

İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması

Bayram KANARYA*



Panorama of Changing Mushaf's Form Within The Framework of Ibn Ebî Dâvûd's Book Named *Kitâb Al-Masâhif*

Citation/©: Kanarya, Bayram, Panorama of Changing Mushaf's Form Within The Framework of Ibn Ebî Dâvûd's Book Named *Kitâb Al-Masâhif*, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 29-50.

Abstract: İbn Ebî Dâvûd (d. 316/929) is son's Ebû Davud who famous scholar and own book's named *Sünen*. İbn Ebî Dâvûd's most important work that bringing to world of knowledge is his studying called *Kitâb Al-Masâhif*. In this work had discussed process of mushaf, ikhtilaf of its pronunciation and punctuation marks etc. topics in the presence of narratives. In the period of Prophet Muhammed (sav) the Quran has not being as a book that we have presently because of continuance of revelation and fail to satisfy stationery. In later periods by force of circumstances the Quran had collected in the Mushaf and replicated. İbn Ebî Dâvûd put emphasis on his work at form structure of Mushaf with narrations and historical informations in the first three centuries (hijrî). I think the work occupies an important place in terms of handling chronological formation and progress's stages of Mushaf and its projection to envision's Quran. I will try to investigate narrations and historical information related to mushaf as a panoramic with centering the book named *Kitâb Al-Masâhif*.

Key Words: Mushaf, Rivayah, İbn Ebî Dâvûd, *Kitâb Al-Masâhif*, Imagination.



Atıf/©: Kanarya, Bayram, İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması, Artuklu Akademi, 2017/4 (2), 29-50.

Öz: Meşhur muhaddis ve *Sünen* isimli hadis eserinin sahibi Ebû Davud'un oğlu olan İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) ilim dünyasına kazandırdığı en önemli eser onun "*Kitâbu'l-Mesâhif*" isimli eseridir. Bu eserde, Kur'an'ın mushaflaşma süreci, kıraat ihtilaflarının menşei, imla ve noktalama işaretleri, Mushaf'ın alım satımı vb. birçok konu rivayetler eşliğinde verilmiştir. Hz. Peygamber (sav) döneminde vahyin devam etmesi ve kırtasiye malzemesinin yetersizliği nedeniyle Kur'an elimizde olduğu şekli ile bir Mushaf haline dönüşmemiştir. Sonraki dönemlerde şartların da zorlamasıyla Kur'an'ın cem' ve istinsahı faaliyetleri gerçekleşmiştir. İbn Ebî Dâvûd söz konusu eserinde hicri ilk üç asırda Mushaf'ın formal yapısı üzerinde durmakta dolayısıyla konuyu sadece sahabe dönemi ile sınırlandırmamakta, kendisinin yaşadığı döneme kadar Mushaf üzerinde yapılan faaliyetlere ışık tutacak rivayetler ve tarihî bilgiler aktarmaktadır. Eserin,

* Öğretim Görevlisi Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bayramkanarya@hotmail.com.

Mushaf'ın kronolojik olarak teşekkül ve gelişim aşamalarını ortaya koyması ve bu evrelerin dönemseller olarak nasıl bir Kur'an tasavvurunu beslediğini ortaya koyması bakımından önemli bir yer işgal ettiği kanısındayız. Biz bu çalışmamızda, söz konusu eseri merkeze alarak Mushaf ile ilgili tarihi malumatı panoramik olarak sunmaya ve yeri geldikçe bunların Kur'an algısı ile ilişkisini kurmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mushaf, Rivayet, İbn Ebî Dâvûd, Kitâbu'l-Mesâhif, Tasavvur.

Giriş

Kur'an vahyi Hz. Peygamber'e (sav) yaklaşık yirmi üç yıla yakın bir sürede inmiştir. Hz. Peygamber inen her ayeti muhataplarına hem sözlü olarak hem de gerekli ayetlerin uygulamalarını örnekleyerek tebliğ etmiştir. Gerek vahyin uzun bir zaman dilimine yayılması gerekse yazının ve malzemesinin yeterli olmaması nedeniyle elimizdeki hâliyle bir Mushaf'ın var olması mümkün olamamıştır.¹ Bununla birlikte nâzil olan ayetler namazlarda okunuyor, ezberleniyor, vahiy kâtipleri vasıtası ile kaydediliyor hatta bazı sahabelerin kendilerine mahsus cüzlerinde bazı sûre ve ayetler yazılı halde bulunuyordu.²

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebubekir döneminde irtidad hareketleri, bazı yalancı peygamberlerin zuhûru ve Yemâme savaşı ile birlikte Kur'an'ı iyi bilen kurrâ/hâfız birçok kişinin şehit olması Kur'an'ın cem'i konusunu gündeme getirmiş³ ve bir araya getirilen bu kitaba *Mushaf* adı verilmiştir. Mushaf kelimesi Kur'an'da geçmemektedir. Ancak aynı kökten gelen "suhuf" kelimesinin⁴ Kur'an'da zikredilmiş olması, Hz. Peygamber döneminde bu kelimenin türevlerinin kullanımda olduğunu ima etmektedir.

Mushaf kelimesinin Hz. Ebubekir dönemi ile beraber yaygınlık kazandığını hatta giderek kavramsallaştığını ifade edebiliriz. Hz. Ebubekir döneminde cem' edilen Kur'an'a verilecek isim için Yahudilerin kullandığı "sifr" kelimesi teklif edilmiş fakat bu teklif kabul görmemiştir. Bunun yerine Habeşistan'da Mushaf kelimesinin kullanılmasından hareketle Kitaba bu isim verilmiştir.⁵ Hz. Osman dönemine gelindiğinde Müslümanların idaresindeki yerler coğrafi olarak oldukça genişlemiş, birçok sahabe dini tebliğ üzere farklı beldelere göç etmiş ve buralarda Kur'an'ı öğretmeye çalışmışlardır. Ancak özellikle Azerbaycan ve Ermenistan fethine giden Müslümanlar arasında farklı okuyuşlardan kaynaklanan münakaşalar yaşanmış, hâdis Hz. Osman'a intikal etmiş, o da Mushaf'ı çoğaltarak (istinsâh) muhtelif beldelere

¹ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdulaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul 2013, s. 50.

² Buhâri, 66 Fedâilu'l-Kur'an 4, VI/98-99; Ziya Şen, "Kur'an-ı Kerim'in Yazılması", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 34-45.

³ Buhâri, 66 Fedâilu'l-Kur'an 3, VI/98-99; Nesâî, 47 Fedâilu'l-Kur'an 8, VII/248; Ayrıca Bkz. M.M. el-A'zami, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, İz Yay. İstanbul 1993, s. 175.

⁴ Abese, 80/13; A'la, 87/18-19.

⁵ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *DİA*, XXXI/241-248.

göndermiştir.⁶ Böylelikle Kur'an'ın kıraâtı etrafında zuhûr eden fitne, kısa zamanda engellenmiştir. Hz. Ebubekir ve Hz. Osman dönemi ile beraber Kur'an'ın şekilsel/formsal (Mushaf'a dönüşmesi) olarak bir değişim süreci geçirdiğini ifade edebiliriz.⁷

Mushaf ile kastettiğimiz şeyin, onun muhtevasından daha çok muhtevanın/ayetlerin korunduğu şekilsel/biçimsel özelliği olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Mushaf'ın biçimsel olarak değişimi, tarihi süreç içerisinde devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Biçimsel/formsal değişiklik hiçbir surette nâzil olan vahyin kendisi ile alakalı olmamış, Müslümanlar Kur'an'ın orijinal haline sâdik kalmaya ve onu korumaya yönelik gerekli hassasiyeti göstermişlerdir.

Burada bir hususu ifade etmekte fayda vardır. Mushaf'ın teşekkül ve olgunlaştırılmasına yönelik rivayetler doğrudan Kur'an metni ile ilgili yönleri bulunduğundan hadis usûlü çerçevesinde bu rivayetleri değerlendirmenin daha doğru olacağı aşikardır. Ancak sonraki dönemlerde özellikle cem' ve istinsahtan sonra Mushaf'ın formu ile ilgili aktarılan ve Mushaf'ın doğrudan metni ile ilgili olmayan rivayetlere karşı daha mütesâhil davranılabileceği, bu rivayetlerin hadis usûlü çerçevesinden değil, tarih ilmi perspektifinden değerlendirilmesinin daha uygun olacağı⁸ ve bunların -hepsinin olmasa bile- birer tarihi veri olarak kabul edilebileceği kanısındayız.

Kanaatimizce özellikle hicrî ilk üç asır Mushaf ile ilgili yapılan faaliyetlerin tarihi arka planını görebilme adına ehemmiyeti haiz bir zaman dilimidir. Bir başka açıdan bu gayretler, yaşanan zaman aralığındaki Kur'an tasavvuru ve algısının da hangi doğrultuda teşekkül ettiğini ve geliştiğini ortaya koyması bakımından ayrıca dikkatle tetkik edilmeyi hak etmektedir. Biz de bu amaçla Mushaf tarihi ile ilgili rivayetleri bir araya getiren ve alanın uzmanları tarafından görmezden gelinemeyen bir eser olma niteliğine sahip İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* isimli eseri çerçevesinde ilk dönemlerde Mushaf tarihi ile ilgili aşamaları panoramik olarak ortaya koymaya çalışacağız. Bu konuya geçmeden önce kısaca müellif ve onun *Kitâbu'l-Mesâhif* isimli eseri ile ilgili bazı bilgiler vermek istiyoruz.

