlendirmesi de Merrâkuşî’nin izahlarının subjektif yönüne işaret etmektedir...” sözleriyle konu hakkındaki kanaatini dile getirmiştir.⁴³⁸

3.4. Ya Konusu (باب الياء)

Ya’nın Resmu’l-Mushaf’taki imla özelliklerinin tahlil edildiği bu bölümde, söz konusu harfin ziyade veya hazfedilme sebepleri incelenecektir. Dolayısıyla âlimler arasında bu mesele de tartışılmış ve konuya dair bazı görüşler ileri sürülmüştür. Kısaca ifade edilecek olursa ya harfi kelime ortasında veya sonunda bazı durumlarda belirtilirken bazı durumlarda ise belirtilmemektedir. Merrâkuşî burada “ya’nın ziyade olarak geldiği yerler” ve “yazıdan düşürüldüğü yerler” şeklinde bir tasnife gitmiş ve meseleyi kendine has bir perspektifle ele almıştır. Diğer taraftan bu bölümde hazfa konu olan ya’nın uzun kesreyi belirtmek amacıyla gelen ya mı, yoksa sessiz harflerden olan ya mı olduğu meselesi de tahlil edilecektir.

⁴³⁵ Şûrâ 42/24.

⁴³⁶ İsrâ 17/81.

⁴³⁷ Merrâkuşî, ‘*Unvânü’ d-delil*, s. 88-89; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, s. 188.

⁴³⁸ Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, s. 188.

3.4.1. Ya'nın Ziyade Olarak Geldiği Yerler

Merrâkuşî, kelime melekûti bir nitelik arz ettiği ve tahsis için geldiği zaman ya'nın resimde belirtildiğini söylemiştir. Bu konuya örnek olarak verdiği kelimelerden bir tanesi بِأَيْدِيَّهَا وَالسَّمَاءِ بِتَيِّدٍ اَيِّدِ ayetinde⁴³⁹ “güç/kuvvet” anlamına gelen اَيِّدِ lafzıdır. Müellif söz konusu kelimenin “uzuv/el” anlamında kullanılan اَيِّدِ kelimesinden ayrı olduğunu belirtmek amacıyla ya ziyadesiyle resmedildiğini, dolayısıyla sadece kendi manasına tahsis edildiğini söylemiştir. Diğer taraftan Merrâkuşî bu ayette Allah'ın kendi güç ve kudretiyle semavatı var etmesinin melekûti bir nitelik arz ettiğine, varoluşsal bakımdan da daha öncelikli olduğuna işaret vardır demektedir.⁴⁴⁰

Ya'nın kelime ortasında belirtildiği yerlerden olan ve mushafta iki yerde geçen أَقَائِنِ مَاتَ ve أَقَائِنِ مَاتَ⁴⁴¹ ayetlerindeki أَقَائِنِ kelimesi de bu bakış açısıyla ta'lil edilmiştir. Merrâkuşî'ye göre bu ayetlerde Hz. Peygamber'in ölmesi şahsıyla kâim olup, onların ebedi kalacak olmaları ile ilişkili değildir, dolayısıyla da herhangi bir şarta cevap niteliği taşımamaktadır. Diğer taraftan bu kelimeler lafız olarak istifham olsalar da, mana açısından olumsuzluk ve inkâr içindir. Yine مِنْ نَبَايِ الْمُرْسَلِينَ⁴⁴² ayetinde önceki peygamberlerin haberleri, meydana gelmesi açısından mülkî olsa da o haberler izafi ve itibari olması açısından melekûti bir nitelik arz etmektedir. Dolayısıyla Merrâkuşî'ye göre bu ayetlerde söz konusu durumlara dikkat çekmek için kelimeler ya ziyadesiyle gelmiştir.⁴⁴³

Merrâkuşî'nin bu başlık altında tahlil ettiği bir diğer kelime ise بِالْبَيِّنَاتِ الْمَقْتُونِ⁴⁴⁴ ayetindeki بِالْبَيِّنَاتِ⁴⁴⁴ lafzıdır ki burada da melekûti bir durum ve hususi bir anlam söz konusudur. Şöyle ki “*delilik hanginizin işiymiş*” veya “*hanginizin deli olduğunu yakında sen de göreceksin onlar da*” derken اَيِّ kelimesine ya getirilerek buradaki ayrımı belirtmek suretiyle aslında bu sıfatın “meftûn/delilik” onlara ait olduğuna dikkat

⁴³⁹ Zâriyât 51/47.

⁴⁴⁰ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 91.

⁴⁴¹ Al-i İmrân 3/144; Enbiyâ 21/34.

⁴⁴² En'am 6/34.

⁴⁴³ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 92.

⁴⁴⁴ Kalem 68/6.

çekilmiş, söz konusu vâsfin da batınî ve melekûti bir nitelikte olduğu söylenmiştir. Diğer taraftan müellif burada kelimada nezaket için lafzın müphem (kapalı) olarak geldiğini söyleyerek *وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ* ayetiyle⁴⁴⁵ yukarıdaki yorumunu desteklemiştir. Şöyle ki gerçekte kimin hidayet, kimin sapıklık üzere olduğu bilindiği halde bu ayette edebî bir üslûp kullanılmıştır.⁴⁴⁶

3.4.2. Ya'nın Hazfedildiği Yerler

Ya'nın hazfedildiği kelimelerin tahliline geçmeden evvel, hazfin nedenleri ve hazfa konu olan ya'nın hangisi olduğu meselesine dair kısaca bilgi vermemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Öncelikle ifade edelim ki burada hazfedilen ya'nın uzun kesreyi belirtmek amacıyla gelen ya mı, yoksa sessiz harflerden olan ya mı olduğu meselesi âlimler arasında tartışılmıştır. Nitekim Dâni hazfe konu olan ya'nın med harfi olan ya olduğunu ifade ederken, onun öğrencisi İbn Necah ise burada hazfedilenin cemilik/çoğulluk bildiren ya olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan âlimler söz konusu hazfin neden ve niçinlerine dair de görüş bildirmişlerdir. Şöyle ki bazıları ayet sonu uyumunu sağlamak için ya'nın hazfedildiğini söylerken, diğerleri ise kendisinden önceki kesrenin bu harflere karşılık geldiğini, dolayısıyla ihtisar için hazfedildiğini söylemişlerdir.⁴⁴⁷

Merrâkuşî ya'nın hazfedildiği yerlerden bahsederken konuyu “telaffuz edilmekle birlikte yazıda belirtilmeyenler” ve “hem telaffuz edilmeyip hem de yazıda belirtilmeyenler” şeklinde iki başlık altında incelemiş, hazfin sebebini ise felsefî ve tasavvufî bir sentezle yorumlamıştır. Bu doğrultuda birincisinde hazfin melekûti/gaybî ve batınî mülâhazalara dayandığını, ikincisinde ise söz konusu durumun tümüyle algılanamaz olduğunu ve Allah'a teslimiyette ihsan makamına karşılık geldiğini söyleyerek ya'nın hazfini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Merrâkuşî her iki bölümü kendi içerisinde “mütekellim zamiri olan ya” ve “kelimenin lame'l-fiili olan ya” şeklinde iki kısma ayırmış ve bu kapsama giren kelimeleri incelemiştir.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Sebe' 34/24.

⁴⁴⁶ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 92-93.

⁴⁴⁷ Detaylı bilgi için bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 173-184.

⁴⁴⁸ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 93,98; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 184-185.

olan zahirî bir bağılıktan bahsedildiği için ispat edilmiştir. Aynı şekilde ona göre لَمَنْ لَوْلَا⁴⁵⁸ ayetinde makam kavramı mülki, tehdit kavramı melekûti, لَمَنْ لَوْلَا⁴⁵⁹ d ayetinde ünyadaki hissi bir geciktirilmekten söz edildiği için mülki, لَمَنْ لَوْلَا⁴⁶⁰ ayetinde ise kıyamete kadar müsadde edilmekten bahsedildiği için melekûti bir durum vardır. Yine عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ⁴⁶¹ ayetinde Mûsâ'nın Medyen'e doğru yol almasından söz edildiği için mülkî, وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنَّا رَبِّي⁴⁶² ayetinde ise hidayetten bahsedilmekle melekûti bir durum söz konusu olmuştur. Ya'nın mütekellim zamiri olarak geldiği tüm bu kelimeler incelendiğinde görülüyor ki, Merrâkuşî'ye göre ya'nın hafzedildiği yerlerde melekûti ve gaybî, ispat edildiği yerlerde ise mülkî ve şehadet âlemine ait olan bir durumdan bahsedilmektedir.⁴⁶³

Telaffuz edilmekle birlikte yazıda belirtilmeyen ya harfi, ister fiil isterse isim olsun kelime sonlarında bulunduğu zaman Merrâkuşî'ye göre melekûti bir duruma işaret için hafzedilir. Mesela الدَاعِ إِلَىٰ شَيْءٍ نُكْرُ ve أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَاعِ إِذَا دَعَانِ⁴⁶⁴ ayetlerindeki الدَاعِ kelimesinde, يَوْمَ كَالجَوَابِ، وَالْبَادِ، الْمَهْتَدِ، يَأْتِ⁴⁶⁵ ayetindeki يَأْتِ kelimesinde, yine التَّلَاقِ، ve المُنَادِ⁴⁶⁶ gibi lafızlarda ahirete müteallik olan soyut veya melekûti bir durum söz konusu olduğu için buralarda ya hafzedilmiştir. Aynı şekilde وَمِنَ الصَّخْرِ بِالْوَادِ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُ⁴⁶⁷ ayetlerinde benzer durumlar söz konusu olduğu için ya'lar hafzedilmiştir.⁴⁶⁸

Ya harfinin hem telaffuz edilmeyip hem de yazıda belirtilmediği yerlere gelince, Merrâkuşî bu gibi ayetlerde durumun tümüyle algılanamaz olduğunu ve Allah'a teslimiyette ihsan makamına karşılık geldiğini söylemiştir. Ya'nın telaffuz edilip yazıda belirtilmediği yerlerde olduğu gibi burada da konuyu “mütekellim zamiri olan ya” ve

⁴⁵⁸ İbrâhim 14/14.

⁴⁵⁹ Münafikûn 63/10.

⁴⁶⁰ İsrâ 17/62.

⁴⁶¹ Kasas 28/22.

⁴⁶² Kehf 18/24.

⁴⁶³ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 94-95.

⁴⁶⁴ Bakara 2/186; Kamer 54/6.

⁴⁶⁵ Hûd 11/105.

⁴⁶⁶ Hac 22/25; Sebe' 34/13; Gâfir 40/15; Kâf 50/41.

⁴⁶⁷ Fecr 89/4, 7, 9; Şûrâ 42/32.

⁴⁶⁸ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 97-98.

“kelimenin lame’l-fiili olan ya” şeklinde iki kısma ayırmıştır. Ya’nın mütekellim zamiri (birinci şahıs) olarak geldiği yerlerde Merrâkuşî’ye göre Allah’a veya kullara nispet edilmesi açısından iki farklı durum söz konusudur ki buralarda da ya hazfedilecektir.⁴⁶⁹

Mesela ⁴⁷⁰إِنْ يُرِدِنِ الرَّحْمَنُ ayetinde Allah’ın dilemesinin mahiyeti insanlar tarafından bilinemediği için burada tamamen iman ve teslimiyetin söz konusu olduğu, mütekellim zamirinin de kullara nispet edildiği söylenmiştir. ⁴⁷¹فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوُا اللَّهَ ayetinde ise yine hakikati idrak edilemeyen küllî bir ‘haşyetten/korkudan’ sözedilmiş ve zamir Allah’a nispet edilmiştir. Yine mütekellim zamirinin Allah’a nispet edildiği فاتقون، ⁴⁷²وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ ve فارهبون gibi ayetlerde de mahiyeti idrak edilemeyen gaybî bir durumdan bahsedilmiştir. Aynı şekilde ⁴⁷³قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا ve فَيَشِرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ayetlerinde hitap Hz. Peygamber’e olup, sadece onun bizlere haber vermesiyle bilinilebilen bir durumdan söz edilmiştir.⁴⁷⁴ Netice itibariyle ister Allah’a ister kullara nispet edilsin her iki durumda da mütekellim zamiri olan ya’nın hazfi söz konusu olmuştur.

Münâdâ makamında bulunan muzâf kelimelerden sonra gelen mütekellim ya’ları da çoğu yerde hazfedilirken⁴⁷⁵ yalnızca üç ayette ispat edilmiştir. Bu üç yerden birisi olan ⁴⁷⁶يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ ayetinde ya’nın hazfedilip edilmeyeceği noktasında mushaflar arasında ihtilaf olduğu söylene de diğer iki yerde herhangi bir farklılık bulunmaksızın ya ispat edilmiştir. Klasik kaynaklarda bu üç ayette ya’nın neden ispat edildiğine dair herhangi bir gerekçeden bahsedilmezken, bazı modern

⁴⁶⁹ Şayet zamir kullara nispet edilirse, o takdirde gaybî bir durum söz konusu olacağı için orada ya’nın hazfedileceği söylenmiştir. Zira Merrâkuşî’ye göre kul, deliller ile iktifa edip teslimiyet makamında bulunmakla, gaybî bilgidен haberdar değildir, dolayısıyla da kullar açısından bilinemeyen veya algılanamayan bir durum söz konusudur. Eğer Allah’a nispet edilirse burada da gaybî meselenin zikredilmesi söz konusudur ki bu duruma işaret için de yine ya hazfedilir (Merrâkuşî, ‘Unvânü’*d-delil*, s. 98-99).

⁴⁷⁰ Yâsin 36/23.

⁴⁷¹ Mâide 5/44.

⁴⁷² Bakara 2/40-41; Zâriyât 51/56-57.

⁴⁷³ Zümer 39/10, 17-18.

⁴⁷⁴ Merrâkuşî, ‘Unvânü’*d-delil*, s. 99-100.

⁴⁷⁵ Bu gibi durumlarda ya’ların hazfedildiği yerlerin yüz otuz adet olduğu ifade edilmiştir. (Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, s. 182)

⁴⁷⁶ Zuhruf 43/48.

kaynaklarında bu kelimelerdeki kıraat farklılıklarını belirtmek amacıyla ya'nın ispat edilmiş olabileceği ifade edilmiştir.⁴⁷⁷ Merrâkuşî ise meseleyi yine irfâni açıdan ele almış ve يا عبادى الَّذِينَ آمَنُوا ile يا عبادى الَّذِينَ أَسْرَفُوا ile ayetlerinde Allah'ın kullarını iman makamından ihsan makamına yükseltmeye davet ettiğini, dolayısıyla da bu anlama dikkat çekmek için hem nida harfinin, hem de ya'nın ispat edildiğini söylemiştir.⁴⁷⁹

Ya'nın hem telaffuz edilmeyip hem de resmedilmediği yerlerin ikincisi ya'nın kelime sonlarındaki durumudur ki bu kelimeler ister isim, isterse fiil olsun Merrâkuşî'ye göre bazı batını anlamlara işaret etmektedir. Nitekim başlangıç itibariyle mülkî/zâhirî bir durumdan, aşama aşama ilerleyen melekûtî/bâtînî bir duruma, oradan da sadece iman ve teslimiyeti gerektiren bir noktaya geçiş söz konusu olursa, o zaman ya hazfedilir ki anılan yerlerde hitabın amacı açısından söz tamam olmamıştır. Mesela وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا⁴⁸⁰ ayetinde dünyada yapılan güzel bir eylemin karşılığı olarak ahirette mü'minlere mükâfat verileceğinden, hatta bu ecirlerin sınırsız olacağından bahsedilmiş, إِلَى مَا لَا عَيْن رَأَتْ وَلَا أذن سَمِعَتْ⁴⁸¹ ayetiyle ما تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ hadisinin de buna işaret ettiği söylenmiştir.⁴⁸²

Aynı şekilde وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ آمَنُوا, الْوَادِ الْأَيْمَنِ, الْوَادِ النَّمْلِ, وَادِ الْجَحِيمِ, الْوَادِ الْأَيْمَنِ, الْوَادِ الْمُقَدَّسِ, وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ آمَنُوا⁴⁸³ ayetlerinde de yukarıdaki durumlara benzer bir hal söz konusu olduğu için ilgili kelimelerin sonunda bulunan yalar hazfedilmiştir. Nitekim bunlardan bazılarını yine Merrâkuşî'nin bakış açısıyla tahlil edecek olursak ona göre وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ آمَنُوا ayetinde dünyada iken yaptıkları güzel işlerin karşılığı olarak Allah'ın mü'minleri doğru yola iletmesi, sonrasında da onları en üst derecelere çıkarması gibi anlamlara işaret söz konusudur. Yine وَادِ النَّمْلِ ifadesiyle

⁴⁷⁷ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 182.

