

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

TÜRK VE İSLAM ESERLERİ MÜZESİ ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ
HİCÂZÎ KUR'AN YAZMALARININ TASVİR VE TAHLİLİ

Doktora Tezi

ELİF BEHNAN BOZDOĞAN

İstanbul, 2024



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**TÜRK VE İSLAM ESERLERİ MÜZESİ ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ
HİCÂZÎ KUR'AN YAZMALARININ TASVİR VE TAHLİLİ**

Doktora Tezi

ELİF BEHNAN BOZDOĞAN

Tez Savunma Jürisi

- | | |
|------------------|--------------------------------|
| 1. Tez Danışmanı | : Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı |
| 2. Üye | : Prof. Dr. Muhammet Abay |
| 3. Üye | : Prof. Dr. Kemal Ataman |
| 4. Üye | : Prof. Dr. Alican Dağdeviren |
| 5. Üye | : Doç. Dr. Süleyman Yıldız |

İstanbul, 2024

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Elif Behnan BOZDOĞAN
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora, 01 Temmuz 2024
Anahtar Kelimeler	: hicâzî, kûfî, resmu'l-mushaf, resm-i Osmânî, Şam Evrakı, mushaf imlası, Kur'an yazması

ÖZET

TÜRK VE İSLAM ESERLERİ MÜZESİ ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ HİCÂZÎ KUR'AN YAZMALARINI TASVİR VE TAHLİLİ

Mushaf araştırmaları sahasında yürütülen incelemelerde *hicâzî* yazı tipine sahip Kur'an yazmaları en erken dönem ile tarihlendirilmektedir. Kur'an yazmaları üzerinden yürütülen bu incelemelerde varılan bulgular, *hicâzî* yazmaların en erken döneme ait yazmalar olduğu ön kabulü üzerine inşa edilmektedir. Bir yazı tipi olarak *hicâzî* yazının erken dönem ile ilişkisinin ne düzeyde olduğunun tespit edilmesi önemlidir. Bu tez, *hicâzî* yazının, kuralları belirlenmiş bir yazı tipi olmaktan ziyade şahsi kullanım için yürürlükte olan bir el yazısı olması hipotezini taşımaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada, Kur'an yazmalarının yazı tipleri açısından sınıflandırılmasına yönelik yeni bir tasnif teklifinde bulunulmuştur. Bunun yanı sıra, mushafın kodikolojik özellikleri ve mushaf ilmine dair verilerinin de tarihlendirme açısından değeri bulunmaktadır. İstilahta *resmu'l-mushaf* olarak anılan mushaf imlası, hicri ikinci asırdan sonra kaynaklarda yer bulmuş ve mushaf imlası edebiyatı gelişim göstermiştir. Bu bakımdan, çalışmamızda yazmalardaki imlanın gelişimi ile yazı tipinin değişimi arasında bir bağlantının olup olmadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amacın yanı sıra iki temel hedef gözetilmiştir. Bunlardan ilki, kaynakların erken dönem mushaf imlasına dair sundukları bilgilerin, Kur'an yazmaları incelemesi ile teyit edilmesidir ki teyit edilmesi mümkün olmayan bilgiler, güncellenebilir. İkinci olarak ise, kaynakların imla konusunda sessiz kaldıkları yerlerde, erken dönemli mushaflardan kanıt bulmak hedeflenmektedir. Bu hedefleri gerçekleştirmek için çalışmamızda doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Analizde incelenmek üzere Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonu'nda muhafaza edilen *hicâzî* Kur'an yazmaları içerisinden on adet örnek mushaf seçilmiştir. Yazı tiplerine dayalı ve tarafımızdan ortaya konan tasnif dahilinde *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* olarak kategorize edilen bu yazmalar ayrıntılı mushaf imlası incelemesine tabi tutulmuştur. Seçilen örnek mushaflardaki imla hususiyetleri kaynaklardaki veriler ile mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Şahsi el yazısı niteliğinde olan *hicâzî* yazmalarda imla bakımından göze çarpan kuralsızlık ve tutarsızlığın, yazı tipi *hicâzî-kûfî* olarak gelişim gösterdiğinde azaldığı ve kurallaşmanın başladığı sonucuna ulaşılmıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Elif Behnan BOZDOĞAN
Department	: Basic Islamic Sciences
Programme	: Qur'anic Exegesis (Tafsir)
Supervisor	: Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI
Degree Awarded and Date	: Ph.D., 1 July 2024
Keywords	: hijāzī, kūfī, rasm al-muṣḥaf, al-rasm al-ʿUthmānī, Damascus Documents, Qur'anic orthography, Qur'an manuscripts