1-İbn Ebî Dâvûd ve İlmî Kişiliği

Asıl ismi Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî olan İbn Ebî Dâvûd, 230/818'da Sicistân'da doğmuş, 316/928'da Bağdat'ın Rüsâfe bölgesinde vefat etmiş ve meşhur Sünen yazarlarından Ebû Dâvûd'un (ö. 889/275) oğludur. Kaleme aldığı bilinen bazı eserleri şunlardır: *Kitâbu'l-Mesâhif*, *Kitâbu'l-Ba's*, *Müsnedu Âişe*, *Kitâbu Fedâili'l-Kur'an*.⁹

⁶ Buhârî, 66 Fedâilu'l-Kur'an 3, VI/98-99; Nesâî, 47 Fedâilu'l-Kur'an 5, VII/246.

⁷ Zeynel Abidin Aydın, Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi, (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜSBE, Ankara 2008, s. 128; Hacı Önen, *Kıraat Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul, 2017, s. 43.

⁸ Fuat İstemi, *Tarih ve Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017, s. 381-388.

⁹ Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîp el-Bağdadî, *Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdat)*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2001, Beyrut, XI/136-140; Ali Yardım, "İbn Ebî Dâvûd", *DİA*, XIX/429;

İbn Ebî Dâvûd'un ilmî yönüyle ilgili kaynaklarda bazı bilgiler yer almaktadır. İbnu'l-Cevzî (ö. 579/1183) onun büyük bir imam ve itibar gören bir musannif olduğunu ancak babasının kendisi hakkında "Benim bu oğlum kezzaptır." dediğini nakletmiştir.¹⁰ İbrahim el-Asbahânî de onun "yalancı" olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Bununla birlikte onun ilim tahsil etmek üzere Mısır, Şam, Irak ve Horasan gibi meşhur ilim merkezlerini dolaştığını, Ashabu'l-Hadis tarafından kabul gören biri olduğunu ve ravilerle ilgili cerhtadil eserlerinde kendisine bol miktarda atıfta bulunulduğunu bildirmiştir. Ancak babasının onun "yalancı" olduğu yönündeki beyanının hangi sebepten kaynaklandığının bilinmediği yine kaynaklarda geçen bilgiler arasındadır.¹¹

Zehebî (ö. 1348/748) onun hakkında ileri sürülen ithamları aktardıktan sonra özellikle birbirleriyle polemîği olan kişilerin söylemlerinin dikkate alınmaması gerektiğini ifade etmekte; bu minvalde İbn Ebî Dâvûd ile ilgili dile getirilen iddiaların bir kısmının doğruyu yansıtmadığına işaret etmektedir. Ona göre babasının oğlunu kizb ile itham etmiş olması, onun henüz gençlik yaşındayken söylediği bazı sözler ile ilgili olup hadisler ile alakalı değildir. Zehebî onun hadis hâfızlarının ileri gelenlerinden ve Irak ehlinin imamlarından biri olduğunu, sika ve eser sahibi olduğunu, hatta kimi alimlerin onu babasından daha hâfız biri olarak kabul ettiklerini aktarmıştır. Bazı alimler tarafından ise onun güvenilir olarak kabul edildiğini ancak hadis konusunda hatasının çok olduğunu bildirmiş, özellikle Şiiler tarafından bâtl bir fırka olarak değerlendirilen Nevâsib'a meylettğini¹² bu nedenle Bağdat'tan sürgün edildiğini belirtmiştir.¹³ İbn Ebî Davud'un rivayet ehliyetine dair aktarılan bilgilerde bir ihtilafın olduğu görülmektedir. Özellikle "yalancı" ifadesi önemli bir cerh ifadesidir. Bu ifadenin babası tarafından hangi sebeple söylendiğine, bir tür baba-oğul çatışması mı yoksa onun mecrûh olduğunu bildirmek üzere mi ileri sürüldüğüne dair tatmin edici bilgilere ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

2-Kitâbu'l-Mesâhif İsimli Eseri

İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbu'l-Mesâhif* adlı eseri, konulu bir çalışma olması ve spesifik bir alana hasredilmesi münasebetiyle dikkate değerdir. İbn Ebî Davud'un, içlerinde ravileri yalancılıkla itham edilen rivayetler de dâhil olmak üzere Mushaf konusu ile ilgili rivayetleri derleyip Kur'an tarihinin müs-takil bir disiplin olarak tarih sahnesine çıkmasında önemli katkıları olmuştur. Bu yönüyle İbn Ebî Dâvûd, Hz. Peygamber'den (sav) itibaren kendi yaşadığı

Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistânî (İbn Ebî Dâvûd), *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebû Usâme Selim b. İdu'l-Hilâlî, Muessesetu Ğuras, Kuveyt 2006, s. 19 (muhakkikin mukaddimesi).

¹⁰ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (İbnu'l-Cevzî), *ed-Duafâ ve'l-Metrükîn*, thk. Abdullah el-Kadi, Daru'l-Kutub'l-İlmiyye, Beyrut 1406, II/126.

¹¹ Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâ'i'r-Ricâl*, thk., Yahya Muhtar Ğazavi, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, IV/266.

¹² Nâsibe kelimesinin cemi olan Nevâsib, Şia'nın Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için kullandığı bir kavramdır. Nevasib için bkz. Mustafa Öz, "Nâsibe", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII/393-394.

¹³ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l-Marife, Beyrut tsz., II/433.

döneme kadar –yaklaşık olarak üç asır- Mushaf ile ilgili yapılan faaliyetleri ve tartışma konularını kapsayan derli toplu bir çalışma vücuda getirmiştir. Kitap, ilmî kıymeti ile ilgili farklı görüşler bulunsa da Mushaf ile ilgili vermiş olduğu bilgilerin önemi ve zaman zaman ayrıntılara inerek aktarmış olduğu tarihî veriler itibarı ile üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Musannif söz konusu eserinde 795 rivayet zikretmiş ve bu rivayetlerin sıhhat durumu ile rivayetlerin yorumlanması sadedinde çok az yerde kanaatini izhar etmiştir. Sayısı mahdût olan bazı bâbların girişinde çok kısa açıklamalarda bulunmuştur. Örneğin “Sahabe Mushafının İhtilafı” başlığının altında “Ebubekir b. Ebî Davud şöyle dedi: “Biz ‘Falan kişinin Mushaf’ı’ derken bu Mushaf’ın gerek yazıda gerekse ziyade ve noksanlıkta bizim Mushaf’ımıza muhalefet ettiğini kastediyoruz.” ifadelerine yer vermiştir. ¹⁴Başka bir yerde de “Kur’an’ı cem’etme” ifadesinin onu “ezberleme” manasına geldiğini belirtmiştir. ¹⁵ Eser, “Allah Rasulune Gelen Vahyi Yazanlar” bölümü ile başlamakta “İhtiyaç Olmadığında Mushaf’ı Yakmak” babı ile sona ermektedir.

Mushaf tarihi ile ilgili telif edilmiş ilk derli toplu eserlerden olan bu kitap, Kur’an ile ilgili az sayıdaki merfu’ rivayetleri, sahabe, tabiûn ve alimlerin konu ile ilgili kanaat ve düşüncelerini ve fikhî tartışmaları isnadları ile birlikte vermektedir. ¹⁶ Çoğunluğu maktû’ ve zayıf olan haberlerin isnadları ile birlikte verilmiş olması aşgari itibar düzeyini; rivayet metinlerinin ise müellifin yaşadığı dönemde tartışılan konu başlıklarını ve muhtevasını bize sunabileceği kanısındayız.

Eserin birçok farklı baskı ve tahkikli nüshaları neşredilmiştir. Biz bunlardan Ğuras yayınlardan çıkmış olan ve Ebû Usâme Selîm b. İdu’l-Hilâlî tarafından tahkik ve ta’lik edilen nüshasını esas alacağız ve yeri geldiğinde onun aktardığı bazı notlara da müracaat edeceğiz. ¹⁷

Kur’an’ın Müslümanlar nezdindeki kıymetini sarsmak için müsteşrik Arthur Jeffery (1893-1959) özellikle çaba göstermiş ve *Kitâbu'l-Mesâhif*’i esas alarak ideolojik tenkitlerini topladığı bir mukaddime ile birlikte Dımaşk’ta Zahiriyye kütüphanesinde sadece el yazması bir nüshası bulunan aslından alarak 1936’da Mısır’da ilk olarak bastırmıştır. ¹⁸ İbn Ebî Dâvud’un kitabını tahkik eden Ebû Usâme, tahkik ettiği bu eserin girişinde mezkûr müsteşrikin önemli gördüğü ilmî, tarihî ve filolojik hatalarını tek tek ele alarak tetkik etmiş ve hatalarını ortaya çıkarmıştır. ¹⁹ Muhakkik, hemen her bir rivayetin isnadı,

¹⁴ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 289.

¹⁵ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 161.

¹⁶ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 5-6.

¹⁷ Ebûbekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş’es es-Sicistânî (İbn Ebî Dâvud), *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebû Usâme Selîm b. İdu’l-Hilâlî, Muessesetu Ğuras, Kuveyt 2006; Eserin bir diğer nüshası için bkz. Ebûbekir b. Ebî Dâvud es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abde, naşir:el-Faruk el-hedisiyye, Kahire 2002.

¹⁸ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Arthur Jeffery, el-Matbaatu’r-Rahmaniyye, Kahire 1355/1936.

¹⁹ Müsteşrik Arthur Jeffery’in iddiaları ve bu iddialara verilen cevaplar için bkz. İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 32-58 (muhakkikin mukaddimesi).

bunların cerh-ta'dil açısından değeri ve hadis aktarma ehliyetleri ile ilgili alimlerin görüşlerini aktarmıştır. Rivayetlerin hadis usûlü açısından hükmü ile ilgili kanaatini ifade etmiş ve bu rivayetlerin hangi kaynaklarda geçtiğini belirtmiştir. Rivayetlerin çoğunluğunun hadis literatürü içerisindeki tali kaynaklarda geçtiğini belirtmemiz gerekir. Sözü burasında hemen belirtelim ki amacımız Mushaf tarihinin arka planını ve panoramik durumunu ortaya koymak olduğundan zorunlu olmadıkça eserde ele alınan rivayetlerin sıhhat durumlarına temas etmeyeceğiz.