⁴⁷⁸ Zümer 39/53; Ankebût 29/56.

⁴⁷⁹ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 101.

⁴⁸⁰ Nisâ 4/146.

⁴⁸¹ Zuhruf 43/71.

⁴⁸² Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 102-103.

⁴⁸³ Hâc 22/54; Tâhâ 20/12; Kasas 28/30; Neml 27/18; Sâffat 37/163; Rahmân 55/24; Tekvîr 81/16.

başlangıçta mülki ve zâhiri bir durumdan bahsediliyorken, aşamalı olarak ilerleyen ve Allah'a teslimiyet ile son bulan olan melekûtî bir duruma geçiş söz konusu olmuştur.⁴⁸⁴

Kelime sonlarında bulunan nun harfi ise bazı kelimelerde belirtilirken, bazı kelimelerde hafzedilmiştir. Merrâkuşî bu konuyu da yukarıdaki başlık altında incelemiş ve nun'un hafzedilme nedenini bazı gerekçelerle izah etmeye çalışmıştır. Şöyle ki o başlangıç itibariyle bir şeyin küçük ve hakirliği söz konusu iken, o şeyin artması veya büyümesi, nihai olarak da sadece Allah'ın ilminin ihata edebileceği sürece geçmesi gibi bir durum olursa oralarda ya'nın hafzedileceğini söylemiştir. Mesela ⁴⁸⁵أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً ayetinde insanın başlangıç itibariyle küçük ve değersiz bir nutfeden (sperm) yaratılması, sonrasında her bir merhalesi öncesinden ziyade olan bir gelişim sürecine evrilmesi, فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ifadesiyle de apaçık bir düşman kesilmesi gibi anlamlara işaretin söz konusu olduğu ifade edilmiştir. Hatta ⁴⁸⁶وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ayeti bağlamında ahiret hayatının gerçekliği düşünüldüğünde, dünya hayatının diğerine nispetle daha noksan olduğu ifade edilmiştir.⁴⁸⁷

Merrâkuşî'ye göre ⁴⁸⁸إِنَّ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ve وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا ayetlerinde de benzer bir durum söz konusudur. Nitekim bu ayetlerde ufacık bir iyiliğin veya hardal tanesi kadar da olsa samimi olarak yapılan bir infakın Allah katında karşılığının ne kadar büyük olacağı dile getirilmiş, dolayısıyla başlangıç itibariyle küçük, zahiri ve mülkî bir durumdan, sadece Allah'ın iradesiyle belirlenebilen melekûtî bir duruma geçilmiştir. Aynı şekilde ⁴⁸⁹أَوْ لَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ ve فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ayetlerinde de anılan gerekçelerden dolayı nun hafzedilmişken, ⁴⁸⁹أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُنْتَلَى عَلَيْكُمْ,

⁴⁸⁴ Şöyle ki Merrâkuşî'ye göre karıncanın sesinin yukarıdakiler tarafından işitilmesi, kitabî bir bilgiye sahip olan kişinin sözleriyle hadisenin devam etmesi ve Allah'a teslimiyetle son bulması mülki bir durumdan aşamalı olarak melekuti bir sürece geçiş olarak değerlendirilmiştir (Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil', s. 103-105).

⁴⁸⁵ Kıyâmet 75/37.

⁴⁸⁶ Nahl 16/4; Yâsin 36/77; Ankebût 29/64.

⁴⁸⁷ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil', s. 106.

⁴⁸⁸ Nisâ 4/40; Lokmân 31/16.

⁴⁸⁹ Gâfir 40/50, 85.

لم يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ve تكن أرض الله واسعة
konusu olmadığı için ispat edilmiştir.⁴⁹¹

3.5. Ta'nın Açık ve Kapalı Olarak Yazıldığı Yerler (باب مد التاءات وقبضها)

Tekil ve muzâf kelimelere müenneslik alameti olarak bitişen ta harfinin durumuna gelince, bu harf bazı kelimelerde açık ve uzun olarak resmedilirken bazı kelimelerde ise kapalı olarak yazılmaktadır. Gerek mushaf imlasına dair eser kaleme alan kimseler, gerekse dilciler ve kıraat âlimleri, dişilik ta'larının bazen açık bazen de kapalı olarak yazılma nedenlerini araştırmışlar ve birbirine yakın görüş bildirmişlerdir. Söz konusu ta'ların farklı şekilde resmedilmelerine yönelik âlimler, “isimlerde dişilik alameti olan ta'nın aslında açık resmedildiği”, “açık olarak yazılmasında vaslın değil, vakfın itibara alınmış olabileceği”, “yazımın telaffuz doğrultusunda olduğu”, “cümle içindeki konumundan dolayı”, “kıraat farklılıklarını belirtme amacı taşıdığı” veya “sami dillerde açık ta ile yazımın yaygın olduğu” şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁴⁹²

Merrâkuşî meseleyi yine kendine has bir bakış açısıyla ele almış ve cümlede mülkî/zahirî bir durum söz konusu olduğu zaman açık, melekûtî/batınî bir durum olduğu zaman ise kapalı olarak resmedildiğini, nihaî olarak her iki durumda da dişilik alameti görevini ifa etmek için bulunduğunu söylemiştir. Diğer taraftan müellif, eğer söz konusu cümle isim ve sıfat kabilinden olursa orada ta'nın kapalı, fiil ve vücutta zahir olan bir eser kabilinden olursa o takdirde de açık olarak yazılacağını ifade etmiştir.⁴⁹³

Mushafta otuz dört yerde geçmekte olan نعمت/نعمة kelimesi on bir yerde açık olarak yazılmışken, diğer yerlerde ise kapalı olarak resmedilmiştir. Bu bağlamda ta'nın açık olarak resmedildiği وَإِنْ تَعُدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا⁴⁹⁴ ayetinde vücutta bilfiil hâsıl olan mülkî bir mananın söz konusu olduğu, nitekim ayetin devamında gelen إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَلُومٌ

⁴⁹⁰ Mü'minün 23/105; Nisa 4/97; Beyyine 98/1.

⁴⁹¹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 106-107.

⁴⁹² Bkz. Maşalı, Kur'an'ın Metin Yapısı, s. 148-155.

⁴⁹³ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 109.

⁴⁹⁴ İbrâhîm 14/34.

كَفَّارِ ifadesinin buna delalet ettiği, zira burada Allah'ın verdiği sayısız nimetlere rağmen insanın zulüm ve nankörlük yaptığı ifade edilmiştir. Ancak aynı anlamdaki وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةً⁴⁹⁵ ayetinde bir taraftan melekûti bir durum, diğer taraftan isim anlamı söz konusu olduğu için yukarıdakinden farklıdır. Zira buradaki nimet ayetin devamında bulunan ve Allah'ın isminin niteliği açısından melekûti bir anlam içeren إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ ifadesine bitişik olarak gelmekle diğer ayetten ayrılmış ve kapalı olarak resmedilmiştir.⁴⁹⁶

Bu başlık altında zikredilen كَلِمَةٌ/كَلِمَاتٌ lafzı da iki yerde açık ta ile yazılmışken, diğer yerlerde ise kapalı olarak resmedilmiştir. Nitekim “*Rabbinin İsrailoğullarına verdiği güzel söz, onların sabırlarının karşılığı olarak gerçekleşti.*” mealindeki وَتَمَّتْ⁴⁹⁷ ayetinde onlar için zahir ve bilfiil mevcut olmakla mülkî bir durumdan bahsedildiği için ta açık olarak yazılmışken, وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْ⁴⁹⁸ ayetinde ise uhrevî âlemde Allah'ın sözünün gerçekleşeceğinden bahsedilmekle melekûti bir durum söz konusu olduğu için kapalı olarak resmedilmiştir. Aynı şekilde سنة/سنة kelimesi ile “helak” ve “intikam” anlamları kastedilirse فَقَدْ مَضَتْ⁴⁹⁹ ayetlerinde olduğu gibi açık ta ile yazılır. Ancak سُنَّةٌ مِّن قَدٍ ve سُنَّةٌ مِّن قَدٍ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِ⁵⁰⁰ ayetlerinde bu kelime takip edilen yol ve şariat anlamalarına geldiği için melekûti bir durum söz konusu olmuş, bundan dolayı ta harfî kapalı şekilde resmedilmiştir.⁵⁰¹

Mallardaki somut kazançtan bahsedilen بَقِيَّتُ اللَّهِ, insanın yaratılışını ifade eden فَطَرْتُ اللَّهَ, Hz. İsrâ'nın beşer olduğu vurgusuyla beraber insanın değersiz bir sudan yaratılmasından bahseden إِنِّي نَسِيتُ عِمْرَانَ, çocuklarının terbiyelerini üstlenmesi açısından يَا أَبَتِ kelimelerinde de mülkî, zahirî ve bilfiil mevcut olan bir durumdan söz edildiği için

⁴⁹⁵ Nahl 16/18.

⁴⁹⁶ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 110.

⁴⁹⁷ A'râf 7/137.

⁴⁹⁸ Hûd 11/119.

⁴⁹⁹ Enfâl 8/38; Fâtır 35/43.

⁵⁰⁰ Ahzâp 33/38; İsrâ 17/77.

⁵⁰¹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 110-112.

ta'lar açık olarak yazılmıştır.⁵⁰² Aynı şekilde yedi yerde açık diğer yerlerde kapalı olan لعنت ve مَعْصِيَةٌ / مَعْصِيَةٌ / مَعْصِيَةٌ, iki yerde açık diğer yerlerde kapalı olarak resmedilen / رَحْمَةٌ / رَحْمَةٌ, sadece bir yerde açık olarak resmedilen / لَعْنَةٌ / لَعْنَةٌ, 503 قرّة / قرّة ve جنة / جنة, شجرة / شجرة, kelimelerindeki farklılıklar da aynı bakış açısıyla ele alınmıştır.⁵⁰⁴

Ta harfinin herhangi bir farklılık bulunmaksızın kapalı olarak resmedildiği تَصْلِيَةٌ 505 حَمَالَةَ الْحَطَبِ ve رَحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ, تَجَلَّةَ أَيْمَانِكُمْ, زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ, صَبْغَةَ اللَّهِ, زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا, جَحِيمِ ayetlerinde de melekûti bir durum söz konusudur. Nitekim doğruluktan sapanların ahiretteki durumu, dünya hayatının süsü, Allah'ın boyası, yeminlerin bozulması, kış ve yaz seyahati, cehenneme odun taşıma gibi kavramlar melekûti bir nitelikte olup, cümle ise isim cümlesi olarak gelmiştir. Dolayısıyla bu anlamlara işaret için anılan kelimelerin tamamında ta'lar kapalı olarak resmedilmiştir.⁵⁰⁶

Bu başlık altında incelenen bir diğer kelime امرأةً lafzı olup bu kelime yedi yerde açık, diğer yerlerde ise kapalı olarak resmedilmiştir. Merrâkuşî bu kelimenin farklı resmedilmesine yönelik de nevi şahsına munhasır değerlendirmelerde bulunmuş ve anılan kelimelerde zahiri açıdan mevcut olan bir eyleme işaret ederek görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim ta'nın açık olarak resmedildiği إِمْرَأَتُ عِمْرَانَ, إِمْرَأَتُ الْعَزِيزِ, إِمْرَأَتُ نُوحٍ ve إِمْرَأَتُ لُوطٍ⁵⁰⁷ gibi ayetlerde eşler arasında karı-koca ilişkisi, iletişim, dostluk, arkadaşlık ve uyum gibi zahiri açıdan mevcut olan münasebetler sebebiyle somut bir eyleme dikkat çekilmiştir.⁵⁰⁸

Merrâkuşî demiştir ki Firavun'un hanımının iman edip, Nûh ve Lût peygamberlerin hanımlarının iman etmemesinin konu edildiği ayetlerle, Mısır azizinin eşinin durumundan bahseden ayetler karşılaştırıldığında burada kişiler açısından

⁵⁰² Hûd 11/86; Rûm 30/30; Tahrîm 66/12; Yûsuf 10/4.

⁵⁰³ A'raf 7/56; Rûm 30/50; Mücâdele 58/8-9; Al-i İmrân 3/61; Nûr 24/7; Duhân 44/43-44; Vâkıa 56/89; Kasas 28/9.

⁵⁰⁴ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 109,112-116.

⁵⁰⁵ Tâhâ 20/131; Bakara 2/138; Hâc 22/1; Tahrîm 66/2; Kureyş 106/2; Mesed 111/4.

⁵⁰⁶ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 114-115.

⁵⁰⁷ Al-i İmrân 3/35; Yûsuf 10/30, 51; Kasas 28/9; Tahrîm 66/10-11.

⁵⁰⁸ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 116-117.

inançsal bir farklılık söz konusudur.⁵⁰⁹ Diğer bir ifadeyle bahis konusu olan ayetlerdeki kadınlar her ne kadar zahirî olarak kocalarına yakın olsalar da inançsal durumları itibariyle batınî açıdan onlardan uzaktırlar. İmrân'ın hanımından bahseden diğer ayette ise hem zahirî hem de batınî açıdan eşler arasında bir yakınlık ve inanç birliği mevcuttur. Çünkü ayette ifade edildiği gibi Yüce Allah İmrân'ın ailesine ikramda bulunmuş, zürriyetini temiz kılmış ve o aileden dünyaya gelmiş olan Meryem'i âlemdeki bütün kadınlardan üstün kılmıştır.⁵¹⁰

3.6. Bitişik ve Ayrık Yazılan Harfler (باب الوصل والحجز)

Harf ve edatların bitişik veya ayrık yazımının incelendiği bu bölüm birçok eserde olduğu gibi Merrâkuşî'nin eserinde de yukarıdaki başlık altında ele alınmıştır. Harf ve edatlarda asıl olan ayrık imla olmakla beraber bazen de bitişik olarak yazılmış, dolayısıyla bu konuda da bir yeknesaklık söz konusu olmamıştır. Nitekim her âlim bu farklılığın neden ve niçinlerini izah ederken içerisinde bulunduğu disiplin gereği farklı açıklamalarda bulunmuşlar, dolayısıyla dilci kimliği ile ön planda olanlar dilsel nedenleri, kıraat âlimleri ise harflerin edasına yönelik farklılıkları dikkate almışlardır. Diğerleri ise “edatlar arası idgam ilişkisi” ve “yazımın telaffuz doğrultusunda oluşu” şeklinde kelimelerin edasına yönelik farklılıkları merkeze alarak görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Merrâkuşî anılan ayetlerde işaret olunan inançsal farklılığı şu şekilde açıklamıştır. Firavun'un hanımı Asiye'nin Allah'a inancı ve tevekkülü sebebiyle kurtuluşa erecek kimselerden olması onun kocasından batınî olarak ayrı olmasını gerektirmiştir. Yine Nûh ve Lût peygamberlerin eşleri zahirî açıdan kocalarına yakın olsalar da o yakınlık kendilerine fayda vermemiş ve helak olan kimselerden olmuşlardır. Zira kocaları peygamber olması hasebiyle Allah'a en çok yakın kimseler oldukları halde onların yolundan gitmemiş ve inkarcılardan olmuşlardır. Netice itibariyle Asiye zahirî bakımdan inkârcı Firavun'a yakın olsa da manevî açıdan ondan ayrılmış, dolayısıyla kendisinin Allah'a yakınlığına zarar vermemiştir. Ancak Nûh ve Lût'un eşlerinin peygamber hanımı olmaları da kendilerine fayda vermemiş, en nihayetinde Allah'a itaatten uzak olmuşlardır. Aynı şekilde Mısır azizinin eşi de şehvetine uymuş, hevasına tabi olmuş, Yusuf (a.s.)'a meyletmiş, onu kendi evinde kabzetmiş, dolayısıyla büyük cilve ve hile yolunu denediği, aynı zamanda aziz'in eşi olması sebebiyle de güçlü ve itibarlı olduğu halde amacına ulaşamamıştır. Azizin eşinin tüm bu uğraşları Yûsuf'u Allah'a tevekkülünden menedememiş, nitekim Yûsuf zindana atılma imtihanı dâhil tüm sınavları kazanmış, en nihayetinde Allah Yûsuf'u dünyada da aziz kılmış ve Kur'ânda onun hakkında kıssaya yer verilmiş, onun kıssasının da en güzel kıssa olduğunu bildirmiştir. Tüm bu mülahazalar çerçevesinde Merrâkuşî demiştir ki, anılan ayetlerdeki kadınlar her ne kadar zahirî açıdan eşlerine yakın olsalar da batınî açıdan onlardan uzaktırlar (Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 116-118).