ABSTRACT

DESCRIPTION AND ANALYSIS OF THE HIJĀZĪ QUR'AN MANUSCRIPTS IN THE MUSEUM OF TURKISH AND ISLAMIC ART MUSEUM'S COLLECTION OF DAMASCUS DOCUMENTS

In studies conducted in the field of muṣḥaf research, Quran manuscripts with the hijāzī script are dated to the earliest period. The findings obtained from these studies on Quran manuscripts are based on the pre-assumption that hijāzī manuscripts are the manuscripts belonging to the earliest period. It is important to determine the extent to which the hijāzī script, as a script type, is related to the early period. This thesis proposes the hypothesis that the hijāzī script was not a script type with established rules, but rather a handwriting in use for personal use. Building on this, a new classification proposal has been made for the classification of Quran manuscripts based on their script types. In addition, the codicological features of the muṣḥaf and the data of the muṣḥaf sciences are also valuable for dating purposes. The orthography known in terminology as rasm al-muṣḥaf, began to appear in sources after the fourth century of the hijrī calendar, and the imlā literature developed. In this respect, our study aims to determine whether there is a connection between the development of the orthography in the manuscripts and the change of script type. In addition to this purpose, two main objectives have been considered. The first of these is to verify the information provided by the sources about the early muṣḥaf spelling through the examination of Quran manuscripts. Information that cannot be verified can be updated. The second is to find evidence from early muṣḥafs in places where the sources are silent on imlā. The study employs a document analysis method to examine the relationship between the development of spelling and the change of script type in early Quran manuscripts. Ten sample muṣḥafs from the hijāzī Quran manuscripts collection of the Museum of Turkish and Islamic Arts, Damascus Documents Collection, were selected. These manuscripts, categorized as hijāzī and hijāzī - kufī based on the typology developed by me, were subjected to a detailed orthographic analysis. The spelling characteristics of the selected sample muṣḥafs were compared with the data in the sources. The study concludes that the noticeable irregularity and inconsistency in spelling in hijāzī manuscripts, which have the character of personal handwriting, decreases and standardization begins when the script type starts to be standardized as hijāzī -kūfī.

ÖNSÖZ

“نظرت في المصحف حتى خشيت أن يذهب بصري”

“Mushafa öyle baktım ki gözlerimi kaybedeceğimden korktum.”

Hamza b. Habîb ez-Zeyyât

Mushaf tarihi, tıpkı bir bulmaca gibi, her ne kadar birçok parçası bir araya getirilmiş olsa da hala eksik kalan parçalar barındırıyor. Bu eksik parçaları bulmanın, ancak bu alandaki yeni çalışmalarla mümkün olacağına inanıyorum. Bugüne kadar özellikle ülkemizde yapılan çalışmalarda, daha çok teorik bilgiler ve yorumlar ön planda tutulmuş, kadim Kur'an yazmalarından elde edilen somut veriler ise gölgede kalmıştı. Oysa kütüphanelerimiz ve müzelerimiz araştırmacılara somut delil sunacak olan bu yazmalarla adeta dolup taşıyor. Müzelerimizdeki bu kıymetli yazma muhteviyatı bir kültür mirası olmanın yanı sıra, nitelikli bir ilmî ilgiyi de hak ediyor. Şimdiye kadar Batılı araştırmacılar bu konuda bizden bir adım önde gidiyorlardı. Onlar, kadim yazmaları inceleme konusu etmeye bizden önce başladılar ve epey mesafe kat ettiler. Yine de ülkemizde son yıllarda hız kazanan mushaf tarihi araştırmalarının ümit vadettiğini söyleyebiliriz. Zira, nasıl ki biz uzun müddettir sadece teorik bilgiye odaklanıp Kur'an yazmalarından geri kaldıysak, gelenekteki bilgiler ile beraber değerlendirilmeyen malzeme incelemesi de kısır bir döngüye girmeye mahkumdur. Bu tez çalışmasıyla ortaya koymaya çalıştığımız gibi, geleneksel bilgi ve teorik yaklaşımın yanında, kadim yazmaların da titizlikle incelenmesi, mushaf tarihi araştırmalarına yeni bir soluk getirecektir inancını taşıyorum. Bu sayede, sadece teoriye dayalı bir tarih yazımından ziyade, aynı zamanda somut delillerle de desteklenmiş, daha sağlam ve kapsamlı eserler ortaya koyabiliriz. Bu bakımdan, alanda öncü çalışmalar olmanın zorluğunu kabul ederek yola çıktık. Bu sahadaki çalışmaların bizden sonraki çalışmalar ile daha da gelişeceğine inanıyoruz.