3-Mushaf Tarihinin Panoraması

Kur'an'ın muhafaza edilmesi ve diğer nesillere sahih olarak aktarımının yapılabilmesi için Müslümanlar tarih boyunca ciddi gayretler sarf etmişlerdir. Mushaf'ın oluşum ve gelişim evrelerinin tarihsel arka planlarının açıklığa kavuşturulması, merak edilen konulardan biridir. İbn Ebî Dâvûd, Hz. Peygamber sonrası Mushaf'ın oluşum devresi ve bu çerçevede yapılan kıymetli çabalarla ilgili rivayetleri aktarmıştır. Özellikle Mushaf tarihinde oldukça önemli bir yer işgal eden Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı nasıl cem' ettiği ve cem'in sebepleri ile Hz. Osman dönemindeki kıraat ihtilaflarının menşei ve istinsaha sebep olan amilleri ayrıntılı olarak rivayetlerle beraber zikretmiştir.²⁰

3.1. İlk Form Değişikliği: Sahifeden Mushaf'a (Cem' ve İstinsâh)

İbn Ebî Dâvûd, Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı iki kapak arasına koyan ilk kişi olduğunu, (أول من جمع بين اللوحين)²¹ Yemâme savaşında kurrâ sahabilerin şehit olması sebebiyle Zeyd b. Sâbit'e Kur'an'ı toplama vazifesini verdiğini, Allah'ın kitabından olduğu iddiasıyla gelenlerden iki şahit istediğini (hıfz ve yazı) bildiren rivayetleri zikretmiştir.²² Rik'a, 'usub, lihâf, ektâf, aktâb ve adlâ' gibi kâğıt, kemik, deri manasına gelen yazı malzemeleri ile insanların ezber/hafızalarından kitabı cem' eden Zeyd, Tevbe sûresinin son iki ayetini Huzeyme b. Sabit'ten, Ahzab sûresinin 23. ayetini ise ensardan birinin yanında bulmuş ve böylece sahabenin de icmasıyla Kur'an pasajlarını toplama işi tamamlanmıştır. Bu süre zarfında Hz. Ömer de Zeyd'i yalnız bırakmamış, ona yardımcı olmuş ve cem' edilen kitap Hz. Ebubekir vefat edene kadar onun yanında kalmış, sonra Hz. Ömer'e ondan da kızı Hafsa'ya intikal etmiştir.²³

Cem' işleminde bazı sahabiler farklı tutumlar sergilemişlerdir. Munkat' olmasından dolayı isnadı zayıf olan bir rivayete göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra Kur'an'ı bir Mushaf'ta toplamak için bir hafta evden çıkmamaya yemin etmiştir. Evden çıkmadığını gören Hz. Ebubekir ona "Benim idareciliğimden hoşlanmıyor musun?" diye sormuş o da: "Allah'a yemin olsun ki hayır, öyle değil. Ben sadece Kur'an'ı bir haftada cem' etmeye yemin etmiştim." şeklinde cevap verdikten sonra ona biat etmiştir.²⁴

²⁰ Hacı Önen, *Kur'an Tarihi*, A grafik, Diyarbakır 2017, s. 115-127.

²¹ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 140.

²² İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 144.

²³ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 148-149.

²⁴ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 161.

Şüphesiz Kur'an'ı cemedecek olan kişi ve komisyonun dil kabiliyet ve tecrübelerinin iyi olması gerekmektedir. Bunun için özellikle hem olgun hem de hafıza yetileri kuvvetli olan kişilere bu teklif götürülmüş ve hususiyle bu kişilerin fasih Arapça konusunda ün salan Kureyş ve Sakif kabilelerine mensup olmalarına dikkat edilmiştir.²⁵

Hiz. Ebubekir'in Kur'an'ı iki kapak arasına getirmiş olması bir başka ifade ile mushaflaştırması, Müslümanların her fırsatta müracaat kaynağı olan vahyin kaybolması ile ilgili kaygılarını azaltmıştır. Müslümanların sayısal olarak artması, fethedilen bölgelerdeki insanların dil ve kültür farklılığı vb. sebepler Mushaf ile ilgili daha başka çalışmaların yapılmasını zarûrî hale getirmiştir. Bu dönemde kıraatler arasındaki ihtilaf düzeyini azaltmak ve ortak bir okuyuşu hakim kılmak için "istinsah" konusu gündeme gelmiştir.

Bilindiği gibi Mushaf'ın yazı ile kopya edilmesi (istinsâh) Hiz. Osman döneminde olmuştur. Hiz. Osman dönemindeki Mushaf'ın istinsâhına neden olan amillerin başında kıraat ihtilafları gelmiş ve bu durum onu endişelendirmiştir.²⁶ Muhtelif beldelere yerleşmiş olan sahabilerin farklı okuyuşlara sahip olmaları ve onların rahle-i tedrisinden geçmiş kişilerin de onlardan öğrendikleri şekliyle Kur'an'ı kıraat etmeleri bu ihtilafın zeminini oluşturmuştur. Bu sebeple Abdullah b. Mesud'un kıraati üzere okuyanlar ile Ebû Mûsa el-Eş'arî kıraati üzerine okuyanlar arasında anlaşmazlık vaki olmuştur.²⁷ İstinsâh faaliyetinin başlamasına hız kazandıran en önemli hâdiseye Azerbaycan ve Ermenistan fethine katılan Huzeyfe b. el-Yeman'ın Irak ehli ile Şam ehli arasında şâhit olduğu kıraat merkezli ihtilaftır. Vaziyetten endişelenen Huzeyfe konuyu Hiz. Osman'a açmış o da Hafsa'nın yanındaki Mushaf'ı talep etmiş²⁸ ve Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir komisyon kurulması talimatını vermiştir. Bu komisyonun görevi Mushaf'ı istinsah etmek, yazı ve dil ile ilgili muhtemel bir ihtilaf olduğunda onu Kureyş lehçesine göre yazmaktır. Komisyon imla ile ilgili "tâbut" kelimesinde ihtilafa düşmüş sonra Kureyş lehçesi yazı gereği bu kelimenin yuvarlak "tâ" ile değil, açık "tâ" harfi ile yazılmasına karar vermiştir.²⁹

İbn Ebî Dâvud'un aktardığı rivayetlere göre Hiz. Osman, istinsah faaliyetinin tamamlanmasından sonra insanların anlaşmazlığa düşmelerini önlemek maksadıyla Mushafların yakılmasını emretmiş ve Hiz. Ali başta olmak üzere bazı sahabiler çoğaltılan nüshaların dışındaki Mushaflarını yakmışlardır. Hiz. Osman'ın ana Mushaflar dışındaki diğer Mushafların imha edilmesi emrine az sayıda karşı çıkanlar olmuş, bunların başında Hiz. Peygamber'in ağzından yetmiş sûre aldığını ve her bir ayetin sebep-i nüzulünü

²⁵ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 165.

²⁶ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 210-213.

²⁷ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 167.

²⁸ Hiz. Hafsa'nın vefatı ile birlikte bu nüsha şehrin valisi Mervân b. el-Hakem'in talebi üzerine Abdullah b. Ömer tarafından kendisine getirilmiş, diğer Kur'an nüshaları ile yazı ve imla açısından karışabilme tehlikesinden dolayı Mervân bu nüshayı yaktırıştır. Bkz. İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 204.

²⁹ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 196,198.

bildiğini söyleyen meşhur sahabi Abdullah b. Mesud gelmiştir. İbn Mesud, Zeyd b. Sâbit'in istinsah ettiği Mushaf nüshaları dışındakilerin yakılmasının emredildiğini duyunca buna karşı çıkarak "...Kim hıyanet ederse kıyamet gününde hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir..."³⁰ ayetini okumuş ve bu teklifi reddetmiştir. İsnadı zayıf bir rivayete göre İbn Mesud'un Mushaf'ını imha etmemesinin sebebi, kendisinin Zeyd b. Sâbit'ten önce İslam'a girdiği ve Kur'an bilgisi açısından ondan daha iyi olduğu argümanlarına dayanmaktadır.³¹ Zikredilen tartışmalar yaşanmışsa da sonunda Müslümanlar farklı sahih kıraatlerin okunabilmesine zemin hazırlayan ortak bir mushaf üzerinde birleşmişlerdir.³²

Eserde Hz. Osman'ın şehit edilmesi hâdisesine ve cem' ile istinsah faaliyetinde büyük katkıları olan Zeyd b. Sâbit'in dil kabiliyetine de temas edilmiştir. İbn Ebî Dâvûd, esere Hz. Osman'ın şehit edildiğinde kanunun Bakara sûresindeki "...Allah onlara karşı seni koruyacaktır..."³³ ayeti üzerine damladığını ifade eden ve senedi zayıf olan bir rivayet ile başlamış,³⁴ Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine İbranî ya da Süryânî dilini on yedi günde öğrendiği yönündeki rivayet ile devam etmiştir.³⁵

Cem' işleminin temel amilini, kurrânın şehit edilmesi sonucunda Kur'an'ın yok olma tehlikesi oluşturmuştur. İstinsah faaliyeti ise Kur'an'ın farklı kıraat, lügat ve lehçelerle okunması ve neticede Müslümanlar arasında kitap merkezli bir ihtilafın vukuunu önlemeye yönelik bir tedbir olarak gündeme gelmiştir.³⁶ İsnadı zayıf olan bir rivayete göre Hz. Ali, Hz. Osman'ın yaptığı faaliyeti onaylama sadedinde şunları söylemiştir: "Allah Osman'a rahmet eylesin. Eğer onun yerinde idareci olmuş olsaydım ben de onun yaptığının aynısını yapardım."³⁷ Hz. Osman'ın yedi (bir rivayet göre dört) nüsha istinsah ettirdiği, bunlardan bir tanesi Medine'de kalmak üzere diğerlerini Mekke, Şam, Kûfe, Yemen, Bahreyn ve Basra'ya gönderdiği bildirilmiştir.³⁸

Hz. Osman'ın istinsah işlemi tamamlandıktan sonra komisyonun bu gayretini medheden ifadeler ile birlikte "İmla kusurları olabilir. Fakat Araplar, telaffuzları ile bunları da düzeltereklerdir." dediği rivayet edilmiştir.³⁹ Ancak bu rivayet isnadında illet, inkita ve metninde de rekâket olduğundan münker kabul edilmiştir. Nitekim Suyûtî (ö. 1505/911) bu eser/haberin ciddi anlamda problem taşıdığı, rivayetin isnadının zayıf, muztarib ve munkatı'

³⁰ Al-i İmran 3/161.