⁵¹⁰ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 116-118.

⁵¹¹ Bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 243-247.

Merrâkuşî konuya varlık telakkisi açısından yaklaşmış, dolayısıyla ontolojik bakımdan bütünlüğün olduğu yerlerde harf ve edatların da bitişik yazılacağını, bunun aksi durumlarda, yani bütünlüğün değil de ayırım veya mufassal bir durumun söz konusu olduğu kelimelerde ise ayırık olarak resmedileceğini ifade etmiştir.⁵¹² Gerek diğer âlimlerin gerekse Merrâkuşî'nin konuya bakış açılarını genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, şimdi de detaylara girmek suretiyle meseleyi tahlil edelim.

Her şeyden önce şunu ifade edelim ki bahse konu olan harf ve edatlardan bazıları idgama elverişli iken, diğerleri ise elverişli değildir. İdgama uygun olmayan grup içerisinde incelenen lafızlardan bir tanesi إنما ifadesi olup, bu lafız mushafın tamamında bitişik olarak resmedilmişken, sadece ما توعَدُونَ لَا ت⁵¹³ ayetinde ayırık olarak yazılmıştır. Merrâkuşî'ye göre bu ayette “Şüphesiz size va'dedilen şeyler gelecektir.” derken hayır olanların hayır ehline, şer olanların ise şer ehline verileceği şeklinde mufassal bir anlama ‘ma’ lafzı ile işaret edilmiş, dolayısıyla burada ما توعَدُونَ şeklinde ayırık imla söz konusu olmuştur.⁵¹⁴

Mushaflarda sadece üç yerde ayırık,⁵¹⁵ diğerinde bitişik olarak yazılan كل ما kelimesi de aynı bakış açısıyla yorumlanmıştır ki bitişik yazılan yerlerde mananın da külli ve bütünlüğüne, ayırık olarak yazılan yerlerde ise cüzlere ayrılmış tafsili bir duruma işaret vardır. Mesela bunlardan ما جاء أُمَّةٌ رَسُولُهَا كَذَبُوا⁵¹⁶ ayetinde “Her bir ümmete kendi peygamberleri geldikçe hep onu yalancılıkla suçladılar.” derken daha önce yaşamış olan birçok muhtelif ümmetlerden bahsedilmiş, dolayısıyla söz konusu farklı ümmetlere işaret için كل ve ما harfleri ayırık olarak yazılmıştır. Ancak كَلَّمَا جَاءَهُمْ⁵¹⁷ ayetinde sadece İsrailoğullarından, كَلَّمَا رَزَقُوا⁵¹⁸ ayetinde ise tüm zamanları işaret eden umumi bir durumdan

⁵¹² Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 119; Maşalı, Kur’ân’ın Metin Yapısı, s. 247.

⁵¹³ En’âm 6/134.

⁵¹⁴ Merrâkuşî, ‘Unvânü’ d-delil, s. 119

⁵¹⁵ Nisâ 4/91; İbrâhîm 14/34; Mü’minûn 23/44.

⁵¹⁶ Mü’minûn 23/44.

⁵¹⁷ Mâide 5/70.

⁵¹⁸ Bakara 2/25.

bahsedildiği için yukarıdaki ayetin aksine buralarda bahis konusu olan harfler bitişik olarak resmedilmişlerdir.⁵¹⁹

Mushaflar arasında bazı farklılıklar olmakla beraber üç yerde bitişik diğerlerinde ayrı olarak yazılan أَيُّمًا ve يُّسْمًا, iki yerde ayrı olarak resmedilen يُّوم هُم, on bir yerde ayrı olan فِي مَا, farklı kanaatler olsa da bazen ayrı bazen de bitişik resmedilen لَأَنَّي لا, dört yerde sonraki kelimedenden ayrı olan مَالٍ ve sadece bir yerde ayrı olarak resmedilen مَّ ابْنِ كَلِمَاتِهِ de idgama konu olmayan grup içerisinde değerlendirilmiştir. Anılan kelimeler şayet vasledilmiş ise orada bütünlük veya umumilik, fasledilmiş ise orada da aksi bir durum söz konusu olmuştur. Zamirler ise mushafın tamamında bitişik olarak resmedilmiştir.⁵²⁰

Yukarıda saymış olduğumuz kelimelerden biri olan مَا لَيْسَ مَا ayrı olarak resmedildiği⁵²¹ ayeti özelinde konuyu biraz daha açacak olursak, Merrâkuşî'ye göre buradaki مَا harfi öncesinde zikredilen üç kısma işaret ettiği için ayrı olarak yazılmıştır. Ancak خَلَقْتُمُونِي⁵²² ayetlerinde batıl ve zemmedilmesi açısından tek bir mana söz konusu olduğu için bitişik olarak resmedilmiştir. Diğer taraftan مَا لَيْسَ مَا⁵²³ ayetindeki مَا lafzı da devamındaki kısımlara şamil olduğu için ayrı olarak yazılmıştır.⁵²⁴

Mushafta dört yerde sonraki kelimedenden ayrı olarak resmedilen مَالٍ lafzının bulunduğu ayetlerde de mana itibariyle bir ayrıma dikkat çekilmiştir. Nitekim bunlardan biri olan مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ⁵²⁵ ayetinde bir peygamberin yemek yemesini şaşkınlıkla karşılayan inkârcılar, risalet ile yeme eyleminin bir arada bulunamayacağını düşünmüşlerdir. Merrâkuşî'ye göre bu duruma dikkat çekmek için de kelime ayrı

⁵¹⁹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 120-121.

⁵²⁰ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 122-126.

⁵²¹ Mâide 5/80.

⁵²² A'râf 7/120; Bakara 2/93.

⁵²³ Mâide 5/80.

⁵²⁴ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 122-123.

⁵²⁵ Furkân 25/7.

olarak yazılmıştır. Yukarıdakilerden başka elif, vav, dal, zel, ra ve zây olmak üzere altı harf daha vardır ki bu harfler infisal (ayrım) ve nihayet (bitiş, son) anlamları taşıdığı için ayrı olarak resmedilmişken, bunların dışındaki diğer harfler ise bitişik olarak yazılmıştır.⁵²⁶

Merrâkuşî idgama konu olan edatlardaki imla farklılıklarını da aynı bakış açısıyla yorumlamış, dolayısıyla hüküm veya mana bakımından bütünlüğün söz konusu olduğu yerlerde edatların bitişik, aksi durumlarda ise ayrı yazıldığını söylemiştir. Sadece *عَنْ مَا* ⁵²⁷ *تَهُوا عَنْهُ* ayetinde ayrı olarak resmedilen ‘ma’ lafzı, Merrâkuşî’ye göre tahtında nehy hükmü açısından müsavi olmayan muhtelif neveleri barındıran umumi/küllî bir lafızdır. Diğer taraftan *عَنْ* edatının ifade ettiği mücâveze manası bağlamında düşünecek olursak, bu ayette küllî bir hükmün menedilmesi, onun tahtında bütün hükümlerin mücavezesini gerektirmiş, dolayısıyla da mana itibariye bir bütünlük söz konusu olmamıştır.⁵²⁸

Mushafta üç yerde ayrı yazılan *من ما*, çoğunlukla bitişik resmedilen *ان لن* ve *ام من*, iki yerde ayrı diğer yerlerde bitişik olan *عن من*, bir yer hariç diğer yerlerin tamamında bitişik olarak yazılan *ان ما*, on yerde ayrı yazılan *لا ان* ve bir yerde bitişik diğerlerinde de ayrı yazılan *ان لم* lafızları da bu grup içerisinde tahlil edilen edatlardır. Mesela *وَأَنْفَقُوا* ⁵²⁹ *مَنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ* ayetinde hüküm açısından eşit olmayan munfasıl bir durumdan bahsedilmişken, *مِمَّا كُتِبَتْ أَيْدِيهِمْ* ayetinde⁵³⁰ ise “*ellerin yazdıkları*” ifadesiyle fertlerin eşitliği açısından tek bir mana söz konusu olmuştur. Yine *أَمْ مَنْ خَلَقْنَا*⁵³¹ ayetinde hüküm açısından bölünmüşlük olduğu için edatlar ayrı resmedilmişken, *أَمْنَ يَمْشِي سَوِيًّا* ayetinde ise sırât-ı müstakîm’e yürümek ifadesiyle tek bir anlam söz konusu olmuş, dolayısıyla bu ayette edatlar bitişik yazılmıştır.⁵³³

⁵²⁶ Merrâkuşî, ‘*Unvânü’ d-delil*, s. 126-127.

⁵²⁷ A‘râf 7/166.

⁵²⁸ Merrâkuşî, ‘*Unvânü’ d-delil*, s. 128.

⁵²⁹ Münâfikûn 23/10.

⁵³⁰ Bakara 2/79.

⁵³¹ Sâffat 37/11.

⁵³² Mülk 67/22.

⁵³³ Merrâkuşî, ‘*Unvânü’ d-delil*, s. 128-129.

Merrâkuşî ⁵³⁴ فَأَمَّا تُرَيْتَكَ ile وَإِنْ مَا تُرَيْتَكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ suretiyle edatların birinci ayette ayrık, ikincisinde ise bitişik resmedilmesini gerekçelendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki birinci ayette şartın cevabı (بلاغ) hüküm bakımından dünya ile ilgili olduğu için mülki bir nitelik arz etmiş, bundan dolayı şart edatı ayrık resmedilmiştir. İkinci ayetteki cevap ise (رجوع إلى الله) bizim açımızdan gizli olduğu için şart harfi bitişik olarak yazılmıştır. Diğer taraftan birinci ayette zahiri/açık (بلاغ) veya batını/gizli (حساب) bir nitelikte olan, başka bir ifadeyle birbirine zıt iki ayrı hüküm içeren cevaplar, şart cümlesinin de iki ayrı kısma bölünmesini gerektirmiş, dolayısıyla bu ayrıma dikkat çekmek için edatlar fasledilmiştir. İkinci ayetteki cevap ise (رجوع إلى الله) tek bir hüküm olduğu için şart cümlesi de ayrılmayıp, söz konusu bütünlüğe dikkat çekmek için edatlar bitişik olarak resmedilmiştir.⁵³⁵

Aynı şekilde ⁵³⁶ فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ ayetinde şarta cevap olarak gelen “hevalarına tabi olmak” ifadesi zâhiri, mülki ve süfli bir nitelikte olduğundan dolayı şart edatı ayrık biçimde yazılmışken, ⁵³⁷ فَأَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ ayetinde ise “Kur’an’ın indirilmesi” batınî, melekûtî ve ulvi bir mahiyette olduğu için şart edatı gizlenmiştir. Merrâkuşî yukarıda olduğu gibi burada da şarta cevap niteliğinde gelen cümleleri mülkî-melekûtî açıdan yorumlayarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan Merrâkuşî, ان ما edatlarının yazımın konu edildiği ayetlerdeki durumun vücut babından, ان لم edatlarının yazımın konu edildiği ayetlerdeki durumun ise ilim ve idrak babından olduğunu ifade etmiştir.⁵³⁸

Merrâkuşî edatların ayrık veya bitişik yazım sebeplerine dair kanaatini ortaya koyduktan sonra, başka bir hüküm çerçevesinde değerlendirilmesi gereken kelimeleri de burada ele almıştır. Şöyle ki kendi cinsinden bir harfe veya başka bir kelimeye idgam olunan ve lam-ı tarif ile marife olan lafızlar her yerde bitişik olarak yazılır. Çünkü Merrâkuşî’ye göre marifelikte asıl olan gizlilik değil açıklık olunca, o lam-ı tarif açık bir biçimde gösterilir, lam kelimededen bir cüz olduğu için de ona bitişik olarak resmedilir.

⁵³⁴ Ra‘d 13/40; Gâfir 40/77.

⁵³⁵ Merrâkuşî, *‘Unvânü’ d-delil*, s. 130-131.

⁵³⁶ Kasas 28/50.

⁵³⁷ Hûd 11/14.

⁵³⁸ Merrâkuşî, *‘Unvânü’ d-delil*, s. 131-134.

Şayet bu durumun aksi olursa o zaman lam-ı tarif hazfedilir ki kendisinde kapalılık ve eşyanın gizlenmesi anlamı bulunan اليل, hüküm ve mana açısından müphemlik bulunan الذي ve التي, nefiy için olan الا gibi lafızlar bu duruma örnek olarak verilmiştir.⁵³⁹

Bazı yerlerde aslı üzere الأيكة şeklinde lam-ı tarifin izharı ile, bazı yerler de ise ليكة şeklinde tahfif edilmek suretiyle yazılan bu kelime de benzer şekilde ta‘lil edilmiştir. Nitekim bu kelimenin geçtiği yerlerde şayet hüküm mufassal olursa orada lam-ı tarif izhar edilecek ve kelimedden ayırık olarak resmedilecektir. Ancak hüküm açısından mana bütünlüğü yoksa o takdirde elif gizlenip lam-ı tarif ise kelimeye bitişik olarak gelecektir. Aynı şekilde اَلتَّخَذَتْ عَلَيْهِ أَجْرًا⁵⁴⁰ ayetinde mana bütünlüğü bulunmadığı için burada elif hazfedilip lam-ı tarif bitişik olarak yazılmışken, لاَتَّخَذُوكَ خَلِيْلًا⁵⁴¹ ayetinde ise aksi durum söz konusu olduğu için elif ispat edilip lâm-ı tarif de kelimedden ayırık olarak resmedilmiştir.⁵⁴²

3.7. Mahreçleri Birbirine Yakın Olan Harflerin Yazımı (باب حروف متقاربة)

Merrâkuşî'nin son başlıkta ele aldığı konu, mahreç bakımından birbirine yakın olarak resmedilen harflerin ta‘lilidir ki burada da müellif mananın değişmesinin lafzın değişmesine sebebiyet verdiğini söyleyerek imlanın tevkîfiliğine işaret etmiştir.⁵⁴³ Özellikle mahreç bakımından yakınlığı olan harflerin birbiriyle etkileşimi sonucu kazandıkları ses doğrultusunda resmedilme nedenleriyle ilgili bazı yaklaşımları dile getirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki Mekkî b. Ebî Tâlib gibi birçok âlim بَصْطَةٌ / بَسْطَةٌ, بَيْسَطٌ / بَيْسَطٌ kelimelerindeki sad harfinin sin'e dönüştürülmesini doğru bulmadıkları için söz konusu kelimelerin asıllarının sin olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁴⁴

Âlimler, anılan kelimelerin asıllarının sîn olduğu noktasında büyük oranda ittifak etmiş olsalar da bu kelimelerin sâd ile yazılma nedenlerine yönelik farklı kanaat ortaya

⁵³⁹ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 135-136.

⁵⁴⁰ Kehf 18/77.

⁵⁴¹ İsrâ 17/73.

⁵⁴² Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 136-137.

⁵⁴³ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 139.