Mushaf imlası ile alakalı bir çalışma yapmak hakikaten zor ve meşakkatli bir süreçti. Kur'an-ı Kerim'in bütün kelimeleriyle harf harf ilgilenmek, gözlerim acıyana kadar mushaflar arasında mekik dokumak, gündüzden geceye hep mushafa bakmak, yani işimin gücümün Kur'an-ı Kerim olması benim için her zaman hem şükür vesilesi hem de gurur kaynağı olarak kalacaktır. Doktora tezimin vücuda gelmiş son haline kadar geçen süreci, daha da evvelinden

başlayarak bizatihi tezimin önsözünde kayıt altına almak ve sürecin mimarlarına tek tek teşekkür etmek istiyorum.

Akademik ve ilmi anlamda mushaf imlası çalışabilmek kendine has başka vecibeler de barındırıyordu. Bu açıdan yerine getirmem gereken ilk ve en önemli vazifem hafız olmaktı. Hocam Dr. Tayyar Altıkulaç'ın hakkını ödeyemem. Kendisinden, ilmi birikiminden, hayat tecrübesinden o denli istifade ettim ki, onun riyasetinde hafız olmak aslında beraberinde pek çok açıdan da beni yetiştirmiştir. Hocama minnet borçluyum.

Sürecin en başında, henüz hafız değilken ve Arapça dahi bilmezken, bana hedefe ulaşacak yolu dosdoğru gösteren Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez ve Prof. Dr. Ali Bardakoğlu hocalarıma ayrı ayrı en kalbi duygularıyla teşekkür ediyorum.

Yüksek lisans döneminde, tecrübesiz bir öğrenciyken mushaf imlası meselesini ilmi bir üslupla derslerimizin tartışma konusu eden ve akademik yolumu mushaflar üzerinden çizmemde ilham kaynağım olan, danışmanım Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı'ya bana kazandırdığı ilmi bakış açısı ve ifade becerisi için çok teşekkür ederim.

Tez İzleme Komitesi'nde bulunan, sıkıştığımda, daraldığımda, yolumu bulamadığımda, sonuca götüren pratik çözümleri ve desteği için Prof. Dr. Muhammet Abay'a minnettarım. Ayrıca, teze dair kıymetli katkıları, özellikle tezin gerçekten akademik bir hüviyet kazanmasında önemli rol oynayan tavsiyeleri için de Prof. Dr. Kemal Ataman'a teşekkür borçluyum. Resmi olarak tez izleme jürisinde bulunmasa bile, titizlikle çalışmamı takip eden ve süreç boyunca katkılarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu'na minnettarım. Ayrıca tez jürimde bulunup önemli katkılar sunan Prof. Dr. Alican Dağdeviren ve Doç. Dr. Süleyman Yıldız'a teşekkür ederim.

Tez konusunun belirlenmesi aşamasında yaptığımız istişarelerde beni yüreklendiren ve desteğini her zaman hissettiğim Hattat Hüseyin Kutlu'ya şükran borçluyum. Ayrıca bu tezin inceleme konusunu teşkil eden Şam Evrakı'na erişim noktasında işlerimizi kolaylaştıran İl Kültür Müdürü Coşkun Yılmaz'a ve Türk ve İslam Eserleri Müzesi Müdürü Ekrem Aytar'a teşekkür ederim.