³¹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 187.

³² İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 169,172, 180.

³³ Bakara, 2/137.

³⁴ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 120-121.

³⁵ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 122-123.

³⁶ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 200 (muhakkikin notu).

³⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 208.

³⁸ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 245.

³⁹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 231.

olduğunun dolayısıyla bir delil teşkil etmeyeceğinin altını çizmiştir.⁴⁰ Burada şunu belirtmek isteriz ki İbn Ebî Dâvûd'un eserinde buna benzer zayıf rivayetler hadis usûlü açısından ciddi bir kıymet ifade etmese de tarihi bir bilgi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte bu tarihi bilginin doğru olduğunu varsaysak da Hz. Osman'ın bu sözünün ufak telaffuz hataları ile ilgili olduğunu, dolayısıyla harflerin resimleriyle (şekil) ilgili olmadığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca insanlar için örnek bir kişi ve idareci sorumluluğu taşıyan Hz. Osman'ın Mushaf'ta fark ettiği ve manayı etkileyebilecek ufak bile olsa maddi kusurları görmezden gelemeyeceği aşîkârdır. Telaffuz hataları normal gündelik dilde bile hoş karşılanmazken bunun Mushaf'ta olmasına Hz. Osman nasıl göz yummuş ve böyle yazarlardan nasıl sitayişle bahsetmiş olabilir?⁴¹ Gerek isnad gerekse de metin ile ilgili bu itirazlar, mezkûr rivayetin hem sahih hem de mamulün bih olamayacağını ortaya koymaktadır.

Kitapta ele alınan başlıklardan birisi de çoğaltılan Mushaflardaki basit imla farklılıklarıdır. Irak, Şam ve Hicaz ehli arasındaki imla farklılıkları bu türden sayılabilir. Bu farklılıklar, kelimenin vaz'ını ve manasını değiştiren cinsten değıllerdir. Zaten Mushaf'ın yazılması, insanların ezberleri ile denetlenmiş ve sahabenin onayından geçmiş, ezberler de yazılmış olan Mushaflar ile karşılaştırılmış, böylece çaprazlama bir tashih usulü geliştirilmiştir. Bu farklılıkları müellif rivayetler eşliğinde tek tek sıralamış ve kitabında buna oldukça büyük bir yer ayırmıştır.⁴²

İmla farklılıklarının omurgası harf ve kelimelerin telaffuz ve fonetiğı ile ilgili olmuştur. Bunlar harf-i med olan "elif", "vâv" ve "yâ" harfinin birinde yazılıp diğesinde yazılmaması, bir kelimedede manayı değiştirmeyip müşedded halde yazılan dâl harfinin diğeri bir nüshada imla ettirilmemiş olması, harekenin cinsi aynı olmakla birlikte birinde tenvin olarak yazılmış olması gibi mana ile değıl, lafzın yazım, eda keyfiyeti ve imlası ile ilgili birkaç örnek oluşturmaktadır.⁴³ Örneğın bazı kıraâtlarda manayı değiştiren bir nitelik taşımayan "zekât" ve "salât" kelimesi bazen "vâv" ile bazen "yâ" ile yazılmıştır. Bunları da yazının henüz yeterli düzeyde gelişmemiş olmasına bağlamak en tutarlı yol gibi görünmektedir.⁴⁴ Hemen ekleyelim ki her farklı okuyuşu bildiren rivayetler kıraatte esas alınmaz. Nakledilen kıraatin senedinin sağlam olması, Hz. Osman Mushaflarının yazısına uygun olması ve Arapça gramerine münasip olması gerekmektedir. Bu şartlardan birini kaybeden kıraatler şâzz olarak kabul edilir ve nazar-ı dikkate alınmaz.⁴⁵ Bugün bile bilgisayar ile yazı yazdığımızda ve defalarca kontrol etme imkânına sahip olmamıza rağmen gözden kaçırdığımız noktalar fazlasıyla

⁴⁰ Celaluddin Abdurrahman b. Ebîbeker es-Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 2012, s. 440.

⁴¹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 231, 233 (muhakkikin notu).

⁴² İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 251-290.

⁴³ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 255.

⁴⁴ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 457.

⁴⁵ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay., İstanbul 2010, s. 226.

olmaktadır. Yazı koşullarının oldukça sınırlı olduğu o dönemde manayı değil kelimenin fonetiğini etkileyen birkaç kayda değer olmayan imla hatasının olması bir başka açıdan Kur'an'ın cem' ve istinsahı sürecinin sünnetullah ile uyumlu olduğunun da bir kanıtıdır.

Haccâc b. Yûsuf'un Hz. Osman'ın Mushaf'ından on bir harf değiştirdiği ile ilgili bir rivayet vardır ki bu isnadda Abbad b. Suhayb ismindeki bir ravi bulunmaktadır. Başta Buhârî olmak üzere Nesâî ve Zehebî bu zatın metrûk bir ravi olduğunu söylemişler ve rivayetin sıhhat şartlarını kaybettiğine işaret etmişlerdir.⁴⁶

Sahabenin bazı ayetleri ihtiva eden kendilerine ait cüzleri de bulunmaktaydı. İbn Ebî Dâvud, sahabeden bazılarının yazdığı bu şahsî nüshalar arasında bazı farkların olduğunu bildiren rivayetler için ayrı bir başlık açmıştır. Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Zubeyr, Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'nın kendilerine özel sahifeden müteşekkil cüzleri bulunmaktaydı.⁴⁷ Buna göre Hz. Ömer'e ait olduğu bildirilen cüzde Fatıha sûresinin son ayetinde takdim-tehirlerin bulunduğu, Hz. Ali'nin "Âmene'r-Rasûlü" diye bilinen ayete bir kelime eklediği, Ubey b. Ka'b'ın nüshasında buna benzer birkaç yer olduğu bildirilmiştir.⁴⁸

Sahabenin bazı küçük cüzlere sahip olması Kur'an'ın o dönem yazıldığıının da en önemli kanıtıdır. Zira sahabe kuvvetle muhtemel Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yazdığını biliyor ve görüyordu. Onlar da bu faaliyetten cesaret alarak gerek ezberlemek gerekse de amel etmek için şahsî bazı küçük nüshalar oluşturmak istemişlerdir. Hz. Ömer'in cüzünde Fatıha sûresinin son ayetinde takdim-tehirlerin bulunmasını ve Hz. Ali'nin nüshasında kelime eklendiğinin bildirilmiş olmasını bir tahrif olarak değerlendirmek hem naklî hem de akli bilgilerle çelişmektedir. Fatıha sûresini Hz. Ömer'in defalarca Hz. Peygamber'den dinlemiş olduğunu dolayısıyla bu kısa sûreyi çok iyi bildiğini söylemek malumu ilan olacaktır. Rivayetlerde aktarılan bu bilgilerin katıyetle tashih edilmiş bilgiler olmadığını hatırımızda tutmakla birlikte, zaman zaman sahabenin ayetten anladığı manayı yanlarında bulunan cüze idrâc etmiş olabileceklerini, bunun ayetlerde bir noksanlık veya ziyâdeliğe neden olamayacağını altını çizmemiz gerekmektedir.

Bir örnek vermek konuyu vuzuha kavuşturacaktır. Örneğin Abdullah b. Mesud'un Nisa sûresi 40. ayet olan "Allah miskal-i zerre zulmetmez." ayetini "miskal-i nemle" şeklinde yanındaki cüze eklediği bildirilmiştir.⁴⁹ Bu durumda onun ayette geçen "zerre" ifadesini "nemle/nümle" şeklinde anladığını ve bunun bir nevi tefsir idrâcı olduğunu anlayabilmekteyiz. Fetha ile okunduğunda "nemle/karınca", damme ile okunduğunda "nümle/

⁴⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübü'l-Arabiyye, Beyrut tsz., VI/43; İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 287-288.

⁴⁷ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 230-388.

⁴⁸ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 292,295.

⁴⁹ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 299.

havuzun dibinde kalan su" anlamına gelmektedir.⁵⁰ Bu durumda İbn Mesud, ayeti "Allah kimseye küçük bir karınca kadar veya bir katre su kadar zulmetmez." şeklinde anlamış olmalıdır.