⁵⁴⁴ Maşalı, Kur'ân'ın Metin Yapısı, s. 142-143.

koymuşlardır. Şöyle ki İbn Cinnî ve Suyûtî gibi âlimler sîn'den sonra itbak ve isti'lâ sıfatına sahip olan ta harfî geldiği için bu harfî sad'a dönüştüğünü, dolayısıyla ses itibara alındığından dolayı sad ile resmedildiğini söylemişlerdir. Diğerleri ise lehçe ve kıraat farklılıklarını dikkate alarak meseleyi izah etmeye çalışmışlardır. Netice itibariyle bu kelimelerin asıllarının sin olduğu, ancak aynı kelime içerisindeki ta'nın ses özelliğinden etkilendiği için sad harfine dönüştüğü veya kıraat farklılıklarını belirtmek amacıyla her iki şekilde de resmedilebileceği şeklinde bir sonuca gitmek mümkündür.⁵⁴⁵

Merrâkuşî her zaman olduğu gibi burada da harflerin mahreç bakımından taşıdığı özel anlamları veya o ayetin ifade ettiği genel durumu dikkate alarak meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Nitekim o *وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ* ve *اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ*⁵⁴⁶ ayetlerinde cüz'i ve mukayyet bir durumdan bahsedildiği için kelimenin sin ile, *وَزَادَكُمْ فِي* *وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ* ile *الْخَلْقِ بَسْطَةً*⁵⁴⁷ ayetlerinde ise külli bir genişlikten söz edildiği için sad harfiyle resmedildiği söylenmiştir. Çünkü ikinci ayette mutlaklık söz konusu olmuş, aynı zamanda bu harfî (ص) cehr ve itbâk sıfatları gereği yücelik manası taşıdığı ifade edilmiş, netice itibariyle bu anlamlara dikkat çekmek için anılan kelimeler sad harfiyle yazılmıştır.⁵⁴⁸

Merrâkuşî'nin benzer mülahazarla ta'lil ettiği bir diğer kelime grubu ise mana açısından tamamen farklı olan lafızlardır. Nitekim o *يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ*⁵⁴⁹ ayetinde “gizlilik”, *وَكَانُوا يُصْرُونَ*⁵⁵⁰ ayetinde “ısrar”, *نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ*⁵⁵¹ ayetinde “rızk ve nimetlerin taksimi”, *وَكَمَا قَصَمْنَا*⁵⁵² ayetinde ise “helak ve yok etmek” anlamlarına işaret etmek için kelimelerin farklı şekilde resmedildiğini söylemiştir. Aynı şekilde Merrâkuşî *وَجُودٌ* ve *مِنَّا يَصْحَبُونَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ، وَنُفِخَ فِي الصُّورِ، فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ، فِي أَيِّ صُورَةٍ، فَأَتُوا بِسُورَةٍ*

⁵⁴⁵ Bkz. Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 143-145.

⁵⁴⁶ Bakara 2/247; Ra'd 13/26; Ankebût 29/62.

⁵⁴⁷ A'râf 7/69; Bakara 2/245.

⁵⁴⁸ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 139.

⁵⁴⁹ Bakara 2/77.

⁵⁵⁰ Vâkıa 56/46.

⁵⁵¹ Zuhruf 43/32.

⁵⁵² Enbiyâ 21/11.

يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ⁵⁵³ ayetlerinde de harf değişikliğinin mana değişikliğine yol açtığını ifade etmiştir.⁵⁵⁴

Merrâkuşî'nin son ayet grubunu da “birbirine yakın olarak resmedilen harfler” başlığı altında ele almış olması anlaşılabilir değildir. Zira mushaf imlası özelliklerine konu olan tüm bu farklılıklar sadece kelimenin imlasına yönelik olup mana değişikliğine sebebiyet vermezken, yukarıdaki kelimeler ise hem lafız hem de anlam açısından farklıdır. Daha açık bir ifadeyle سُوْرَةٌ kelimesiyle Kur'an'ın bölümlerinden olan “sûre” anlamı murat edilirken, صورة kelimesiyle “resim, şekil veya sûret” anlamları kastedilmektedir. Aynı şekilde نَاطِرَةٌ “parlak”, نَاطِرَةٌ “bakış” veya يُسْحَبُونَ “sürüklemek”, يَصْحَبُونَ “yardım” anlamlarına gelmektedir. Netice itibariyle son kısımda tahlil edilen tüm bu kelimeler hem lafız hem de anlam açısından zaten birbirinden bağımsız olup, bunları mushaf imlası bağlamında değerlendirmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Belki de o dönemde mahreç bakımından birbirine yakın harflerin seslendirilmesinde sürekli bir karışıklık olduysa, müellif söz konusu kelimeleri eserin sonunda listeleyerek bu duruma dikkat çekmek istemiş olabilir.

4. KIRAAT VE TEFSİR İLMİYLE İLİŞKİSİ

Hiz. Peygamber hayatta iken, klasik İslâmî ilimler diye isimlendirilen fıkıh, tefsir, kıraat, hadis, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinlerden hiçbiri henüz tasnif ve tedvin edilmemişti. Çünkü söz konusu ilimlerin dayanağı olan vahiy henüz tamamlanmamış ve Hiz. Peygamber ümmete rehberlik ediyordu. Hicri ikinci asırdan itibaren ise ihtiyaca binaen başta fıkıh olmak üzere anılan disiplinler bağımsızlığını kazanmış ve kendilerine özgü terminolojilerini oluşturmaya başlamışlardır. Ancak bahse konu olan ilimlerin her birini diğerinden ayrı kabul etmek, başka bir ifadeyle aralarına net bir çizgi çekip birbirinin karşısına koymak ne usul açısından ne de tarihi gerçekliği itibariyle doğrudur. Zira tüm bu ilmi disiplinler argümanlarını oluştururken Kur'an ve sünnete dayanmaktadır. Bu noktadan hareketle çalışmamıza konu olan mushaf imlasının kıraat ve tefsir ilmiyle bağlantısının bulunduğunu ifade edebiliriz.

⁵⁵³ Bakara 2/23; İnfıtâr 82/8; Hadîd 57/13; Kehf 18/99; Kamer 54/48; Enbiyâ 21/43; Kıyâmet 75/22-23.

⁵⁵⁴ Merrâkuşî, 'Unvânü'd-delil, s. 139-140.

Mushaf imlasının kıraat ilmiyle ilişkisi bağlamında şunları söylememiz mümkündür. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Hz. Osman döneminde mushaflar istinsah edilirken, sahih senetle Hz. Peygamber'e dayandırılan kıraat farklılıkları imlanın elverdiği ölçüde tek resim ile gösterilmiştir. Zira eda farklılıklarına dayanan ve kelimenin hem kipinin hem de iskeletinin değişmesiyle meydana gelen kıraat tercihlerinin dışında kalan okuyuşlar,⁵⁵⁵ yani sadece kelimenin kipinin değişip iskeletinin değişmediği kıraat farklılıkları o dönemin imlası ile rahatlıkla gösterilebiliyordu. Bu noktadan hareketle de bazı âlimler mushafta aynı özellikteki kelimelerin bazı yerlerde farklı yazılma nedenini izah ederken kıraat tercihlerini dikkate almışlardır.

Mushaf-Kıraat ilişkisi bağlamında hatırlatmamız gereken bir diğer husus da mushaf imlasına uygunluğun, kıraatların sıhhati için gereken bir unsur olarak kabul edildiği meselesidir. Ancak bu ilişki oryantalistlerin dediği gibi kıraatlerin kaynağının mushaf yazısı olduğu iddiasını doğrulayan bir nitelikte değildir. Onlar, kıraatlerin sıhhati için Resmu'l-Mushaf'a uygunluğu tek şartmış gibi değerlendirilerek, sahih nakillerle gelen rivayetleri köşeye atarcasına kıraatlerin kaynağının mushaf imlası olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu iddia kabul edilir bulunmamıştır. Zira kıraatler vahiy kaynaklı verilen bir ruhsat olup, ictihâdî değildir. Aynı zamanda kıraatların kabul edilmesinde mushaf imlasına uygunluk bir kriter olarak değerlendirilse de gerçekte kıraatlar mushaf yazısına değil, yazı kıraatlara tabidir.⁵⁵⁶

Mushaf imlasındaki farklılıkların kıraat tercihlerini belirtmek amacına matuf olduğunu birkaç örnek özelinde açılacak olursa mesele daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Şöyle ki med harfi olan elif, mushafın tamamında اٰه şeklinde ispat edilirken, sadece üç

⁵⁵⁵ Burada eda farklılıklarına dayanan kıraat tercihlerini ayrı tutmamızın sebebi onlar zaten Kureyş lehçesi doğrultusunda yazıldığı içindir. Zira Hz. Osman'ın imlada kureyş lehçesini merkeze almaları şeklindeki direktifi ve imla görevini Hz. Peygamberin lehçesine en yakın, aynı zamanda da Kureyş'e mensup olan Saîd b. El-Âs'a havale etmesi istinsah edilen mushafların genel anlamda söz konusu lehçe ile yazıldığını doğrulamaktadır. Diğer taraftan kelimenin iskeletinin değiştiği okuyuşlar ise tek imla ile resmedilemediği için onlar diğer şehirlere gönderilen mushaflara dağıtılmıştır. Hal böyle olunca lehçesel farklılıkların sonucu olan kıraat tercihlerini ve diğer mushaflara yayılan okuyuşları bu kuralın dışında tutmak gerekir (Çetin, *Kur'an İlimleri*, s. 85-86; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 280).

⁵⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 384-385; Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı*, s. 195, 375-380; Harun Öğmü, "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'ân ve Kıraat Ayırımı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39, (2015), s. 15-24.

yerde ايه olarak yazılmıştır.⁵⁵⁷ Söz konusu kelimeyi Şâm kıraat imamı İbn Âmir ha'nın zammesiyle okurken diğerleri ise fethayla okumuşlardır. Dolayısıyla elif'in ispat edildiği yerlerin hiçbirinde kıraat farklılıkları bulunmazken sadece hazfedildiği yerlerde bulunması, söz konusu iddiayı doğrulamaktadır. Elif'in ziyade kılındığı yerlerden olan الظنونا, السبيل ve الرسول⁵⁵⁸ ayetlerinde elif'in ispatı ve hazfi şeklinde kıraat farklılığı bulunmaktadır. Yine قواريرا, ثمودا ve سلسلا⁵⁵⁹ kelimelerinde de tenvinli, tenvinsiz ve vakf halinde elif'in ispatı şeklinde üç farklı kıraat tercihi söz konusu olduğu için anılan kelimeler hususi imla ile resmedilmişlerdir.⁵⁶⁰

Kaynaklarda sessiz harflerin yazım özelliği başlığı altında zikredilen, Merrâkuşî'nin eserinde ise birbirine yakın harfler kategorisinde değerlendirilen ييسطُ / ييسطُ / مصيطرون / مصيطرون ve مصيطر / مصيطر⁵⁶¹ gibi kelimelerin imlasında da aynı durum geçerlidir. Yani anılan kelimelerin bazen sad, bazen de sin ile farklı şekilde resmedilmesine yönelik kırat tercihleri söz konusudur. Sessiz harflerden olan ya'nın ispatı veya hazfi şeklinde iki farklı imla ile resmedilen المناد, تغن, الداع, نذر ve الجوار⁵⁶² gibi kelimelerde de kıraat tercihleri belirleyici olmuştur.⁵⁶³ Bahse konu olan örnekler özelinde mushaf imlası ile kıraat ilminin bağlantısını ortaya koyduktan sonra, hususi imla ile resmedilen tüm kelimeleri sadece kıraat farklılıkları gerekçesiyle izah etmenin mümkün olmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Hatta kıraat farklılıklarına konu olan kelimeler neredeyse yukarıdakilerle sınırlı olup mushafın tamamına teşmil edilemez.

Mushaf imlasının kıraat açısından neyi ifade ettiğini belirttikten sonra, şimdi de tefsir ilmiyle ilişkisi olup olmadığını ortaya koymaya çalışalım. Her şeyden önce şu hususu ifade etmek gerekir ki Kur'an tefsirini gerekli kılan âmillerden bir tanesi kıraat

⁵⁵⁷ Genel kuralın dışında istisna olarak gelen bu üç yer; (ايه المؤمنون) Nûr 24/31, (ايه الساجر) Zuhruf 43/49 ve (ايه النعلان) Rahmân 55/31 ayetleridir.

⁵⁵⁸ Ahzâp 33/10, 66, 67.

⁵⁵⁹ İnsân 76/4,15; Hüd 11/68; Furkân 25/38; Ankebût 29/38; Necm 53/51.

⁵⁶⁰ Muhammed b. Ebî Talib el-Mekkî el-Kaysî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kıraâti's-seb' ve ilelihâ ve hiccehâ*, nşr. Muhyiddîn Ramadân, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1979, C.II, s. 137-138, 352; Cezeri, *en-Neşr*, C. II, s. 138, 348, 395; Abdulfetâh el- Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, İstanbul: Âsitane, ty, s. 71, 111-112, 131, 139-140; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 156, 167, 193-194.

⁵⁶¹ Bakara 2/245; A'râf 7/69; Tûr 52/37; Gâşiye 88/22.

⁵⁶² Bakara 2/186; Şûrâ 42/32; Kâf 50/41; Kamer 54/5,39;

⁵⁶³ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 139; Cezeri, *en-Neşr*, II, 378; Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân*, s. 36, 128-129, 131, 144; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s.144, 179-181.

farklılıklarıdır. Kur'an lafızlarının sembolü veya resmi olan mushaf imlası da kıraat tercihlerini yansıttığına göre her iki disiplin arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan çalışmamızın üçüncü bölümünde yer verdiğimiz gibi Merrâkuşî'nin mushaf imlasındaki farklılıklara konu olan ayetleri tasavvufi açıdan yorumlaması da bir tür tefsirdir. Zira tefsir ilminde iki yaygın metod olan dirayet ve rivayetten başka, ayetlerin zahiri manasının ötesinde batınî anlamlarının da bulunduğu mülahazasıyla geliştirilen muazzam bir işarî tefsir literatürü vücut bulmuştur. Dolayısıyla Merrâkuşî'nin mushaf imlası meselesini irfani açıdan yorumlaması bir tür işarî tefsir olarak değerlendirilebilir.

Merrâkuşî'nin harflere yüklediği bâtinî anlamlar doğrultusunda mushaf imlasındaki farklılıkları tasavvufi açıdan nasıl yorumladığını birkaç örnek özelinde izah etmeye çalışalım. Şöyle ki müellif, mushaftaki farklılıklara en çok konu olan hemze'nin; "ilklik, asalet", elif'in; "vucut, fiili olarak var olma", vav'ın; "mülk, belirginlik, yükseliş ve üstünlük", ya'nın ise; "melekût ve gizlilik" anlamları üzerine delalet ettiğini söylemiştir. Merrâkuşî, ilk ses olması itibariyle asaletle delalet eden hemze'nin med harfleriyle gösterildiği kelimelerde bu harflerin ifade ettiği özel ve derûni anlamlara işaret etmiştir. Örneğin نشأ kelimesinde elif'in delalet ettiği "fiilî olarak var olma" anlamına işaret etmek amacıyla yazıda belirtildiğini ifade etmiştir.⁵⁶⁴

Merrâkuşî aynı şekilde kelimedeki duyularla idraki mümkün olmayan melekûtî bir duruma veya ulvi meselelere vurgu yapılmak istendiğinde elif'in hafzedilip, mülki veya süfli birtakım hususlara dikkat çekilmek istendiğinde ise ispat edileceğini belirtmiştir. Nitekim o *وَأَطْعَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعْمُكُمْ حَلَّ لَهُمْ* ayetinde helal-haram derecesinde olmasa da müslümanların pişirdiği yiyeceklerin ehl-i kitabın pişirdiklerine nazaran daha temiz ve üstün olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁶ Netice itibariyle bu ayette mesele ulvilik (üstün, yüksek, yüce) ve süflilik (alçak, daha alt, ikinci derece) açısından

⁵⁶⁴ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 32,46; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 223,278.

⁵⁶⁵ Mâide 5/5.

⁵⁶⁶ Ehl-i Kitap ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin mahiyeti için bkz. (Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, s. 45; Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap" *DİA*, 1994, C.X, s. 516-519).

değerlendirilmiş, bundan dolayı da birinci طَعَام kelimesinde elif ispat edilirken ikincisinde ise hafzedilmiştir.⁵⁶⁷

Mushaf imlasında uzun kesreyi ifade eden ya'nın yazıda belirtilip belirtilmemesini de bir örnek ile açıklayacak olursak mesele daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Şöyle ki Merrâkuşî, ya'nın hafzedildiği yerlerin; melekûti, gaybî ve batınî mülahazalara, ispat edildiği yerlerin ise; mülk ve şahadete müteallık olduğunu ifade etmiştir. Mesela علم به علم فلا تسئلن ما ليس لك به علم⁵⁶⁸ ayetinde ya'nın hafzedilmesine karşılık, فلا تسئلن عن شيء حتى يحدث لك منه ذكرا⁵⁶⁹ ayetinde ispat edilmesini şöyle gerekçelendirmiştir. Soru konusu olan şey birinci ayette gaybî ve melekutî bir nitelik arz ettiği için ya hafzedilirken, ikinci ayette ise mülk ve şahadet âleminde vuku bulan bir olay olduğu için ispat edilmiştir.⁵⁷⁰ Yine harflerin başka bir harften bedel olarak gelmesi, bitişik ve ayrık yazılması, açık veya kapalı olarak resmedilen ta harfinin durumu gibi mushaf imlasındaki farklılıklara konu olan diğer hususlar da benzer mülahazalarla yorumlanmıştır.