Bana güzel bir çalışma ortamı sunan üniversitem İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve tüm çalışanlarına ayrıca KURAMER'e de teşekkür ederim.

Bu tezin vücuda gelmesinde en önemli rolü oynayan yol arkadaşlarım ve can dostlarım, Betül Genan, Şeyma Genan ve Nevrin Nur Aslan’a bu süreçteki her şey için, en çok da yoldaşlıkları için minnettarım. Yollarımızın kesişmesine vesile olan ve desteğini her zaman hissettiğimiz hocamız Fatma Yasemin Mısırlı’ya da ayrıca şükran doluyum.

Evlatlarım Ahmet Saim ve Mahinur’a çok teşekkür ederim. Onlara ayırmam gereken vakti, çalışmalarına ayırdığım için gösterdikleri sabırdan dolayı değil, varlıklarıyla bana vaktimi nasıl bereketlendireceğimi öğrettikleri için teşekkür ederim. Her ikisi de doktora döneminde dünyaya geldiler ve dolayısıyla doktora sürecimin tarih kaydını oluşturdular. Şam Evrakı’nı didik didik incelerken bazı mushaflarda doğum kayıtlarına rastlamıştık. Mushafın başına ya da sonuna evlatlarının doğum kaydını düşen bir geleneğin varlığına şaşırmıştık. O geleneğin modern zamanlardaki bir temsili olarak Ahmet Saim ve Mahinur’un doğumlarının bu tezin teşekkül süreci içinde olduğunu kaydetmek istedim. Benim için unutulmaz iki tarihi doktora tezi sürecimin içine dahil ettikleri için, bu süreci hem bu kadar zorlaştırıp hem bu kadar güzelleştirip hem de bu kadar unutulmaz kıldıkları için kendilerine minnettarım.

Tabi ki eşime de minnet doluyum. Bu süreçte bana olan yardımı manevi bir yardımdan ibaretti ama aslında en çok ihtiyacım olan da buydu. Kendime olan inancımı perçinlediği için ve beni her zaman yüreklendirdiği için, teşekkürlerin en özeli eşim Furkan için olmalıdır.

En çok da anneme ve babama her zaman dağ gibi arkamda durdukları için minnettarım. Ayrıca bu süreçte annemin bana biraz daha fazla vakit ayırmasına tahammül eden ve ihtiyacım olduğunda desteğe koşan canım kardeşim Nihan’a da çok teşekkür ederim.

Tezimin, akademik dünya için katkı niteliği taşıyan, bizden sonraki nesiller için istifadeye medar olan bir eser olmasını temenni ederim. Yaptığım bu çalışma esnasında her zaman Cenâb-ı Hakk’ın rızasını kazanmayı ümîd ettim, ümîd ettiğime nâil olmayı dilerim.

Halihazırda bütün dünyanın gözü önünde iman dolu mücadeleleriyle Müslüman alemine ders veren Filistinli kardeşlerimize zafer temenni ediyorum. Bu tezi, Filistin’de şehit olan kardeşlerimize ithaf ediyorum.

Gayret bizden tevfik Allah’tan.

Temmuz, 2024

İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	x
TABLolar LİSTESİ.....	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı	2
Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	4
Literatür Değerlendirmesi.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	10
ARAP YAZISININ TARİHİ VE HİCÂZÎ YAZININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	10
1. ARAP YAZISININ KAYNAĞI	10
1.1. İslam Öncesi Dönemde Arap Yazısının Durumu	11
1.1.1. Himyer/Güney Yazısı	12
1.1.2. Hîre/Enbâr Yazısı	13
1.1.3. Nabat Yazısı	14
1.1.4. Hristiyan/Süryânî Yazısı.....	17
1.2. İslam'ın İlk Yıllarında Arap Yazısı	18
2. HİCÂZÎ YAZININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	22
2.1. Klasik ve Çağdaş İslami Literatürde Arap Yazısının Tavsif ve Tasnifi	22
2.2. Hicâzî Kavramının Tarihi	25