Bir diğer örnek de şöyledir: Abdullah b. Zübeyr'in Mushaf'ında "Rabbimizin lütf ve keremini istemekte size bir günah yoktur..."⁵¹ ayetinin hemen akabinde "في مواسم الحج" ifadesi yer almış,⁵² bu da rivayetlerde sanki onun ayete ziyadede bulunduğunu ima eden bir dille aktarılmıştır. Hâlbuki Abdullah b. Zübeyr ayeti, Allah'ın keremini "hac mevsimlerinde arayınız." şeklinde anlamış ve bunu da küçük bir not olarak ayetin yanına ilhak etmiştir. Dolayısıyla bunu bir tür farklı okuyuş değil, ayetin tefsiri sadedinde yazılmış bir haşiye/not olarak değerlendirmek ve sahabenin Kur'an'ı anlama çabası olarak görmek gerekmektedir. Sahabenin yanında tabiünden bazı kimselerin de şahsî Mushaf'lara sahip olduğu rivayetlerde bildirilmiştir. Ubeydullah b. Umeyr, Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays, Muhammed b. Ebî Musa, Hittân b. Abdillâh er-Rukkâşî ve Talha b. Musarrif bunlardan bazılarıdır.⁵³

3.2. Mushaf'ın Cüzlere Ayrılması

Hz. Peygamber'in (sav) döneminde vahyin devam etmesi münasebeyle tekemmül etmiş bir mushaf bulunmadığından günümüzde uygulanan şekliyle bir "cüzlere" veya "hizblere ayırma" durumu söz konusu değildi. Bununla birlikte "cüz" ve "hizb" ifadeleri rivayetlerde vârid olmuştur. Örneğin Nâfi b. Cubeyr birisine "Kur'an'ı ne kadar sürede okuyorsun?" diye sormuş o da: "Ben Kur'an'ı hizblere ayırmam." demiştir. Nafi onun bu sözünün yanlış olduğunu zira Hz. Peygamber'in "Kur'an'dan bir cüz okudum." dediğini binâenaleyh Kur'an'ı bölümleyerek okumanın sünnette var olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Bir sahabenin "...dün gece hizbimi okuyamadım..."⁵⁵ ifadesi de o dönemde hizb ifadesinin kullanıldığını göstermektedir. Bu ve buna benzer rivayetlerden anlamaktayız ki sahabenin her gün periyodik olarak okudukları Kur'an'dan bölümler mevcuttu.

İlhamını sahabedeki uygulamalardan alan Mushaf'ın cüz ve hizblere ayrılmış olması, kanaatimizce faydalıdır. Fakat çoğunlukla sayfa adedi esas alınarak yapılan bu taksimin bazı mahzurları da bulunmaktadır. Okuyucunun durduğu yer bazen hem gramer hem de konu bütünlüğü açısından vakfedilmeye elverişli bir yer olmayabilir.⁵⁶ Örneğin 15. cüzün sonu Kehf sûresindeki diyalogu ikiye bölmüştür. Okuyucunun bu cüzün sonunda vakfettiğini ve yarın kaldığı yerden devam ettiğini varsayalım. Bu

⁵⁰ Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vesit*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul tsz., s. 955.

⁵¹ Bakara, 2/198.

⁵² İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 370.

⁵³ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 389-396.

⁵⁴ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 505.

⁵⁵ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 504.

⁵⁶ Maşallah Turan, "Yûsuf Peygamber Kıssasında "Kadın Unsuru" Bağlamındaki Algılara Eleştirel Bir Yaklaşım", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, sayı:19, s. 74-76.

cüzün son ayetinde vakfetme, Hz. Mûsa ile Hızır hâdisesi diye meşhur olan kıssasın diyalogunu ortadan bölmüş olacaktır. Nitekim 15. cüzün son ayeti bir soru ile bitmekte, 16. cüzün başındaki ilk ayet de bu soruya verilen cevap ile başlamaktadır.⁵⁷ 15. cüz şu ayetle bitmektedir: "...Mûsa: bir cana karşılık olmaksızın suçsuz birini mi öldürdün? Andolsun çok kötü bir iş yaptın dedi."⁵⁸ 16. Cüzün başı ise şöyle başlamaktadır: "Adam: sana benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi? dedi."⁵⁹ Görüldüğü üzere biri soru, diğeri cevap olmasına rağmen diyalog cüz ile ayrılmış olmaktadır. Aynı durum daha başka sûreler için de geçerlidir.

Bazı hizblerin, sûreleri ayırdığına dair bir örnek vermek yerinde olacaktır. Örneğin 20. cüzün son hizbinde sayfanın ilk yarısı Kasas sûresi ile bitmekte ve diğeri yarısı ise Ankebût sûresinin başında yer alan birkaç ayetle devam etmektedir. Bu durumda okuyucu, bir sûreye henüz başlamışken hizb olduğu için durabilmekte bu da sûrenin anlam bütünlüğünü ve insicamını etkileyebilmektedir. Kanaatimizce konu bütünlüğü veya sûreler dikkate alınarak, sûreler uzun ise uygun bir yer belirlenerek Mushaf'ın bölümlendirilmesi anlam açısından daha uygun olacaktır. Ancak bu hassasiyetin herkes için söz konusu olamadığını, söz gelimi Arapça bilmeyen ve manaya vukûfiyeti olmayan kimseler için bir sakınca oluşturmadığını ve günümüze değin uygulanan bu tasnifin belli bir program çerçevesinde Kur'an okunmaya olumlu katkıda bulunduğunu da sözlerimize eklememiz gerekmektedir.

Mushaf tarihi boyunca "cüz" ve "hizb" dışında muhtemelen konunun içtihadî bir özelliğe sahip olmasından dolayı farklı bir taksimatın da yapıldığını görebilmekteyiz. İbn Ebî Dâvûd bazı kimselerin Mushaf'ı bilinenden farklı cüzlere ayırdığına dair rivayetleri bu minvalde aktarmıştır. Bazıları Mushaf'ı dörde (erba'), bazıları da yediye (esba') bölmüşlerdir. Bu nedenle eserde nisfu'l-Kur'an, sulusu'l-Kur'an, rubu'l-Kur'an, humusu'l-Kur'an, sudusu'l-Kur'an, subuu'l-Kur'an, sumunu'l-Kur'an ve uşru'l-Kur'an şeklindeki ifadeler sıkça geçmektedir.⁶⁰ Mesela Katâde, Mushaf'ını yedi günde okuyabilmek için yedi bölüme ayırmıştır:⁶¹

1. Bölüm: Nisâ 76
2. Bölüm: Enfâl 36
3. Bölüm: Hicr 49
4. Bölüm: Muminûn sûresinin sonu

⁵⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 499 (muhakkikin notu).

⁵⁸ Kehf, 18/74.

⁵⁹ Kehf, 18/75.

⁶⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 511, 520-530.

⁶¹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 506.

5. Bölüm: Sebe sûresinin sonu
6. Bölüm: Hucurât sûresinin sonu
7. Bölüm: Geriye kalanlar

Mushaf'ın bölümlere ayrılmasının bir başka veçhesi, Kur'an'daki harf sayısının dikkate alınarak taksim edilmesi olmuştur. Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 714/95) da Mushaf'a dair bu yönde bazı icraatları olmuştur.⁶² İbn Ebî Dâvud, onun hâfız ve kârieleri topladığını bunlardan Kur'an'ın harf sayısını tespit etmelerini istediğini bildirmiştir. Bundan sonra Kur'an'ın harf adedi sayılmış ve 340.740 adet olduğu tespit edilmiştir. Kehf suresi 19. ayetteki "وليتطف" kelimesinin Kur'an'ın tam ortası olduğu kanaatine varılmış ve toplam harf sayısı yediye bölünerek Kur'an yedi kısma ayrılmıştır. Haccâc'ın da belirlenen bu taksime uyduğu ve her gece bu bölümleri okuduğu rivayet edilmiştir.⁶³

Özellikle sahabe sonrası dönemde Mushaf ile ilgili mevzubahis konulardan biri ayet ve sûre sayısı olmuş ve bu konuda farklı rakamlar telaffuz edilmiştir. Bir sayıya göre 6204 bir diğerine göre 6229 ayet ve 114 sûre Mushaf'ta yer almıştır. Eserde aktarılan birçok rivayete göre bir başka taksim çeşidi de ayet sayısı dikkate alınarak okunması gereken günlük Kur'an hizbinin tespit edilmesi olmuştur.⁶⁴

3.3. Mushaf Yazımı Karşılığında Ücret Almak

Müellif, Mushaf yazımı karşılığında bir ücret alınıp alınmayacağı ve Kur'an hattı ile ilgili (باب أخذ الأجرة على كتابة المصاحف) konuya özel bir başlık açmıştır. Hz. Ali Kûfe'de iken uğradığı Mushaf hattatı Ebû Hakime el-Abdî'nin yazısını beğenince "Allah'ın nurlandırdığını sizler de (hattınızla) aydınlatınız." demiş ve Mushaf yazım mesleğini teşvik etmiştir.⁶⁵

Bu mesleği icra edenlerin yaptıkları iş karşılığında ücret alıp alamayacakları konusu, Mushaf tarihi bağlamında tartışılan konulardan birini teşkil etmiştir. Bu çerçevede Mushaf yazımı karşılığında ücret alınabileceği yönünde görüş beyan edenler olmuştur. Mâlik b. Dînâr, ücret mukabilinde bir Mushaf yazarken yanına Câbir b. Zeyd'in geldiğini ve ona yaptığı işin Allah'ın ayetlerini yazıyla nakletmek olduğunu dolayısıyla kazancının helal olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁶⁶ Mâlik b. Dînâr'ın da önceden pazarlık yapmadığı ancak kendisine bir ücret verildiğinde hakkı olanını aldığı geriye kalanını iade ettiği belirtilmiştir.⁶⁷ Saîd b. el-Museyyeb ile Hasan el-Basrî

⁶² Ziya Şen, "Haccâc b. Yûsuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies (Türkoloji Araştırmaları)*, 2014, c. IX, sayı: 5 (3), 1871-1876.

⁶³ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 508,510.

⁶⁴ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 512.

⁶⁵ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 527.

⁶⁶ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 529.

⁶⁷ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 530.

de ücret almakta bir beis görmemişlerdir.⁶⁸ Kanaatimizce Mushaf kitâbeti karşılığında makul miktarda bir bedelin alınmasının bir sakıncası yoktur. Zira Mushaf yazmak, yazan kişinin hem zamanını almakta hem onu yormakta hem de kişi bir sanat ve emek ortaya koymaktadır. Böyle bir mesleğin ortaya çıkmasının şartların getirdiği bir zorunluluk olduğu da göz önüne alınırsa müstensihlerin bu gayretleriyle Mushaf'ın sonraki nesillere ulaştırılması için ortaya koydukları bu çabaların kıymeti daha net ortaya çıkmış olacaktır.