Netice itibarıyla Merrâkuşî, felsefî telakkileri yanında mutasavvıfların dil ile varlık arasında kurdukları ilişkileri dikkate alarak meseleyi izah etmeye çalışmış ve anılan imla farklılıklarının altında birtakım bâtinî anlamlar yattığını, daha açık bir ifadeyle bazı sırlar ve hikmetler olduğunu dile getirmiştir. Onun mushaf imlası üzerinde ortaya koymaya çalıştığı bu eğilimin benzerini, ilk dönem mutasavvıflardan İbnü'l-Arabî'nin *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinde de görmek mümkündür. Hatta İslam düşüncesinde özellikle de sufi gelenekte harfler ilmi ve hurûfilik diye isimlendirilen, dolayısıyla harflere yüklenen sembolik anlamlar çerçevesinde teşekkül eden bu anlayışın, İbnü'l-Arabî'den de öncelere dayandığı ifade edilmiştir.⁵⁷¹ Müellifin İlm-i İsevî ve İlmü'l-

⁵⁶⁷ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 69-70.

⁵⁶⁸ Hûd 11/46.

⁵⁶⁹ Kehf 18/70.

⁵⁷⁰ Merrâkuşî, *'Unvânü'd-delil*, s. 93-94; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 184-185; Hûd

⁵⁷¹ Nitekim o, bu hususta İbn Meserre'yi takip ettiğini, kendisinden önce Hakîm et-Tirmizî'nin bu ilmi "evliyânın ilmi" olarak isimlendirdiğini söylemiş, ayrıca eserlerinde, Ca'fer es-Sâdık ve Câbir b. Hayyan gibi kendisinden önce yaşamış sûfîlerin bu konudaki bazı görüşlerine yer vermiştir (M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 216-217).

Evliyâ olarak adlandırdığı “Harfler İlmi” açıklanamaz olandan açıklanabilir olana geçişin en zor ve oldukça sembolik yönünü temsil ettiği için tasavvufun en imâlî ifade biçimlerinden biri olduğu söylenmiştir. Başta İbnü’l-Arabî olmak üzere birçok sûfî hakikati ifade etmek için harfler ilminin sembolizminden faydalanmıştır. İbnü’l-Arabî’ye göre harfler sadece bir takım somut göstergelerden ibaret olmayıp, sözcükleri oluşturan temel yapı taşlarıdır. Sözde, yazıda yahut hayâlde olsun bütün harflerin varlıkları bulunur ki mülk âlemine ait olanlar olduğu gibi melekût ve ceberût âlemine ait olanlar da vardır. Müellif ayrıca harflerin farklı âlemlerinden de bahsetmiştir ki he ve hemze harfleri, İbnü’l-Arabî’nin azamet âlemi diye isimlendirdiği ceberût âleminde, ha (ح), hı(خ), ayn(ع) ve gayn(غ) harfleri ise melekût âleminde, İbnü’l-Arabî, alâkasız gibi görünen konuları bütünleştirici bir bakış açısıyla açıklamış ve mantıkî örgüyle birbirine bağlanmıştır.⁵⁷²

İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde harflerin bâtinî anlamları hakkında ayrıntılı bilgiler bulmak mümkündür. Nitekim O elif, vâv ve yâ harflerinin sembolizmini ifade ederken bu üç harfin her bir varlık mertebesinde ayrı bir gerçekliğe delâlet ettiğini söylemiştir. Şöyle ki Ona göre ulûhiyyet âleminde elif zâtî, vâv sıfatları, yâ ise fiilleri sembolize eder. Aynı delâlet ve paralellik insanda da söz konusudur ki elif insanın ruhunu, vâv nefsini, yâ ise cismini simgeler. Varlığın farklı mertebeleri ile bu üç harf arasında görülen paralellik aynı zamanda bunlara karşılık gelen harakeler için de söz konusudur. Yani elif harfine karşılık olan rûhun sıfatı akıldır ve bu sıfat fetha ile sembolize edilir. Vâv harfine karşılık gelen nefsin sıfatı kabz etmektir ve bu sıfat zamme ile sembolize edilir. Yâ harfine karşılık gelen cismin sıfatı fiildir ve bu sıfat ise kesra ile sembolize edilir. Diğer taraftan zâta delâlet ettiği için harfler içerisinde elifin özel bir yeri vardır. O harflerin kutbudur ve bütün harfler ondan türemiştir. İbnü’l-Arabî, elif harfinin aslî ve değişmez konumunu, bütün mertebelere sirâyet edişini harfin fonetiği hakkındaki tahlilleriyle açıklamaya çalışır. Şöyle ki elif harfi ses bakımından insan nefesinde tam bir bağımsızlığa sâhiptir ve bütün harflerin mahreçlerine sirayet eder. Bu itibarla elif tek

⁵⁷² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 216-223; Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-Arabî’de Harf Sembolizmi” *İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.17, s. 228-236.

olan aslî harf/mertebe iken, diğer harfler/mertebeler bu harfin sadâsının farklı mahreçlerdeki tecellileri sonucu ortaya çıkmıştır.⁵⁷³

İbnu'l-Arabî ez cümle her harfin bir varlık mertebesine, her varlığın ise kelimelere karşılık geldiğini ifade etmiş ve harflerin sayısı kadar varlık mertebesi bulunduğunu söylemiştir. Bu anlayışa göre kelimenin anlamı o kelimeyi oluşturan harflerin anlamlarının bir bütünüdür. Dolayısıyla kelimeye harf ilavesi, o harfin hazfî veya başkasından bedel olarak gelmesi gibi durumlar kelimenin anlamında da değişikliğe yol açmaktadır. Mesela “bismi” lafzının elif’inin diğer yerlerde yazıda belirtilmesine karşı, besmelede بسم الله şeklinde hazfedilmesini şöyle açıklamıştır: “Elif ulûhiyete delalet ettiği için اقرأ باسم ربك ayetinde hazfedilseydi insan hakikati bilemeyecekti. Ancak besmelede elif’in yerini insana delalet eden ba harfi aldığı için hazfedilebilir.” demektedir.⁵⁷⁴

İbnu'l-Arabî gibi Merrâkuşî’nin harflere yüklediği anlamlar çerçevesinde benimsediği bu eğilim bilimsel açıdan çok sağlam temellere dayanmasa da akla ve dini ahkâma zıt değildir. Nitekim o إِنَّ تَكُّ مِتْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ ve وَإِنْ تَكُّ حَسَنَةٌ يُضَاعَفُهَا o ayetlerinde başlangıç itibariyle küçük ve mülkî bir durumdan, sadece Allah’ın takdiriyle belirlenebilen melekûtî bir duruma aşamalı olarak geçildiğine işaret için nun’un hazfedildiğini ifade etmiştir. Görüldüğü gibi burada ufacak bir iyiliğin karşılığının Allah katında sınırsız olacağı söz konusu ayetlerin zahirinden anlaşılabilir. Dolayısıyla Merrâkuşî’nin bu yorumu anılan ayetin anlamı ile zaten örtüşmekte olup, aynı durum diğer yerlerde de geçerlidir. Burada asıl izahı zor olan şey; harflerin hazfî, ziyadesi, bitişik veya ayrık yazılması gibi tamamen imla ile ilişkili olan yazım farklılıklarının söz konusu anlamlara işaret edip etmemesidir.

Tüm bu değerlendirmelerden anlaşıldığı üzere mushaf imlasının kıraat ve tefsir ilmiyle bir bağlantısının olduğu aşikârdır. Zaten ilk paragrafta da ifade ettiğimiz gibi İslâmî ilimler tahtında kendisine yer bulan hiç bir disiplin birbirinden bağımsız olmayıp,

⁵⁷³ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 217-223; Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnu'l-Arabî’de Harf Sembolizmi” *İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.17, s. 228-236.

⁵⁷⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 277-278.

⁵⁷⁵ Nisa 4/40; Lokman 31/16.

aralarında dolaylı veya dolaysız bir irtibat söz konusudur. Merrâkuşî'nin mushaf imlasındaki farklılıklara konu olan kelimeleri tasavvufî-felsefî sentezle yorumlaması ise işarî tefsir bağlamında değerlendirilebilir. Diğer taraftan müellifin söz konusu eğilimini İbnu'l-Arabî'nin *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'si gibi tasavvufî perspektifle kaleme alınan eserlerde de görmek mümkündür.

5. DEĞERLENDİRME

Tüm bu değerlendirmelerden sonra hem konuyu özetlemek hem de mushaf imlasına yönelik ileri sürülen açıklamalar bağlamında kanaat belirtmek amacıyla, genel bir değerlendirmeye gitmenin faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışma içerisinde detaylıca tahlil edilen; istinsah faaliyetinin niteliği, Mesâhif-i Osmâniye'nin bağlayıcı olup olmadığı, istinsah edilen mushafların imla yapısındaki farklılıklar ve söz konusu farklılıkların neden ve niçinlerine dair dile getirilen açıklamalar panoromik bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Diğer taraftan Merrâkuşî'nin mushaf imlasına yönelik benimsemiş olduğu eğilimin arka planı ve kendisinden sonra bu eğilimi benimseyen âlimlerin konuya dair yaklaşımları genel hatlarıyla ifade edildikten sonra çalışma nihayete erdirilecektir.

Hz. Peygamber'e Cebrail vasıtasıyla tedrici olarak indirilen ve o hayatta iken yazıya geçirilen vahiy metinleri her dönemde büyük bir titizlikle korunmuştur. Sahabenin Kur'ân-ı Kerim'i okuması ve ezberlemesi, Hz. Ebû Bekir'in dağınık halde bulunan vahiy malzemelerini bir araya toplaması, Hz. Osman döneminde ise birtakım kriterler belirlenerek Kur'an'ın yazılması ve istinsâhı gibi beşerî girişimler bu bağlamda yapılmış en önemli faaliyetler olarak değerlendirilebilir. Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda sahih nakille gelen tüm kıraatlar korunmuş, ancak manada bir değişiklik veya tahrifata yol açmayan bazı imla farklılıkları olabilmıştır. Söz konusu farklılıklar ilk dönemlerde gündeme gelmezken, sonraki süreçte âlimler arasında tartışılmış ve bu noktada beş temel yaklaşım benimsenmiştir:

Bunlardan birincisi, Arap yazısındaki durumun mushaf imlasına yansıdığı anlayışdır ki bazı âlimler bu görüşü savunmuşlardır. Çalışmanın ilk bölümünde etraflıca ele alındığı üzere Arap yazısının beşerî olduğunu savunanlara göre söz konusu

yazı, ağırlıklı olarak “Enbâr” yazısının “Nabat” yazısına dönüşmesi sonucu zaman içerisinde ortaya çıkan, gelişen ve olgunluk kazanan sentez bir yazı olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Arap yazısı gerek daha önceki yazıların bazı imla özelliklerini içeriyor olması, gerekse gelişen imla sistemine geçiş sürecinde kazandığı yenilikler sebebiyle homojen bir yapıya sahip olamamıştır. Bu noktadan hareketle bazı âlimler, mushaf imlasında görülen söz konusu farklılıkların Arap yazısındaki bu durumdan kaynaklandığını, diğer bir ifadeyle tekâmül safhasını henüz tamamlamamış olan Arap yazısındaki farklılıkların mushaf imlasına yansadığını ifade etmişlerdir. Nitekim eski yazılarda ve kitabelerde üstün, esre ve ötreyi göstermek için vav, ya ve elif’in kullanıldığı şeklindeki rivayetler dikkate alındığında bazı kelimeleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Mushafın imla özelliklerini ta‘lil noktasında ileri sürülen ikinci görüş ise söz konusu farklılıkların dilsel gerekçelere dayandığı telakkisidir. Şöyle ki imâleyi göstermek için elif’in yâ harfiyle yazılması, iki kelimeyi ayırmak için ziyade bir harfin gelmesi, idgam gerekçesiyle edatların bitleştirilmesi, kelimenin nekreliliği, vakf hali veya uyumu itibara alınarak resmedilmesi gibi dil kuralları bu görüş sahiplerinin temel dayanakları olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde okuyuşu itibara alarak o harfi resmetmeme, tahfif veya önceki harfin cinsinden olduğu için tekrar o harfe ihtiyaç duymama gibi nedenlerden dolayı gerçekleşen hazif de dilsel gerekçeler olarak nitelendirilmiştir.

Mushaf imlasındaki farklılıkların dilsel kurallara dayandırılarak izah edilmeye çalışılması tüm kelimeleri kapsamasa da bu görüşün diğer açıklamalara göre doğruya daha yakın olduğu ve gerçekçi yorumlar içerdiği ifade edilmektedir. Ancak burada Kur’an’ın nüzülüyle dil kurallarının geliştiğini ve bu disiplinin kendi kaidelerini oluştururken Kur’an’ı merkeze aldığını unutmamak gerekir. Diğer taraftan dilbilimci âlimlerin dilsel tercihleri ile mushaf imlası çatıştığı zaman dilsel analiz yapmaktan geri durduklarını ve imlaya uymayı tercih ettiklerini söylemek gerekir. Nitekim Ferrâ “Arapçanın herhangi bir vechine ve kıraat imamlarının okuyuşuna uyduğu takdirde benim için mushaf hattına tabi olmak ona muhalefetten daha sevimlidir.” demiştir. Bu bağlamda Ferrâ, Tâhâ sûresinin 20/63 (ان هذان لسحران) âyetiyle ilgili “Mushaf hattına

muhalafet etmemek için bu âyet hakkında bir şey söylemeyeceğim.” diyerek ortaya koyduğu hassasiyet bunun en güzel göstergesidir.

Üçüncü görüş, söz konusu farklılıkların kıraat tercihlerinden kaynaklandığı telakkisidir. Buna göre mushaflar istinsah edilirken tek resimle gösterilmesi mümkün olmayan kıraat vecihlerinin ayrı mushaflara yayılması, tabii olarak aralarında bazı imla farklılıklarını meydana getirmiştir. Diğer taraftan aynı mushaf içerisinde ve aynı özellikteki kelimelerin de yer yer farklı yazıldığı, hatta farklı imla ile resmedilen o kelimelerin bazılarında kıraat tercihlerinin söz konusu olduğu gözlemlenmektedir. Bu noktadan hareketle bazı âlimler, mushaf imlasındaki bu durumun kıraat farklılıklarından kaynaklandığını, diğer bir ifadeyle kıraat tercihlerini belirtmek amacıyla kelimelerin bu şekilde resmedildiğini söylemişlerdir. Her ne kadar anılan farklılıkları bu gerekçeye dayandırarak yorumlamak, mushaftaki tüm kelimeleri kapsamasa da bazılarını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Zira imla açısından farklılık bulunan kelimelerin bazılarında kıraat tercihleri de söz konusu olduğu için, o tercihleri belirtmek amacıyla aynı kelime farklı şekilde resmedilmiş olabilir.

Dördüncü görüş, söz konusu farklılıkların imlayı üstlenen kâtiplerin hatasından kaynaklandığı kabulüdür ki bu anlayışın bayraktarlığını yapan kişinin İbn Haldun olduğu görülmektedir. İbn Haldûn medenî bir olgu olan yazının, bedevî toplum Araplar’ın elinde gelişemediğini ve İslâm’ın geldiği dönemde ilkel bir düzeyde olduğunu, dolayısıyla yazının olgunluk ve tekâmülünden söz etmenin mümkün olamayacağını söylemiştir. Daha açık bir ifadeyle İbn Haldûn, Araplar’ın yaşam tarzı olan göçebelik ile yazı arasında kültürel bir ilişki kurmuş, bu durumun onların yazı sanatında ilerleyememelerine yol açtığını, netice itibarıyla Arap yazısındaki bu karmaşık durumun mushaf imlasına yansıtıldığını söylemiştir. Ona göre kâtipler mushafi yazarken yerleşik imla usullerine aykırı olan birtakım yanlışlar yapmışlar, fakat sahabeye “yazı konusunda mahir olamama” gibi bir noksanlığı atfetmek istemeyen tâbiîn nesli de bu özel imlayı olduğu şekliyle kabul etmiş ve sonraki nesillere aktarmıştır. İbn Haldun’a göre sanatsal meziyet mutlak olmayıp izâfidir. Nasıl ki ümmîlik Hz. Peygamber için bir eksiklik ve kusur olmayıp onun kemal vasfına bir hâlel

getirmiyorsa, yazı konusunda yetkin ve mükemmel olamamak da sahâbeye zarar vermez, dolayısıyla onların dini konularda yetersiz olduğu anlamı taşımaz demektir.

İbn Haldun'un "kâtip hatası" söylemi ile tam olarak neyi kastettiği belli olmadığı için bu iddiaya temkinli yaklaşmak gerekir. Çünkü o, bu noktada herhangi bir ayırım yapmamış, diğer bir ifadeyle hangi farklılıkların kâtip hatasına karşılık geldiğini söylememiştir. Şayet bu söylem ile sahih senetle gelen ve tek imla ile resmetmek mümkün olmadığı için farklı mushafırlara yayılmak suretiyle koruma altına alınan kıraat farklılıklarını kastediyorsa bunu kabul etmek mümkün değildir. Ancak İbn Haldun'un kâtip hatası olarak gördüğü farklılıklar, ziyade ve hazif gibi hiçbir şekilde kelimenin anlamını değiştirmeyen imlaya yönelik tercihler ise bunlar Arap yazısından önceki yazıların imla hususiyetinin bir uzantısı olarak değerlendirilmek suretiyle diğer görüşe hamledilebilir. Zira mushafırlardaki imla farklılıkları manada herhangi bir zıddiyet ve tahrifata yol açmamaktadır. Diğer taraftan Hz. Osman'ın imla görevini Hz. Peygamberin lehçesine en yakın olan Saîd b. el-Âs'a havale etmesi ve komisyon başkanlığına Zeyd b. Sâbit gibi yazıyı en iyi bilen sahabeyi görevlendirmesi dikkate alındığında, kâtiplerin hata yapmış olabileceğini kabul etmek mümkün gözükmemektedir.

Mushafın imla özelliklerini ta'lil noktasında ileri sürülen beşinci görüş ise kıyasî imlaya muhalif olan ziyade, hazif gibi yazım farklılıklarının birtakım batınî anlamları muhtevi olduğu anlayışıdır. Bu eğilimin önde gelen temsilcisi ise Faslı büyük İslam âlimi "İbnu'l-Bennâ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Merrâkuşî el-Ezdi el-Adedi"dir. Merrâkuşî, çalışmaya konu olan *Unvanü'd-delil min mersum-i hattı't-tenzil* isimli eserinde anılan farklılıkları felsefi ve tasavvufi bir sentezle yorumlamak suretiyle mushaf imlasını kendine has bir bakış açısıyla ta'lil etmiştir. Şöyle ki o, mushaf konusunu şehâdet-gayb, mülk-melekût, izzet-ceberût düaliteleri çerçevesinde ele almakta ve tasavvufi düşüncede Kur'an'ı anlamada zâhir-bâtın şeklinde kendini gösteren anlayışın mushafın imla özellikleri için de söz konusu olduğunu vurgulamaktadır. Mushaf hattının tevkîfi olduğu düşüncesi ile bağlantılı olan bu anlayışa göre, İmam Mushaf'ta anlamın tezahür ettiği yazı (resm) o andaki bir uzlaşma ve tesadüf ürünü olmayıp, anlamın yazıda beliren varlığının söz konusudur. Yani

müellif görme ve işitme duyularımızla yazının görülebilir, lafzın ise işitilebilir olması arasında tesadüfe dayanmayan bir alâkanın olduğunu ve bu tür bir ilişkinin harflerin ve varlıkların durumları arasında da düşünülmesi gerektiğini söylemiştir.

Eserde hat/yazı ile işitme duyuları arasında mevcut olan bir ilişkiye dikkat çekilmiş, harflerle varlık kategorileri arasında bir irtibat kurulmuş, bu da mushaf yazısı üzerinde gösterilmeye çalışılmıştır. Şöyle ki Merrâkuşî, öncelikle görme duyusunun konusu olan lafız ve hat ile işitme duyusunun konusu olan lafız ve sem‘ arasındaki alakayı ortaya koymaya çalışmış, böylelikle mebsûr (gözle görülen) hat ile, mesmû' (kulakla işitilen) lafız, beraberce mahsûs (somut, hissedilen, algılanan, sezilen) olmuşlardır. Ona göre, mebsûr olan harfleri mesmû‘ hale getiren harekât (harekeler) olup lafzın mahalli ise savt (sestir). Diğer taraftan o, mushaf hattında bir harfin gizlenmesinin mananın da gizli olup anlaşılmasına, ispatının ise mananın idrak edilmesine delalet ettiğini, yine harfin başka bir harften bedel olarak gelmesi ile harflerin bitişik veya ayırık yazılmasının da mananın değişimine sebebiyet verdiğini söylemiştir. Netice itibariyle Merrâkuşî, resmin değişmesinin anlamın değişmesine yol açtığını, bunun da derin bir tefekkür ve tedebbür ile keşfedilebileceğini ifade etmiştir.

Mushaf imlasının bütüncül ve irfânî olarak ta‘lil edilmesi açısından Merrâkuşî'nin eserinin alanda tek olduğu ifade edilmiştir. Zira bu eser kaleme alınmadan önce konuya ilişkin birtakım çalışmalar yapılmışsa da bunlar daha ziyade vasfî bir nitelikte olup gerekçelere (ta‘lil) daha az yer verir. Nitekim İbn Meâz el-Cehniyye'nin (ö. 442/1050) *Kitâb el-bedî' fî marifet mâ rusime fî mushaf osmân*, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (ö. 430/1038) *Kitâb hecâ' mesâhif el-emsâr* ve Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Dânî'nin (ö. 444/1052) *el-Muknî' fî resm mesâhif el-emsâr* isimli eserleri bunlardan bazılarıdır. Ayrıca bu ve benzeri eserleri kaleme alan âlimler, mushaf imlasındaki farklılıkların sebeplerini daha ziyade yukarıda dile getirilen gerekçelerle izah etmeye çalışmışlardır. Merrâkuşî ise kendisinden önceki âlimleri eleştirmiş ve o Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflardaki yazım farklılıklarını ne kâtip hatası olarak görmüş ne de başka gerekçelerle teknik açıdan ele almıştır. Bilakis bu farklılıkların ilahi bazı hikmetleri içeren birtakım anlamları işaret ettiğini, dolayısıyla üzerinde sahabenin icma ettiği söz konusu yazı tarzının olduğu şekliyle korunması

halinde bu hikmet ve sırların da muhafaza edilebileceğini söyleyerek ona muhalefeti caiz görmemiştir.

Merrâkuşî'nin söz konusu yaklaşımının arka planında İbnu'l-Arabî özelinde mutasavvıfların “dil-varlık ilişkisi” ve “harfler ilmi” olduğu önceki başlıkta ifade edilmişti. Daha sonra ise gerek bu eğilimi benimseyenler gerekse konu hakkında bilgi vermek isteyenler onun eserini referans göstermişlerdir. Nitekim Suyûtî *el-İtkan*'da, Zerkeşî *el-Burhân*'da, Kastallâni *Letâifu'l-işârât*'da, Ğanim Kadduri Hamed *Resmu'l-mushaf dirâsetün lugaviyyetün târihiyyetün*'de Mehmet Emin Maşalı ise *Kur'an'ın Metin Yapısı* isimli eserlerinde Merrâkuşî'nin eğilimine dikkat çekmiş ve söz konusu eser, bu açıdan temel kaynak olarak kullanılmıştır. Özellikle de Zerkeşî ve Kastallâni ismi zikredilen eserlerin ilgili bölümlerinde bu esere çok sık atıfta bulunmuşlar, hatta Zerkeşî konu hakkındaki görüşleri ile Merrâkuşî'nin yaklaşımını mezc ederek eserinde bir bütün olarak ele almıştır. Yine Zurkânî *Menahilü'l-irfân*'da, Mushaf imlasını ta'lil noktasında müellifin yaklaşımına benzer ifadelerle meseleyi izah etmeye çalışmıştır. Nitekim o eserinde mushafın imla özelliklerinin sağladığı faydalardan bahsederken “gizli ve derin anlama delalet” alt başlığı ile konuyu ele almış ve Zâriyât 51/47 sûresindeki (يد) kelimesinin çift yâ ile, İsrâ 17/11'daki (يدع) ve Alak 96/18 sûresindeki (سندع) kelimelerinin ise vav'sız yazılmasını bu kapsamda zikretmiştir.⁵⁷⁶

Mushaf imlası konusunda benzer açıklamalar yapan Abdulazîz ed-Debbâğ ise Allah'ın kadîm kelamı olan Kur'an'ın bazı sırlarının bulunduğunu, mushaf imlasının da o sırlardan biri olduğunu dile getirmiştir. Ona göre Tevrat ve İncil'de olmayıp yalnızca Kur'an'a mahsus olan bu özellik, sadece üzerinde sahabenin icmâ ettiği yazı şekline bağlı kalınması halinde muhafaza edilebilecektir. Mushaf imlasının arkasındaki bu esrar, ilahi sırlardan olduğu için yalnızca rabbânî bir fetihle, daha açık bir ifadeyle Allah'ın kişiyi o sırlara muttali kılmasıyla zahir olabilecektir. Görüldüğü üzere sonraki dönemlerde bu eğilimi benimseyenler olduğu gibi, konu hakkında bilgi vermek isteyenler veya bu yaklaşımı tenkit edenler Merrâkuşî'nin bahis konusu eserine atıfta bulunmuşlardır.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Zürkânî, *Menahil*, C. I, s. 307; Salih, *Mebâhis*, s. 277; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 278-279.

⁵⁷⁷ Salih, *Mebâhis*, s. 276-277; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 278.

İstinsâhı gerçekleştirilen söz konusu mushafların bağlayıcı olup olmadığı meselesi ise ilk dönemlerden itibaren gündeme gelmiş, tartışma genelde mushaf imlasının ‘tevkîfi’ veya ‘ıstılâhî’ olduğu temelinde cereyan etmiş ve bu bağlamında iki temel yaklaşım benimsenmiştir. Şöyle ki bazı İslâm bilginleri Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların imla yapısının aynen korunması gerektiğini ve bunun dışında herhangi bir imla sisteminin benimsenmesinin caiz olmadığını ifade ederken, diğer görüşü savunanlar ise zamanla gelişen yeni imla ile mushaf yazımının pekâlâ mümkün olabileceğini söylemişlerdir. Her iki telakkiyi savunanların kendilerine göre bazı gerekçeleri bulunmakla beraber, mushaf imlasının bağlayıcı olduğu fikrini savunan grubun temsil ettiği yaklaşım, cumhurun görüşü olarak nitelendirilmiştir. Bu iki telakkiyi uzlaştıran bir üçüncü görüş veya teklif de gündeme gelmiştir ki o da Kur’ân-ı Kerîm’i yeni öğrenen kişilere kolaylık için güncel imla ile mushafın yazılabileceği, hatta bunun bir gereklilik olduğudur.

Yeni başlayanlar için farklı bir uygulamaya gitmek mümkün olmakla beraber, yapılacak olan tüm mushaf çalışmalarında Resm-i Osmânî’nin imla yapısının olduğu şekliyle korunması tercih sebebi olmalıdır. Zira o imlaya bağlı kalınmadığı takdirde her dönem yeni imla sistemiyle mushafın yazılabileceği şeklinde bir anlayış benimsenebilir. Bu durum ise Resm-i Osmanî’den uzaklaşa uzaklaşa Kur’an-ı Kerim’in imlasının tahrifatına sebebiyet verebilir. Böyle olduğu takdirde diğer semâvî kitaplardaki bozulmanın benzerinin Kur’an-ı Kerim için de söz konusu olabileceği akıldan çıkarılmamalıdır. Netice itibariyle Hz. Peygamber’e Cebrail vasıtasıyla indirilen, sonrasında ise gerek yazıyla gerekse ezberlenmek suretiyle bugüne kadar eksiksiz olarak intikal eden kitabı korumak müslümanların en önemli görevi olmalıdır.

SONUÇ

Yüce Kitabımız Kur'ân-ı Kerim levh-i mahfuzdan ilâhî bir koruma ile dünya semasına, oradan da vahiy meleği Cebrail vasıtasıyla tedrici olarak Hz. Peygamber'e indirilen, sonrasında ise gerek yazıyla gerekse ümmetin hafızları vasıtasıyla günümüze kadar eksiksiz olarak intikal eden ilahi bir metindir. Söz konusu metin Hz. Osman döneminde Kureyş lehçesi merkeze alınarak mushaf formunda yazıya geçirilmiş ve sahih senetle gelen diğer kıraatları ihtiva edebilmesi için işaretten tecrit edilmiş, ancak bazı kelimeleri aynı imla ile resmetmek mümkün olmayınca onlar diğer nüshalara dağıtılmıştır. Anılan mushaflardaki bazı kelimelerin yazımında ise manaya hiçbir şekilde etki etmeyen birtakım imla farklılıkları olabilmektedir. İlk dönemlerde şifahî kültür ön planda olduğu için bu konu gündeme gelmezken, hicrî ikinci asırdan sonra lafız-okuyuş mutabakatını esas alan yeni imla sisteminin literatüre girmesiyle anılan farklılıkların neden ve niçinleri de sorgulanmaya başlanmıştır.

Tezden elde edilen verilerden yola çıkarak, Mesâhif-i Osmâniye'nin imla yapısındaki söz konusu farklılıkların gerekçelerine yönelik beş temel yaklaşımın benimsendiği sonucuna ulaşılabilir. Bunlardan birincisi, mushafları istinsah eden kâtiplerin hata yaptığı kabulüdür ki bu da istinsâhın gerçekleştiği tarihsel kesit olan Hz. Osman döneminde Arap yazısının henüz iyi bir seviyede olmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu iddia, istinsah faaliyetine dair nakledilen bilgilerle çeliştiği için birçok kişi tarafından eleştirilmiş ve muteber sayılmamıştır. Nitekim Zeyd b. Sabit gibi yazıyı en iyi bilen sahabenin komisyonda görev aldığı, tek bir kelimenin yazımında dahi (تابوت gibi) Hz. Osman'ın onayına başvurulduğu ve sahabenin bu noktada icmada bulunduğu dikkate alındığında bu görüşü kabul etmek mümkün değildir. İkincisi, kıraat tercihlerini belirtmek amacıyla bazı kelimeler farklı resmedilmiştir. Üçüncüsü, ihtisâr, tahfif, bedel gibi lugavî gerekçelerle mesele izah edilmeye çalışılmıştır. Dördüncüsü, o dönem Arap yazısının imla hususiyetinin mushaf imlasına yansıdığı kabulüdür ki bu da çalışmanın birinci bölümünde etraflıca ele alındığı üzere Arap yazısına dayanak olan önceki yazıların imla özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

Tezden elde edilen sonuçlardan bir diğeri, İslâm düşüncesinde hem dilin hem de yazının kaynağının ilahi veya beşerî olduğu yönünde iki eğilimin benimsendiği şeklidir. Nitekim dilin kaynağının ilâhî olduğuna “*Dillerinizin farklı olması Allah’ın azamet ve kudretini gösteren delillerdendir.*” ayeti, yazının kaynağının ilâhî olduğuna ise “*Allah size kalemlle yazmayı öğretti.*” âyeti delil olarak kullanılmıştır. Genelde yazının özelde ise Arap yazısının kaynağının beşerî olduğunu söyleyenler ise bunun birkaç kişi tarafından icat edildiğini veya başka yazılardan türeyip zaman içerisinde geliştiğini söylemişlerdir. Bu bağlamda Arap yazısının bir veya birkaç kişi tarafından icat edilmesinin pek mümkün olmayacağı, ancak köken olarak Himyer, Hîre veya Nabât şeklinde üç yazıdan birine dayandığı, bunlar içerisinde de Nabât yazısı imla özellikleri açısından Arap yazısına çok benzediği için bunun etkisinin daha fazla olduğu ifade edilmiştir. İslâmiyet’ten önce sınırlı düzeyde kullanılan ve tam gelişmemiş olan Arap yazısı Kur’an’ın inmesi ve İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle doğu-batı yönünde geniş bir alana yayılıp zamanla tekâmül sürecini tamamlamış ve hicrî ikinci asırdan itibaren ise dil kuralları geliştirilmiştir.