Bazı kimseler, Mushaf yazımı karşılığında ücret alınmasını hoş karşılamamışlar, kırtasiye malzemesinin Mushaf'ı yazdırmak isteyen kimse tarafından satın alınmasını, yazacak olan kişinin ise ücretsiz yazması gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁹ Bu sebeple İbn Sirin'in "يكره لكتاب المصحف أن يأخذ على" yani "Mushaf'ı yazan kişinin ücret alması hoş bir davranış değildir." dediği ifade edilmiştir.⁷⁰

Rivayetlerden Müslümanların istenilen düzeyde bir yazı kültürüne sahip olmadıkları ve başka dinlere mensup ve yazı konusunda mâhir kimselerden yardım aldıkları anlaşılmaktadır. Yazı ve imlası düzgün olan bir Hristiyan'a Mushaf'ın yazdırılabileceği ve bunun karşılığında ücretinin verilip verilmeyeceği konusu tartışılmıştır. Bir rivayete göre Abdurrahman b. Avf'ın, Hiyere ehlienden olan bir Nasrânî'ye Mushaf yazdırdığı ve ona 60 dirhem ödediği belirtilmiştir.⁷¹ Aynı şekilde Alkame de bir Hristiyan'a Mushaf yazdırmıştır.⁷² Mushaf kitabeti bağlamında tartışılan konulardan bir diğeri cünüp olan kimsenin yazıp yazamayacağı konusudur. Ancak genel kanaat cünüp olan kişinin Besmeleyi de yazamayacağı yönünde olmuştur.⁷³ Bununla birlikte herkesin Mushaf yazamayacağı, bunun için belli kriterlerin yerine getirilmesi gerektiği, karışıklığa mahal vermemek için dil bilgisine sahip olanların özellikle de Mudar kabilesinin diline âşina olanların yazması gerektiğinin altı çizilmiştir.⁷⁴

Ücret konusunun Mushaf ile ilişkilendirildiği konulardan biri de Mushaf'ı tashih eden kimselerin bunun karşılığında ücret alıp alamayacağı meselesi oluşturmaktadır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber her Ramazanda Hz. Cebrail ile o güne kadar nâzil olan Kur'an'ı okuyor, buna "arz" adı veriliyordu. Rivayetlerden sonraki dönemlerde insanların okudukları veya yazdıkları Mushaf nüshalarında bir yanlışlığa düşmemeleri için "arz" işlemine benzer uygulamaların devam ettiği anlaşılmaktadır. Bir rivayette Zubeyd isminde birinin Ramazan ayında mescidde Kur'an okuduğu, Mushaf sahibi kimselerin de Mushaf'larını getirdikleri, bazı yerlerin kâri tarafından

⁶⁸ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 531.

⁶⁹ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 533.

⁷⁰ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 534.

⁷¹ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 535.

⁷² İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 536.

⁷³ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 539.

⁷⁴ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 543.

tashih edildiği böylece hem tilavet hem de kontrol mekanizmasının işlediği anlaşılmakta, hatta “arz” için cüzi bir ücret alındığı da belirtilmektedir.⁷⁵

3.4. Mushaf'a Duyulan Saygının Ortaya Çıkışı ve Nokta/Harekenin Eklenmesi

Hz. Ebubekir döneminden itibaren sürekli gelişerek belli bir şekilsel yapıya kavuşan Mushaf'ın zatına yönelik saygı, tarihi süreç içerisinde gide-rek hız kazanmıştır. Buna Mushaf'ın “kutsallık kazanma süreci” de denilebi-lir. Zira Hz. Peygamber'in (sav) ümmetine bıraktığı en önemli miras/emanet olan Kur'an'ın belli bir forma kavuşması, ümmetin nazarlarının bu yöne çev-rilmesinde etkili olmuştur. Bu durum bir taraftan Müslümanların vahye ne denli bağlı olduklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebileceği gibi diğer taraftan yavaş yavaş şekli bir dindarlık algısının ve Kur'an tasavvurunun ge-lişmeye başladığını da betimleyebilir.

Özellikle ilk dönemlerde zihinlerin karışmaması, Hz. Peygamber'in uygulamadığı bir şeyi yapmanın uygun olmayacağı ve Allah'ın kelamının yanında bir beşer sözünün/yorumunun olmasının kulluk terbiyesiyle bağdaşmayacağı (عظمو القرآن) gibi nedenlerden dolayı Mushaf'a herhangi bir şeyin eklenmesine Müslüman toplum ciddi direnç göstermiştir. Mushaf'a saygının bir parçası olarak küçük defterlere yazılmaması, onar ayetlik bölümlere ayrılmaması (ta'sîr), koku sürülmemesi (tatyîb), sûre çerçevesi ve sûre bilgilerinin (fevâtiḥ) eklenmemesi ve kişiye ait notlar/cümleler gibi bilgilerin ilave edilmemesi gerektiği yine rivayetlerde nakledilen bilgiler arasındadır.⁷⁶ Mushaf'a duyulan saygının gündelik dilde de kendisini göstermesi gerektiği belirtilmiş, bu çerçevede bazı kelimelerin doğru kullanımına yönelik uyarılar yapılmıştır. Örneğin Mushaf'ın ism-i taşgîr kalıbında “Musayhif” şeklinde kullanılmaması; “sûraten kasraten” ifadesi yerine “sûraten yesîraten” ifadesinin kullanılması bu minvalde zikredilebilir.⁷⁷ Mushaf'ın yere konulması da saygısızlık olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸

Mushaf tarihi ile ilgili olarak eserde ele alınan bir diğer konu, Mushaf'ın kible yönüne asılıp asılamayacağı tartışması olmuştur. Bu çerçevede İbn Ömer'in bir evde namaz kılacağı zaman kible yönünde asılı bir Mushaf varsa onu kaldırdıktan sonra namaz kıldığı belirtilmiştir.⁷⁹

Bazı alimler, namaz kıldırın kişinin önündeki açık Mushaf'a bakarak namazı kıldırmasını hoş karşılamamışlar, bu davranışın ehl-i kitaba benzemek olduğunu,⁸⁰ bunun yerine ezberden bilinen ayetlerin okunmasının daha uygun olacağını belirtmişlerdir. İbn Abbas, Hz. Ömer'in

⁷⁵ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 608, 611.

⁷⁶ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 543, 545, 555, 593.

⁷⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 596-597.

⁷⁸ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 709.

⁷⁹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 667.

⁸⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 713.

böyle yapılmaması yönündeki tavsiyesini bu minvalde zikretmiştir.⁸¹ Bunun karşısında Mushaf'tan bakarak namazın kılınabileceğini ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Aişe'nin Mushaf'a bakarak namaz kılması, bazı rivayetlerde Hz. Aişe'nin kölesi Zekvân'ın Mushaf'a bakarak ona namaz kıldırıldığının bildirilmesi ve İbn Şihab'ın Mushaf'a bakarak namaz kıldığına dair haberler, ilk dönemlerden itibaren böyle bir uygulamanın var olduğunu ortaya koymaktadır.⁸² İki görüşün arasını cemedden bir başka görüş vardır ki bu görüşe göre kişi namazda Kur'an'ı ezberden okuyacak ancak bir yanılma veya unutmaya hali âriz olursa yanındaki Mushaf'ına bakabilecektir.⁸³

Yazı ve yazım malzemesinin çok yaygın olmadığı ve okuma-yazma bilen kişilerin sayısının çok olmadığı bilinen ilk dönemlerde, Mushaf ile beraber düşman beldesine yolculuk yapılması da hoş karşılanmamıştır. Zira Hz. Peygamber düşmanın eline geçer, istihfâf ve belki de tahrif ederler endişesiyle yanında Kur'an ile birlikte düşman olduğu bilinen yerlere yolculuk yapılmasını nehyetmiştir.⁸⁴

Mushaf tarihi ile ilgili önemli kavşaklardan birisi Mushaf'a nokta ve harekelemenin konulmasıdır. Sürelerin isim ve ayetlerinin yazılması da yine Mushaf'a karşılanabilir endişesiyle hoş karşılanmamış (لا تخلطوا بكتاب الله ما ليس منه/جردوا القرآن) ve sadece Kur'an metninin olmasının daha makul olacağı Abdullah b. Mesud ve İbrâhîm en-Nahaî tarafından belirtilmiştir.⁸⁵ Mushaf'ın resminde (harf) 40 yıla yakın nokta, hareke, rumuz ve işaret gibi hiçbir ekleme yapılmamış ve Müslümanlar nokta ve hareke olmaksızın kıraat etmişlerdir. Arapça bilmeyen farklı millet ve kültürlerden insanların Müslüman olması ile birlikte bunların Kur'an harflerini birbirine karıştırma, hareke ve harfleri yanlış okuma tehlikesi baş göstermeye başlamıştır. Böylece Mushaf'a noktalama ve hareke eklemek adeta bir zorunluluk arz etmiş sonra da sürelerin isim, başlangıç ve sonunu bildiren alametler Mushaf'a eklenerek bu değişim devam ettirilmiştir. Harekeleme teklifi, asıl ismi Zâlim b. Amr olan dilci Ebu'l-Esved'e (ö. 69/688) götürülmüş, o da ilk başta çekimser davranmış sonra bu icraatın yapılması gerektiğine kanaat getirmiştir. Noktalama konusunu da açmak gerekir. Noktalama hem harflerin noktalaması (nukatu'l-î'câm) hem de harekenin belirtilmesi (nukatu'l-î'râb) şeklinde olmuştur. Zira bilmekteyiz ki fetha, damme ve kesra bugün olduğu gibi uzun çizgi şeklinde değildi. İlk harekeleme stili, harfin harekesi fetha olduğunda üstüne bir nokta, kesra olduğunda altına bir nokta ve damme olduğunda ise önüne/yanına bir nokta konularak gerçekleştirilmiştir.⁸⁶

⁸¹ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 711.