Mushafın imla özelliklerini ta’lil noktasında ileri sürülen beşinci görüş, anılan farklılıkların batınî anlamları işaret ettiği şeklindedir. Söz konusu yaklaşımın bayraktarlığını yapan kişinin “İbnü’l-Bennâ el-Merrâkuşî” olduğu görülmektedir ki onun “*Unvanü’-delil*” isimli eseri çalışmaya konu olmuştur. Merrâkuşî’nin hayatı incelendiğinde, onun sünnî ve tasavvufî bir gelenekten geldiği, özellikle matematik ve astronomi olmakla beraber Arap dili, aruz, hadis, fıkıh, ferâiz, tıp, kıraat, Kur’an ilimleri gibi birçok alanda ilim tahsil ettiği, yüzü aşkın eser kaleme aldığı ve hayatının sonuna kadar Merâkeş’te öğrenci yetiştirdiği görülür. Aynı zamanda onun tedriste üslup sahibi, basitleştirmeye, lüzumsuz tekrarlardan kaçınmaya, kısa ve özlü anlatıma önem veren bir şahsiyet olduğu, eserlerinin çeşitli dillere tercüme edildiği ve Mağripli önemli matematikçilerin onun elinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Merrâkuşî’nin tedris metodunda bugünün eğitim sistemine de ışık tutacak önemli prensiplerin bulunduğu söylenilebilir. Özellikle de onun çalışmaya konu olan “*Unvanü’-delil*” isimli eserinin mushaf imlasındaki farklılıkları izaha yönelik önemli bir kaynak olduğu tespit edilmiştir.

Merrâkuşî'nin mushaf imlasını ta'lil yöntemi ilgi çekicidir. O söz konusu eserde anılan farklılıkları, felsefi ve tasavvufi bir sentezle yorumlamak suretiyle mushaf hattının ontolojisini yapmaya çalışmıştır. Şöyle ki o mushaf konusunu şehâdet-gayb, mülk-melekût, izzet-ceberût kavramları çerçevesinde ele almış ve tasavvufî düşüncede Kur'an'ı anlamada zâhir-bâtın şeklinde kendini gösteren anlayışın mushaf imlası özellikleri için de söz konusu olduğunu söylemiştir. Mushaf hattının tevkîfi olduğu düşüncesi ile bağlantılı olan bu anlayışa göre, İmam Mushaf'ta anlamın tezahür ettiği yazı (resm), o andaki bir uzlaşma ve tesadüf ürünü olmayıp, anlamın yazıda beliren varlığı söz konusudur. Diğer bir ifadeyle o, mushaf yazısında mevcut imla kurallarına uymayan farklılıkların ilahi olduğunu vurgulayarak ona mahalefeti caiz görmemiştir.

Merrâkuşî'nin mushaf imlasındaki farklılıkları izah noktasında kullandığı bu dil ve benimsemiş olduğu bu anlayışın arka planında, mutasavvıfların dil ile varlık kategorileri arasında kurmuş oldukları ilişki, özellikle de eserlerinde harf sembolizmine büyük ölçüde yer veren İbnü'l-Arabî olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin katında harf sembolizminin önemli bir yeri vardır ve her iki mutasavvıf aynı eğilimi benimsemişlerdir. Netice itibariyle Merrâkuşî, "dil-varlık ilişkisi" ve "harfler ilmi" temeline dayanan anlayışla mushaf imlasını irfâni olarak yorumlamıştır. Söz konusu âlimlerin aynı coğrafyada yaşamış olması, İbnü'l-Arabî'nin vefatı ile Merrâkuşî'nin doğumu arasında on altı yıl kadar bir zaman diliminin geçmesi ve harf sembolizmi bağlamında benzer açıklamalarda bulunmaları, Merrâkuşî'nin eğiliminin arkasında daha ziyade İbnü'l-Arabî olduğu kanısını desteklemektedir.

Tezden elde edilen bir diğer sonuç ise Mesâhif-i Osmaniye'deki imla farklılıklarına yönelik serdedilen açıklamalardan "kâtip hatası" dışındaki görüşlerin tamamının kabul edilebileceğidir. Şöyle ki anılan farklılıklardan bazıları yegâne ölçüt kabul edilmemek suretiyle dilsel gerekçelerle izah edilebilir. Zira lafız-okuyuş mutabakatına dayanan imla sistemi mushafların istinsahından sonra ortaya çıkmıştır. Mushaftaki diğer bazı kelimeler ise kıraat tercihlerini belirtmek için özel imla ile resmedilmiş olabilir. Diğer taraftan Arap yazısı sentez bir yazı olmakla mushafların istinsah edildiği dönemde tek düze imla yapısına sahip olmadığı için, bu durumun mushaf imlasına yansıdığı telakkisi de doğru olabilir. Zaten mushaflardaki imla

farklılıkları manada bir zıddiyet ve tahrifata yol açmadığı için Kur'an'ın mevsûkiyetine (güvenirliğine) asla zarar vermez.

Mushaf imlasındaki farklılıkların irfanî yorumlarla izah edilmesi ise İbn Haldûn ve bazı günümüz araştırmacıları tarafından hiçbir temel dayanağı bulunmayan keyfi mülahazalar ve yorumda aşırılık olarak değerlendirilmiş olsa da bu yaklaşım Zûrkânî ve Abdülazîz Debbâğ gibi âlimler tarafından benimsenmiştir. Diğer taraftan irfânî hakikat, doğruluğu bilimsel olarak ispat edilemeyen, kişinin kendine mahsus ferdî ve subjektif yorumlar olarak nitelendirilse de bâtinî mananın zâhirî manayı ortadan kaldırmaması, başka bir delil ile doğrulanması, akla, ilme ve dini ahkâma ters düşmemesi, tek doğru olduğu iddia edilmemesi ve yapılan yorumun gramer kuralları ile çelişmemesi şartıyla geçerli kabul edilir. Zaten tefsirde iki yaygın metot olan dirayet ve rivayetten başka, âyetlerin zahiri manasının ötesinde bâtinî manalarının da bulunduğu anlayışıyla geliştirilen muazzam bir işârî tefsir literatürü vücut bulmuştur. Dolayısıyla Merrâkuşî'nin yaklaşımının yansıması olan söz konusu eserini bu külliyyatın bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür. Kaldı ki Merrâkuşî'nin mushaf imlasını ta'lil ederken başvurduğu yöntem sadece irfânî yorumlardan ibaret değildir. Zira o tasavvufî ve felsefî bir sentezle konuyu ele almış, bunu yaparken de zaman zaman dilsel analizden geri durmamıştır.

Merrâkuşî'nin mushaf imlasını ta'lil ederken benimsemiş olduğu bu eğilimin bir boşluğu doldurduğu kanaati hasıl olmuştur. Zira mushaf imlasındaki farklılıkları izah noktasında diğer âlimlerin gerekçeleri bilimsel açıdan daha sağlam temellere dayansa da mushafın tamamına teşmil edilememiştir. Dolayısıyla diğer âlimlerin hiçbir izah getirmediği bazı kelimelerde irfanî de olsa böyle bir yoruma gidilmesinde herhangi bir mahzur bulunmamaktadır. Netice itibariyle mushaf imlasındaki farklılıkların bazılarının Arap dilindeki hususiyet ve kıraat, diğer bazılarının ise dilsel gerekçelerle izah edilebileceği şeklinde bir sonuca gidilebilir. Merrâkuşî'nin yaklaşımı ise işârî yorumun kabul edilmesindeki kriterlere ters düşmediği için tamamlayıcı bir yorum olarak değerlendirilebilir. Hangi gerekçe ile izah edilirse edilsin üzerinde binlerce sahabenin icma ettiği mushaf imlasına muhalefet etmek doğru değildir. Hz. Osman'ı istinsaha sevk eden âmillerden birisinin mushaf birliğini sağlamak olduğu düşüncesinden hareketle

imlanın bağlayıcı olduğu, dolayısıyla Resm-i Osmânî'nin aynen muhafaza edilmesi en sağlıklı yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Böylelikle hiçbir millete nasip olmayan muhteşem bir tarihi miras da korunmuş olacaktır.

EKLER

Ekler bölümünde Merrâkuşî'nin "Unvanü'd-Delîl min Mersûmi Hattî't-Tenzil" isimli eserinden bazı sahife görselleri paylaşılacaktır.

Belge 1

Eserin muhakkiki Hint Şelebi'nin mukaddimesinden bir sahife:

التقديم

الحمد لله رب العالمين، منزل الذكر ومسخر الأسباب لحفظه، الذي جعل الألسنة له تالية، والأفئدة له واعية، والخطوط له صورة مرئية ثابتة. والصلاة والسلام على النبي الأمي المصطفى أكمل الوري وعلى آله وصحابه الكرام، من حفظوا القرآن في الصدور، وصانوه في السطور.

أما بعد

فإني أضع بين يدي القارئ الكريم رسالة طريفة، كتبها المحدث الأصولي الفرضي، والعالم الرياضي الفلكي ابن البناء المراكشي. وموضوع الرسالة في تحليل رسم المصحف.

وقد رأيت أن أقدم لها بما يعرف بمؤلفها وبموضوعها كي تتم الفائدة.

إن الكتابة عن حياة ابن البناء المراكشي في هذه المقدمة لا ترمي إلى أكثر من إعطاء إلمامة بسيطة ومجملية عن الرجل. ذلك أن ابن البناء بحاجة أكيدة إلى أن يُدرَس فكره دراسة معمقة في بحث مستقل. لذلك سنكتفي هنا بإعطاء المعلومات الضرورية عن حياته، ثم نتولى بعد ذلك التعريف بالرسالة المحققة وبموضوعها.

حياة ابن البناء - مؤلفاته

إن المصادر⁽¹⁾ لم تختلف في ذكر اسم ابن البناء فهو: أبو العباس أحمد بن

(1) انظر ترجمة ابن البناء في: التنبكي: نيل الابتهاج، طبعة أولى، 1351 هـ، مصر، ص: 65-67؛

بسم الله الرحمن الرحيم
مطل الشرح الفصيح / مطلع العلم الجليل / ابو ادبنا من احسن
بن محمد بن عثمان / ازجيه المر وكشي المعنى وبما بان الساجه الله
الكرمه / في اراء القلاب حاديه / البابا بتجا على سبيل وفتح انه ايل
بطلبي اليفيق بالنور المبين وحرره العالمين والصلوات الطامه على خلق الازل
دموع السيل على النجدة وهداه به الامم محمد النبي العربي / احو صلكه
تيلنا ان لجا والمورد / الاصبيا وعلی، الله الطيبين وحبه رلا في من الزين
اسلكوا سبيله ودينوا دليله وبالفوايه / ارشاده والنصيحة وضبطوا
خط المصحف لغته الامصيحه على الكل بيان بتبحيح العرفان المتلغ الر مقامك
الرضوان ومحل الاحسان / كثير وبعير بدانه لما كان خلك المعجب في الله
هو الامام الله يعقظه، زلفا زيدي الوفاء والفلاح ما يعزوا رسومه ما
يتجاوز مر رسومه في خالها خع / الانا به / كين من الجوع و / ااعلام و / لم يكن
في الر منق كيه انفق بل على ان عنون في قد تحققت عنت في وجوه، ذالك
بفضلي الميزان وواجبي الرجاء ووفيت منه على محال ورايت منه في ايب
جعت خطاي هو ابي، ما تيسر بي، لمن ختم في وسمي منه عنوان
الله ليل من في سجع علق التمن بل هو اولي / البابا مقلح تنر الكتاب
سوال الله تلي وفتوه ورا به من تفقح، ما لا يم من تعد يهيه البيبان
ليكل بز الوحي العرفان وبالله التوفيق فاصول ان الخفي
الحسوس صورته تركه بداد طار واللبغ المسموع لصورته خدر
بداد ان وعمل اللبغ الصوت وهو من زدن محل العرفان في اقطا الصلح
التي اشتهت في التي حيث يد الخ في الوجود و / الصوت تحو في الخروج
المقطع

فهذه الحروف الثلاثة من حيث اتصلت بالهمزة كانت أول الحروف كلها لأنها في مقطع الهمزة والحروف بعدها في مقاطع أنفسها. وإذا تحركت الحروف وطوّلت بالمدّ تبتعتها هذه الحروف الثلاثة أيضاً. فكانت بهذه الجهة آخر الحروف كلها. وهي مع كل حرف في (مقطعه)⁽⁵²⁾. فلأجل ذلك لم يجعل للهمزة (صورة)⁽⁵³⁾ في الخط.

وإذا عضدت في موضع في الخط فإنما تعضد بأحد هذه الحروف الثلاثة على ما نبينه بعد إن شاء الله. ويبدل بعضها من بعض لمعنى يوجهه.

ولأحوال هذه الحروف مناسبة لأحوال (الوجود)⁽⁵⁴⁾ حصل [بها]⁽⁵⁵⁾ (بينهما)⁽⁵⁶⁾ ارتباط به (يكون)⁽⁵⁷⁾ الاستدلال.

فالهمزة تدلّ على (الأصالة)⁽⁵⁸⁾ و(المبادئ)⁽⁵⁹⁾ فهي (موصلة)⁽⁶⁰⁾.

[2 ب] والألف تدلّ على الكون بالفعل في الوجود/ فهي مفصلة لأنها من حيث إنها أول الحروف في الفصل الذي⁽⁶¹⁾ بين ما يسمع وما لا يسمع متصلة بهمزة الابتداء. ولذلك جعلت علامة الإثنين.

والواو تدلّ على الظهور [والارتفاع]⁽⁶²⁾ والارتقاء فهي جامعة لأنها عن غلظ الصوت وارتفاعه (بالشفة)⁽⁶³⁾ [معاً]⁽⁶⁴⁾ إلى أبعد رتبة في (الظهور)⁽⁶⁵⁾.

والياء تدلّ على البطون فهي مخصصة لأنها عن رقة الصوت و(انخفاضه)⁽⁶⁶⁾ في باطن الفم.

وسيطهر لك ذلك كله فيما بعد بحول الله تعالى.

ومما يوضحه لك عن قرب (اعتبار)⁽⁶⁷⁾ حروف المدّ واللين ضمائر متصلة

- ما (مدركه) (84) الضرورة والآخبار.

- وما (مدركه) (85) النظر والاعتبار.

(والتنزيل) (86) في الخطاب بين هذه الأقسام صارت (87) اللفظة بحسب ذلك مشتركة في الاعتبار بين البابين وأقسام الوجود فاحتاجت إلى فرقان. (فيجعل) (88) الألف يدل على قسمي الوجود والواو على (قسم) (89) الملك منه لأنه (أظهر للإدراك) (90). والياء على قسم (91) (الملكوت) (92) منه لأنه أبطن في الإدراك. فإذا بطنت حروف في الخط ولم تكتب فلمعنى باطن في الوجود عن الإدراك. وإذا ظهرت فلمعنى ظاهر في الوجود إلى الإدراك. كما إذا وصلت فلمعنى موصول وإذا حجزت فلمعنى مفصول. وإذا تغيرت بضرب من التغير دلت على تغير في المعنى في الوجود يظهر في الإدراك بالتدبر على ما نبينه بعد إن شاء الله.

(ولا تقف (بالفهم) (93) عند أوائل العلم، فإن معارف الملك والملكوت لا تنحصر فيما أقول) (94).

﴿والله يقول الحق وهو يهدي السبيل﴾ (95) و(مبدأ) (96) الاعتبار لأولي الأبصار. ﴿يقلب الله الليل والنهار﴾ (97) و(نهايته) (98) التذكار (بالعزيز) (99) الغفار. ولنقدم الكلام على هذه (الحروف) (100) الأربعة فإنها أكثر تصريفاً و(تغيراً) (101) في الخط من غيرها كما ذلك في القول أيضاً. ثم (نتبعها بمفردات) (102) من سائر الحروف وبالله التوفيق.