⁸² İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 716-720.

⁸³ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 721.

⁸⁴ Müslim, Kitabu'l-İmâre, 92, II/1490; İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 670.

⁸⁵ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 554.

⁸⁶ İbn Ebi Dâvûd, a.g.e., s. 564, 567, 575. (naklen/muhakkikin notu)

Noktalamaya başta Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Muhammed b. Sîrîn (ö. 728/110) olmak üzere mesafeli duran alimler olmuştur. Hatta Katade'nin "Mushaf'a nokta koyanların ellerinin kesilmesini arzu ederim." dediği nakledilmiştir. Özellikle bu alimler nahiv kuralları dikkate alınarak noktalamanın yapılmasının uygun olamayacağını, nesiller boyunca hafıza ve ağızlarda okunan şekliyle kıraatin icra edilmesi gerektiği yönünde görüş belirtmişlerdir.⁸⁷ Bu hassasiyetin bir süre devam ettiğini ancak sonraları Muhammed b. Sîrîn'in de nokta konulmuş Mushaflardan okuduğunu belirtmemiz gerekmektedir.⁸⁸

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere özellikle hicrî ilk iki asırda Kur'an metnine dışardan herhangi bir şeyin eklenmesine yönelik bir endişe ve toplumsal bir hassasiyetin olduğu göze çarpmaktadır. Mücerred Kur'an metninin muhafazasına dönük yapılan vurgular anlaşılabilir bir niteliktedir. İlk başta bireysel ve toplumsal tepki ile karşılanan Mushaf'a bazı eklemeler yapılması durumu, ilerleyen dönemlerde kabul görmeye başlamıştır. Binaenaleyh Kur'an metnine yönelik muhtemel riskler ortadan kalkınca noktalama, harekeleme, sûrelerin isimlerinin yazılması, tahzîb (تحزيب) ve ta'sîr (تعشير) işaretlerinin konulmasında bir beis görülmemiştir. Kanaatimizce böyle bir değişim mevzinin terk edilmesi şeklinde değil, şartların getirdiği bir zorunluluk kabilinden değerlendirilmesi gerekir. Bazı alimlerin Mushaflara yapılan bu eklemeleri hoş karşılamamalarını ise dönemselsel bir içtihad ve Kur'an'ın yanlış okunma tehlikesine yönelik bir dizi tedbir olarak değerlendirmek vakıya daha uygun düşecektir. Bununla birlikte Mushaf'ın metnini gölgede bırakacak, nazarları kendine celbedecek fazlaca görsel materyal ve bilgilerin eklenmesinin okuyucunun konsantrasyonunu bozacağını dolayısıyla Mushafların basımında bu hususa dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmemiz gerekmektedir.

3.5. Mushaf'ın Tezyîn Edilmesi ve Alım-Satımının Yapılması

Noktalama ve harekeleme yapıldıktan sonra Mushaf'ın şekilsel yapısı üzerinde başka bir evreye geçilmiştir: Mushaf'ın tahliye ve tezyîni. Eserde "تحلية المصاحف بالذهب" "Mushaf'ın Altın İle Süslenmesi" ismi ile bir başlık açılmıştır. Noktalama işaretlerinde olduğu gibi Mushaf'ın çeşitli şeylerle süslenmesine ilk başta karşı çıkmıştır. Eserin muhakkiki Ebû Usame'ye göre isnadı zayıf olan iki rivayette Ebu'd-Derdâ ve Ubey b. Ka'b'ın "Mushaf ve mescidlerinizi tezyîn ettiğinizde helaki bekleyin." dediği nakledilmiştir.⁸⁹ Şakik'e altın ile süslenmiş bir Mushaf getirildiğinde o "Mushaf'ı süsleyen asıl şey, onun hakkını vererek okumaktır." sözleriyle tepkisini dile getirmiş ve bu fiili benimsemediğini ortaya koymuştur.⁹⁰ Daha sonraları Mushaf'ın tezyîn edilebileceği, kılıfının desenli olabileceği, Mushaf'a ait her bir şeyde en güzel malzeme ve işçiliğin kullanılması gerektiği yönündeki görüşler ağırlık kazan-

⁸⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 569, 571.

⁸⁸ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 573.

⁸⁹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 586.

⁹⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 588.

maya başlamıştır.⁹¹

Mushaf alım-satımının uygun olup olamayacağı (بيع المصاحف و شراؤها) işlenen bir diğer konudur. Bazı rivayetlere göre Mushaf'ın bir ücret karşılığında satışının yapılması uygun karşılanmamıştır. İbn Ömer bu alım-satımı "Ne kötü ticaret!" ve "Keşke Mushaf'ı satan ellerin kesildiğini görmeden ölmeyeydim!" şeklinde yorumladığı ve Câbir b. Abdillâh, Saîd b. el-Müseyyeb ile Hammâd b. Süleymân'ın bunu hoş karşılamadığı ifade edilmiştir.⁹²

Başka bir rivayette de Hz. Peygamber ashabının Mushaf'ın satışını hoş karşılamadıkları ve bunu büyük bir vebal olarak gördükleri, bunun yerine yardımlaşarak yazılmasının daha uygun olacağı ayrıca ücret mukabilinde çocuklara Kur'an öğretilmesinin makbul bir davranış olmadığı aktarılmıştır.⁹³ Ücret alınmasının hoş karşılanmamasının en önemli nedeni Allah'ın kitabının bir alış veriş nesnesine dönüşebilme riski olduğu anlaşılmaktadır. Alkame bu konuyu "Allah'ın kitabı karşılığında bir ücret alınmasını hoş karşılayamam." sözleri ile ifade ederken,⁹⁴ Ebu'l-Aliye ise "Mushaf alım satımını yapan kimselerin dövülmesini arzu ederim." demiştir.⁹⁵

Mushaf satımına cevaz verildiğine dair rivayetler de İbn Ebî Dâvud'un eserinde yer almıştır. Bir rivayete göre Mekhûl, Şam'da Mushaf satan birisine rastlamış ve ona kızmıştır. Adam ise Hasan el-Basrî'nin buna cevaz verdiğini bildirince, Mekhûl bunun iftira olduğunu söylemiş, adam yemin ederek söylediğinin doğru olduğunu belirtmiştir.⁹⁶

Mushaf ticaretinin tarihi serüveni ile ilgili şunları söyleyebiliriz: İlk başlarda Müslümanlar Kur'an'ın satılmasının büyük bir vebal olduğunu düşünmüşler, kamuoyunda bu hassasiyetin oluşması yönünde çaba sarf etmişler, bu nedenle yazabildikleri takdirde kendileri yazmayı tercih etmişlerdir. Hatta karşılıklı Mushaf mübadelesine karşı çıkanlar bile olmuştur. Sonraları ise Mushaf yazımı ile hususi ilgilenen kimseler ortaya çıkmış ve belli bir ücret ile bu kişilere Mushaf istinsah ettirilmiştir. Öte taraftan ilk dönemlerde Mushaf'ın satın alınmasını caiz görüp satılmasına cevaz vermeyenlerin bulunduğunu görmekteyiz.⁹⁷ Kitaptaki tartışmalardan anlamaktayız ki sonraları Mushaf'ın alım satımında bir beis olmadığı fikrinde uzlaşmıştır. Zira burada satılan şeyin Allah'ın kitabı değil, kullanılan malzeme, nakış ve el emeği olduğu belirtilmiştir. Hatta bir sanat icra ettiklerinden Mushaf yazarlarına ve noktalama işaretlerini koyanlara ücret verilmesi gerektiğinin

⁹¹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 591.

⁹² İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 610-618, 623, 628.

⁹³ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 629, 631.

⁹⁴ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 633.

⁹⁵ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 641.

⁹⁶ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 645.

⁹⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 646, 647, 650.

(إنما يأخذون أجور أبيهم)⁹⁸ altı çizilmiştir.

3.6. Mushaf'a Dokunma Meselesi

Mushaf'ın oluşum ve gelişim devresinden sonra ele alınan konulardan birisi de ona temas/dokunma meselesi olmuş ve bu çerçevede farklı konular gündeme gelmiştir. Kâfir olan kişinin Mushaf'a değil, kılıfına dokunabileceği ve Saîd b. Cübeyr'in Mecûsî olan hizmetçisinin Mushaf'ı kılıfı ile taşıdığı rivayet edilmiştir.⁹⁹ İbn Ebî Davud, müstehâdenin (özür kanlı) abdestli olmak kaydıyla Mushaf'a dokunabileceğini,¹⁰⁰ cünüp, hayızlı ve bâliğ olmayan çocuğun ise Mushaf'ı ancak kılıfı ile birlikte taşıyabileceğini bildiren bazı rivayetler de aktarmıştır.¹⁰¹ Mushaf'ın bu kimseler tarafından kılıf içerisinde taşınabileceği hükmü Hz. Aişe'den nakledilen şu hadise kıyas edilmiştir ki kanaatimizce kıyas yerinde değildir: Hz. Peygamber ondan seccadeyi vermesini isteyince o hayızlı olduğunu söylemiş bunun üzerine Hz. Peygamber: "Senin hayızlı olman iradenle olan bir şey değil." buyurmuştur.¹⁰²

Zekerine (cinsel organına) dokunup Mushaf almak isteyen birinin Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından uyarıldığı ve abdest aldıktan sonra Mushaf'a dokunduğu yine rivayetler arasında geçmektedir.¹⁰³ Bazı rivayetlerde abdestsiz olmayan kimselerin Kur'an'a/Mushaf'a dokunamayacağı ifade edilmişse de bu rivayetlerin zayıf olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁴ Eserde aktarılan rivayetlerden anlaşılmaktadır ki bazı alimler abdestsiz Kur'an okunmasını ve üzerinde ayet yazılı bulunan dirhemlere temas edilmesini kerih görmüşler bazıları da bunda bir beis görmemişlerdir.¹⁰⁵ Rivayetlerden o günün para birimi olan dirhem/dinar üzerine bazen bir ayet bazen de bir sûrenin yazıldığı anlaşılmaktadır. Ömer b. Abdulaziz (ö. 720/101) devrinde dirhemler üzerine İhlâs sûresinin nakşedildiği, tam bir sûre olduğundan abdestsiz olarak bu dirhemlere dokunulmasının uygun olmayacağı yönünde görüş beyan edenler olmuştur.¹⁰⁶

Abdestsiz Mushaf'a dokunulamayacağına dair getirilen delillerin başında Vâkıa suresindeki şu ayet gelmektedir: "O elbette korunmuş bir kitapta olan değerli bir Kur'an'dır. Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir."¹⁰⁷ Bazı alimler "tertemiz" ifadesinden kast olunanın "abdest üzere olmaktır." şeklinde yorumlamışlar ve abdestsiz Kur'an'a dokunulamayacağını savunmuşlardır. Taberî'nin (ö. 923/310) de aktardığı gibi bazı alimlere göre ayetin siyak-

⁹⁸ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 656, 662.