[باب الهمزة] (103)

قد تقدم أنها لا صورة (لها) (104) في الخط لأنها مبدأ الحروف، وأنها متحركة وأول الحركات الفتحة.

فالهمزة من جهة / (الابتداء) (105) (من) (106) الألف الذي هو أول الحروف [ب3] الثلاثة التي للمدّ واللين. ثم تعضد في مواضع بأحد هذه الحروف الثلاثة حيث (تثبت) (107) ولا يتأتى سقوطها. فإن تأتى سقوطها خرجت عن أصلتها فلم تعضد إلا أن يكون في المعنى ما يقوي ظهورها، فتعضد على ما ذكره في فصول أربعة.

[فصل] (108)

فإذا كانت الهمزة أول (الكلمة) (109) فإنه لا يتأتى سقوطها لأنها متحركة وليس قبلها غيرها. وهي من جهة المعنى مبدأ الحروف. وقد وقعت كذلك في أول الكلمة فظهرت ثابتة (في) (110) كل وجه فعضدت (بأول) (111) الحروف وهو الألف بأي حركة (112) تحركت الهمزة.

باب الواو

اعلم أن الواو في الخط على قسمين: قسم زائد وقسم ناقص.

فصل

في الواو (الزائد) (974) في الخط

وذلك يدل على (ظهور معنى) (975) الكلمة في الوجود في أعلى طبقة وأعظم رتبة مثل: «سأوريكم دار الفسقين» (976)، «سأوريكم آبتي» (977). زيدت الواو تنبيهاً على ظهور ذلك (978) بالفعل للعيان أكمل ما يكون. ويدل على هذا أن الآيتين جاءت/ للتهديد والوعيد.

[ب13]

وكذلك [أولي] (979) أولو، وأولات. زيدت الواو بعد الهمزة لقوة المعنى وعلوه في الوجود على معنى أصحاب. فإن في أولي معنى الصحبة وزيادة التملك والولاية عليه.

باب مد التاءات وتقبضها

وهذا [جاء] (1283) (في الاسم) (1284) المفرد المضاف الذي فيه علامة التأنيث.

وذلك أن هذه الأسماء لما كانت يلازمها الفعل صارت تعتبر اعتبارين:

أحدهما من حيث هي أسماء وصفات (1285). فهذا تقبض فيه التاء.

والثاني من حيث يكون مقتضاها فعلاً وأثراً ظاهراً في الوجود. فهذا تمد فيه التاء كما تمد في: قالت: وحقت. و(جهة) (1286) الفعل والأثر ملكية ظاهرة، وجهة الاسم والصفة ملكوتية/ باطنة. [16 ب]

فمن ذلك: ﴿الرحمة﴾. مدت [في سبعة مواضع] (1287) للعلّة التي ذكرت. يدلّ عليه ما جاء في أحدها: ﴿إن رحمت الله قريب من المحسنين﴾ (1288). فوصفها على التذكير (فهو) (1289) الفعل. وكذلك: ﴿فانظر إلى أثر رحمت

باب الوصل والحجز (1469)

اعلم أن الموصول في الوجود (توصل) (1470) (كلمته) (1471) في الخط كما توصل حروف الكلمة الواحدة. والمفصول معنى في الوجود يفصل في الخط كما (تفصل) (1472) كلمة عن كلمة.

(فمن) (1473) ذلك: ﴿إنما﴾ بكسر الهمزة. كله (موصول) (1474) إلا (حرف واحد) (1475): ﴿إن ما توعدون لأت﴾ (1476). فصل حرف التوكيد لأن حرف ﴿ما﴾ (يقع) (1477) على مفصل. فمنه خير موعود به لأهل الخير، ومنه شرّ موعود به لأهل الشرّ. (فمعنى ﴿ما﴾ مفصول) (1478) في الوجود والعلم.

ومن ذلك: ﴿أنما﴾ بفتح الهمزة. (كلها) (1479) موصول إلا حرفان (1480):

Belge 5

Eserin son sahifesinden bir görsel:

وهذا الباب كثير (يكفي منه اليسير)⁽¹⁸¹³⁾.

(وقد كمل هذا العنوان من علم البيان لمرسوم خط القرآن. فإن يك ذلك حدهم فقد وافقت. قصدهم، وإن لم يكن ذلك)⁽¹⁸¹⁴⁾ فهو مضمن فيه ولازم عنه. ولم أقصّ إلا خبرهم ولا قفوت إلا أثرهم. والعبارة باللازم عن الملزوم حكم جائز معلوم. والحمد لله رب العالمين.

(كمل)⁽¹⁸¹⁵⁾ [على]⁽¹⁸¹⁶⁾ يد (أبي الفضل القصار أوائل رمضان من عام: 1012، اثنين وعشر ألف)⁽¹⁸¹⁷⁾ (1818).

KAYNAKÇA

AKASLAN Yaşar, “Kırâat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 43, 2017, ss. 217-251.

AKTAN Ali, “Arap Yazısının Doğuşu Gelişmesi ve İslam Yazısı Haline Gelmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. II, S. 6, Ankara: TEK-DAV, 1988, ss. 62-67.

ÂLÛSÎ Ebu'l-Fadl Şihâbü'd-dîn es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Me'âni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabi, t.y.

AZAMAT Nihat, “Melekût”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, İstanbul: İSAM, 2004, ss. 47-48.

BÂKILLÂNÎ Ebu Bekir b. Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudâ, 1.b., Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

BÂMÎ Cemal, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi"
<http://www.albanna.ma/Article.aspx?C=5674>, 18.05.2019.

BELÂZURÎ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b.Câbir, *Futûhu'l-buldân*, thk. Abdullah Enîs-Ömer Enîs et-Tabbâ', Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Maarif, 1987.

CERAN İsmail, “Merîniler”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, 2004, ss. 192-199.

CUMA' İbrâhim, *Kıssatu'l-Kitâbeti'l-'Arabiyye*, Mısır: Daru'l-Maârif.

ÇAĞATAY Neşet, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

ÇAKMAKLIOĞLU M. Mustafa, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

ÇETİN Abdurrahman, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 2. b. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

ÇETİN Abdurrahman, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 3. b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

ÇETİN Nihad Mazlum, “Arap” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul: İSAM, 1991, ss. 316-321.

DÂNÎ Ebu Amr Osman b. Saîd b. Osman, *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasen, 2. b., Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır/Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.

DÂNÎ Ebû Amr Osman b. Said b. Osman, *el-Muhni' fi Ma'rîfeti resm'i Mesâhifi'l-Emsâr me'a Kitabi'n-nakti*, thk. Muhammed Sadık Kamhavi, Kâhire: Mektebetü'l-külliyetü'l-ezheriyye, t.y.,

DEMİRCİ Muhsin, *Kur'an Tarihi*, 11. b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları (İFAV), 2017.

DEMİRLİ Ekrem, "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnu'l-'Arabi'de Harf Sembolizmi" *İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.17, ss. 224-236.

DİMYÂTÎ Şihâbü'd-din Ahmed b. Muhammed b. Abdu'l-Ganî, *İthaf'ü-fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbatî'l-aşer*, Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

EBÎ TÂLİB Mekkî b. Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebi, Mısır: Daru Nehza, t.y.

EBU'L-FÜTÛH Muhammed Hüseyin, İbn Haldûn ve Resmu'l-Mushafi'l-Osmânî, 1. b., Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1992.

ENBÂRÎ Ebu Bekr Muhammed b.el-Kâsım Beşşâr, *Kitâbu idâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi kitâbillâh azze ve celle*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramadân, Dimaşk: Matbûâtu Mecmeil-Luğati'l-Arabiyye, 1971.

FAZLIOĞLU İhsan, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.XX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1999, ss. 530-534.

FERRÂ' Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Mea'ni'l-Kur'ân*, 3. b., Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1987.

FURCÂNÎ Muhammed Recep, *Keyfe nete'eddeb me'a'l-Mushaf*, 2. b., Kâhire: Daru'l-İ'tisâm, 1978.

GENAN Betül, *Ferrâ'nın Meâni'l-Kur'ân Eseri Bağlamında Mushaf ve Mushaf İmlası Olgusu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

GÜNDÜZ İrfan, "Ceberût", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. VII, İstanbul: İSAM, 1993, ss. 193-194.

HAMED Ğanim Kaddûri, *Resmu'l-Mushaf Dirâsetün Luğaviyye Târihiyyetün*, 1. b., Bağdat: el-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982.

HAMİDULLAH Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, C.II, çev. Salih Tuğ, Ankara: İmaj Yayınları, 2003, s.698.

İBN FÂRİS Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzî el-Lugavi, *es-Sâhibî fi fîkhi'l-lugati'l-arabiyyeti ve süneni'l-arab fi kelâmihâ*, thk. Dr. Ömer Faruk ed-Dabbâ', 1. b., Beyrut-Lübnan: Mektebetü'l-Maârif, 1993.

İBN HALDÛN Veliyyü'd-din Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, 1. b., Dımaşk: y.y., 2004.

İBN İSHÂK Ebu Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitabü's-siyer ve'l-Megâzi*, thk. Süheyl Zekkâr, 1. b., y.y.: Daru'l-Fikr, 1978.

İBN KUTEYBE Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, 3. b., Kâhire: Dâru't-Turâs, 1973.

İBN SA'D Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitabü't-Tabakâti'l-Kebir*, C.II, thk. Ali Muhammed Ömer, 1. b., Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İBNÜ'N-NEDİM Ebû'l-Ferec Muhammed b. EbûYa'kub İshak, *Kitâbu'l-Fihrist*, Beyrut-Lübnan:Daru'l-ma'rifet, 1997.

İBNÜ'L-KÂDİ, *Dürretü'l-haccâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-nûr, y.y., t.y.

İBNÜ'L-CEZERÎ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, C.II, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut-Lübnan: Darul Kutubil İlmiyye, t.y.,

KALKAŞENDÎ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Hidiviye el-Matba'atu'l-Emîriyye, C.III, 1332/1914.

KARAÇAM İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, 15. b., İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.

KARAÇAM İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâati*, 5. b., İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.

KASTALLÂNÎ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434.

KATTAN Menna' Halil, *Mebâhis fi ülemi'l-Kur'an*, 7. b., Kâhire: Mektebetu Vehbe, y.y.

KAYA Remzi, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-İ Kitap", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, ss. 31-45

KENNÛN Abdullah, *en-Nübüğü'l-Mağribiyyi fil edebi'l-Arabiyyi*, C.I, 2. b., y.y., t.y.

KILINÇ Taha, “Fas’ın Saltanat Başkentleri-Ahval-i Dünya”, *Diyanet Aylık Dergi*, ed. Lamia LEVENT ABUL, S. 338 (Şubat-2019), ss.46.

KİRMÂNÎ Mahmûd b. Hamza, *Garâibu’t-tefsîr ve acâibu’t-te’vîl*, thk. Şemrân Serkâl Yunus el-Acelî, Cidde: Dâru’l-Kuble/Beyrut: Muessesetü ulûmi’l-Kur’ân, 1983.

KOÇYİĞİT Hikmet, “Kur’an’ın Bölümlenmesi”, *Erzurum: Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.39, 2013, s. 364-391.

KOMİSYON, *el-Mu‘cemü’l-vasît*, 4.b., Mısır: Mecmau’l-Lugati’l-Arabiyye, 2004.

MAHLÛF Muhammed b. Muhammed, *Şeceratü’n-nuri’z-zekiyye fi tabakati’l-Malikiyye*, 1.b., Kahire: el-Matbaatu’s-selefiyye ve mektebetüha, 1349.

MAKDİSÎ Ebü’l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ulûmi tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, 1.b., Beyrut-Lübnan: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

MAKKÂRÎ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *Ezhârü’r-riyâz fi azbâri iyâz*, thk. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhîm Ebyârî - Abdülhafiz Şelebî, C. II, y.y.: Matbaatu Fadâle, t.y.

MAŞALI Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, C.XXXI, İstanbul: İSAM, 2006, ss. 242-248.

MAŞALI Mehmet Emin, “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlası”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, ed. Yücel ÇELİKBİLEK, C. XXII, S. 22, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2014, ss. 7-24.

MAŞALI Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*, 2.b., Ankara: Otto Yayınları, 2015.

MEHDEVÎ Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Ammâr, *Hicâu mesâhifi’l-emsâr*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, 1.b., Şarika: Dâru’l-İbni’l-Cevzî, 2009.

MEKKÎ, Muhammed b. Ebî Talib el-Kaysî, *el-Keşf ‘an vucûhi’l-kıraâti’s-seb’ ve ilelihâ ve hiccihâ*, nşr. Muhyiddîn Ramadân, Beyrût: Müessesetu’r-Risâle, 1979.

MERRÂKUŞÎ Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Osman el-Ezdi el-Adedi, *Unvânü’d-delil min mersum-i hattî’t-tenzil*, nşr. Hind Şelebî, Beyrut: Dâru’l-Arabi’l-İslâmî, 1990.

MİKNASÎ Ahmed İbnü’l-Kâdi, *Cezvetü’l-iktibas fi zikri men halle mine’l-a’lam bi’l-medîneti Fas*, Ribad: Darü’l-Mansur, y.y., 1973.

MÜNECCİD Selâhaddîn, *Dirâsât fi târihi’l-hattî’l-arabî munzu bidâyetihî ilâ nihâyeti’l-asri’l-Umevî*, 3.b., Beyrut-Lübnan: Daru’l-Kitabi’l-Cedid, 1972.

ORTAKCI Halil, “Himyerîler”, *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, ed. Adnan DEMİRCAN, S.2, 2017, ss. 92-120.

ÖĞMÜŞ Harun, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur’ân ve Kıraat Ayrımı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39, 2015, ss. 9-28.

ÖZTÜRK Mustafa, Hadiye ÜNSAL, *Kur'an Tarihi*, 3. b., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

PÂLUVÎ Abdulfettâh, *Zübdetü'l-irfân*, İstanbul: Âsitane, ty

RAZÛK Muhammed, “Hezmîriyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XVII, 1998, ss. 312.

RAZÛK Muhammed, “Merakeş”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, 2004, ss. 166-168.

RIZA Muhammed Reşid, *Mecelletü'l-Menar*, C. XII, Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1909.

SÂLİH Subhî, *Mebâhis fi 'ulumi'l-Kur'ân*, 10.b., Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1977.

SERİN Muhiddin, “İbnü'l-Bevvâb”, *DİA*, C.XX, İstanbul: İSAM, 1999, s. 534-535.

SERİN Muhittin, Yusuf ZENNÛN, “Kûfî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. XXVI, İstanbul: İSAM, 2002, ss. 342-345.

SİCİSTÂNÎ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî, *Kitabu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh, 1.b., Mısır-Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

SUYÛTÎ Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'u'l-cevâmi'*, thk. Abdulâl Sâlim Mekrem, Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1980.

SUYÛTÎ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkan fi 'Ulumi'l-Kur'an*, thk. Şu'ayb el-Arnaût , 1.b., Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2008.

SÛTŞURUP İhsan, “İbnü'l-Kabâkîbî'nin Mecma'u's-Sürûr ve Matla'u's-Şümûs ve'l-Büdûr Adlı Eseri” *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. III., S.I, 2019, ss. 48-67.

ŞELEBÎ Abdulfettah İsmâîl, *Fî'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'l-luğaviyye: Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî ve evhâmu'l-mustesrikine fi Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfi'uhâ ve def'uhâ*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 4.b., 1999.

ŞEN Ziya, “Arza ve Mahiyeti”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XLII, 2015, ss. 43-64.

ŞİNKÎTÎ Muhammed Habibullah, *Kitâbu ikâzi'l-a'lâm li vücûbi ittibâ'i resmi'l-Mushafi'l-imâmi Osman ibn affân*, 2.b., Suriye-Humus: Mektebetü'l-Ma'rifet, 1972.

TİNBUKTÎ Ahmed Bâbâ, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrizi'd-dibâc*, 2.b., Trablus: Dâru'l-Kâtib, 2000.

YÜKSEL Ali Osman, *İbnü'l-Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 1996.

ZECCÂC Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, 1.b., Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.

ZEMAŞERÎ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, 3. b., Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

ZERKEŞÎ Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, C. I., *el-Burhân fî 'ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire: Daru't-Turâs, 1957.

ZURKÂNÎ Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhîlu'l-irfân fî ulumi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zemerli, 1. b., Beyrut: Daru'l-Küttâbi'l-'Arabiyye, 1995.