⁹⁹ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 684.

¹⁰⁰ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 705.

¹⁰¹ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 685.

¹⁰² Müslim, Hayz, 12, I/244, Ahmed b. Hanbel, Müsned, IX/279.

¹⁰³ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 689.

¹⁰⁴ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 697.

¹⁰⁵ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 698. (Tahkikte).

¹⁰⁶ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 702.

¹⁰⁷ Vâkıa, 56/77-79.

sibakı değerlendirildiğinde muhatabın insanlar değil melekler olduğu ve ayetteki “Kitab”ın da insanların yanlarında var olan Mushaf olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁸ Zaten Hz. Peygamber (sav) döneminde son hali verilmiş bir Mushaf da mevcut değildi. Saïd b. Cubeyr de bu yönde görüş beyan etmiş, melekler için bunun mevzubahis olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: “Ancak elinizdeki kitap/Mushaf’a abdestli olan da olmayan da dokunabilir (فيمسه الطاهر و غير الطاهر)”¹⁰⁹ Aynı şekilde Saïd b. Cübeyr’in abdestini bozup, el ile yüzünü yıkayıp ama yeniden abdest almaksızın Mushaf’ı aldığı belirtilmiştir.¹¹⁰ İbn Ebî Davud’un eseri mürekkep ile yazılmış Mushaf’ın, mümkün ise su ile silinerek yapraklarından istifade edilmesi, bu mümkün değil ise yakılması yönündeki bilgileri içeren rivayetlerle sona ermiştir.¹¹¹

Sonuç

Müslümanlar Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra vahyi koruma ve aktarma noktasında ciddi çabalar ortaya koymuşlardır. İbn Ebî Dâvud’un *Kitâbu’l-Mesâhif* isimli eseri, özellikle hicrî ilk üç asırda Mushaf tarihine ilişkin konuları mercek altına aldığından önemli bir kaynak eser niteliğindedir. Kitapta aktarılan bilgilerin bütünü rivayetler eşliğinde verilmiş ve “konu merkezli” sistematik bir usûl takip edilmiştir. Makalemizde ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1-İbn Ebî Dâvud’un *Kitabu’l-Mesahif* isimli bu eseri birçok rivayet ve kıymetli tarihî bilgiler içerdiğinden Mushaf tarihinin kronolojisine ilişkin fotoğrafın büyük bir bölümünü ortaya koymaktadır.

2-Hz. Ebubekir döneminde girilen cem’ faaliyetinin arka planında kurrânın şehit olmasıyla Kur’an’ın ortadan kalkabileceği endişesi hakim iken, Hz. Osman devrindeki istinsâh faaliyetinin ana saikini kıraat ihtilafları oluşturmuştur. Cem’ ve istinsâh faaliyetlerinin, Müslümanların fitneye düşmelerinin engellenmesi ve muhtemel bir iç huzursuzluğun önlenmesi nedeniyle gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür.

3-Hz. Ebubekir döneminde Kur’an’ın cem’ edilmesi, bir açıdan Mushaf’ın form değişikliğinin ilk basamağını oluşturmuş ve Mushaf’ın zati bir otorite olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.

4-Kur’an bir Mushaf’ta toplandıktan sonra Mushaf’ın niceliğine yönelik tartışmalar hız kazanmıştır. Bu minvalde Mushaf’a imla, noktalama, harekeleme, yazı ve kırtasiye malzemesi, tatyîb, tahzîb, ta’şîr ve fevatih gibi hususların eklenmesi alimler arasında tartışılmıştır.

5-Mushaf merkezli tartışılan konulardan bir diğeri de onun ücret

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Tevîli’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu’r-Risale, Beyrut 2000, XXIII/146-149.

¹⁰⁹ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 703.

¹¹⁰ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 704.

¹¹¹ İbn Ebî Dâvud, a.g.e., s. 730.

karşılığı yazılıp yazılamayacağı, kible yönüne asılıp asılamayacağı ve abdestsiz dokunulup dokunulamayacağı gibi konular oluşturmuştur.

6-Mushaf tarihi, panoramik olarak bize Kur'an tasavvuruna yönelik tarihsel ipuçları da sunmaktadır. Hz. Peygamber döneminde elimizdeki şekli ile bir Mushaf teşekkül etmemişken yani vahiy hitap halindeyken, Kur'an hayatın hemen her alanına sirayet etmişti. Hitabın/vahyin zorunlu ve haklı nedenlerden dolayı Mushaf'a dönüşmesi ile birlikte nazarlar Mushaf'ın zatına çevrilmiş bu çerçevede Mushaf'a yönelik bir kudsiyet alanı inşa edilmeye başlanmış ve zamanla Mushaf ile hayat arasındaki ilişki giderek şekli bir hüviyete bürünmüştür.

7-Bundan sonra Mushaf'a yaklaşım biçiminin ana rengini ahlak, iman ve amel merkezli bir perspektiften ve onun muhtevasından çok zatına, malzemesine, şekline ve hattına yönelik konular oluşturmuştur. Bu yaklaşım değişikliği, Müslüman toplumların Kur'an tasavvurlarının şekillenmesinde ciddi derecede etkili olmuştur.

8-Eserde sahih olan rivayetlerin yanı sıra isnadında problem olan maktû', zayıf, sahabe ve tabiuna dayandırılan çok sayıda rivayet olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak rivayetlerin bazısının zayıf olması, bunların hiç dikkate alınmayacağı anlamına gelmemelidir. Kanaatimizce bu rivayetlerin önemli bir kısmını hadis usûlü çerçevesinden değil tarih metodolojisi açısından ele almak ve bazı rivayetleri birer tarihî veri olarak görüp yaşanan dönemin Mushaf tarihine ilişkin tartışma konularını ve alimlerin yaklaşım tarzlarını anlamaya çalışmak daha isabetli olacaktır.

Kaynakça

- Aydın, Zeynel Abidin, Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'an'ın Metinleşme Tarihi, (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜSBE, Ankara 2008.
- el-A'zami, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, İz Yay., İstanbul 1993.
- Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay. İstanbul 1992. (Matbaay-ı Amire, İstanbul 1315 baskısından tıpkıbasım).
- _____, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut, tsz
- el-Cürcani, Abdullah b. Ali, *el-Kâmil fi Duafai'r-Ricâl*, thk., Yahya Muhtar Gazavi, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Çetin, Abdurrahman, *Yedi Harf ve Kıraatler*, Ensar Yay., İstanbul 2010.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdulaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yay., İstanbul 2013.
- el-Hatîp el-Bağdadî Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdat)*, thk. Beşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 2001, Beyrut.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kadi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- İbn Ebî Dâvud, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistani, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Ebu Usame Selim b. İdu'l-Hilali, Muessesetu Ğuras, Kuveyt 2006.

- _____, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abde, naşir: el-Faruk el-Hedisiyye, Kahire 2002.
- _____, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Arthur Jeffery, el-Matbaatu'r-Rahmaniye, Kahire 1355/1936.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992. (Mısır 1313 baskısından tıpkıbasım).
- İstemi, Fuat, *Tarih ve Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.
- Komisyon, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, DİB Yay., Ankara 2010.
- Komisyon, *el-Mucemu'l-Vesît*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul tsz.
- Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, XXXI/241-248.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul 1992. (M. Fuad Abdalbaki'nin tahkikli baskısından tıpkı basım).
- en-Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, (es-Suyuti şerhiyle birlikte). İstanbul, 1992. (M. Fuad Abdalbaki'nin tahkikli baskısından tıpkı basım).
- es-Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebîbekr, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvaz Ahmed, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 2012.
- Şen, Ziya, "Haccâc b. Yûsuf ve Mushaf Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies (Türkoloji Araştırmaları)*, 2014, c. IX, sayı: 5 (3), 1871-1876.
- Taberî, Muahmmmed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân Fî Tevîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2000.
- _____, "Kur'an-ı Kerim'in Yazılması", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: XLVI, sayı: 1, s. 33-56.
- Turan, Maşallah, "Yûsuf Peygamber Kıssasında "Kadın Unsuru" Bağlamındaki Algılara Eleştirel Bir Yaklaşım", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, sayı:19, s. 55-80.
- Önen, Hacı, *Kur'an Tarihi*, A grafik, Diyarbakır 2017.
- _____, *Kıraat Tarihi*, Rağbet Yay., İstanbul 2017.
- Öz, Mustafa, "Nâsibe", *DİA*, XXXII/393-394.
- Yardım, Ali, "İbn Ebî Dâvûd", *DİA*, XIX/429.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Daru'l-Marife, Beyrut tsz.