2.2.1.	Oryantalist Literatürde Hicâzî Kavramı	27
2.2.2.	Çağdaş İslami Literatürde Hicâzî Kavramı	30
2.3.	Oryantalist Literatüre Göre Hicâzî Yazının Özellikleri	34
2.3.1.	François Déroche'un Hicâzî Kur'an Yazmalarının Yazı Tipleri Açısından Sınıflandırması	37
2.3.1.1.	Hicâzî I: Özellikleri ve Örnekleri.....	38
2.3.1.2.	Hicâzî II: Özellikleri ve Örnekleri	39
2.3.1.3.	Hicâzî III ve Hicâzî IV: Özellikleri ve Örnekleri	40
2.3.1.4.	Hicâzî O I Yazı: Özellikleri ve Örnekleri	42
2.3.2.	François Déroche'un Tasnif Sistemine Yönelik Eleştiriler ve Farklı Görüşler	43
2.4.	Mushaf Kitabesinde Hicâzî Yazının Kullanımı	47
İKİNCİ BÖLÜM		54
HİCÂZÎ KUR'AN YAZMALARININ YAZMA ESER İLMİ (Kodikoloji)		
BAKIMINDAN TAŞIDIĞI ÖZELLİKLER ve ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU		54
1. HİCÂZÎ KUR'AN YAZMALARININ YAZMA ESER İLMİ AÇISINDAN İNCELEMESİ.....		54
1.1.	Yazma Eser İlminin Kavramsal Çerçevesi, Kullanım Alanları ve Amacı.....	54
1.1.1.	Yazma Eser İlmi Literatürü	58
1.1.2.	Kur'an Yazmalarının Yazma Eser İlimleri Cihetinden İncelenmesinin Kısa Tarihi	60
1.2.	Yazmanın Yaşının Tespit Edilmesinde Kullanılan Yöntemler.....	61
1.2.1.	Sanat Tarihi ve Mushaf Tarihi Verilerinden Yararlanma Yöntemi	61
1.2.2.	Karbon-14 Analiz Yöntemi	62
1.3.	Yazmanın Yaşını Tespitte Değerlendirmeye Tabi Tutulan Unsurları	65
1.3.1.	Yazı Yüzeyi	65
1.3.2.	Yazı Araçları ve Mürekkepler	68
1.3.3.	Sayfa Kullanımı	73
1.3.4.	Süslemeler	76
1.3.5.	Ciltleme	78
1.3.6.	Vakıf Kayıtları	80

2. ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ HİCÂZÎ KUR'AN YAZMALARININ KOLEKSİYONDA TUTTUĞU YER ve YAZMALARIN GENEL TANITIMI.....	82
2.1. Hicâzî Kur'an Yazmalarının Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Tuttuğu Yer	82
2.2. Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki Hicâzî Kur'an Yazmalarının Genel Tanıtımı	86
2.2.1. Yazmaların Yazma Eser İlmine Dair Özellikler Bakımından İncelenmesi	86
2.2.2. Yazmaların Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi	90
2.2.2.1. Okumayı Kolaylaştırıcı (İrab) Noktaları.....	90
2.2.2.2. Harfleri Birbirinden Ayıran (İcam) Noktaları.....	92
2.2.3. Yazmaların Yazı Tipleri Bakımından İncelenmesi.....	94
2.2.3.1. Mushaf Kitabesinde Yazı Tiplerini Yeniden Sınıflandırma Girişimi	96
2.2.3.1.1. Hicâzî	101
2.2.3.1.2. Hicâzî-Kûfî	104
2.2.3.2. Değerlendirme.....	109
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	113
MUSHAF İMLASI VE ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ HİCÂZÎ KUR'AN YAZMALARINDAN ÖRNEK NÜSHALARIN İMLA AÇISINDAN İNCELENMESİ	113
1. MUSHAF İMLASI EDEBİYATININ TEMEL KAYNAKLARI.....	113
2. ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ ÖRNEK KUR'AN YAZMALARININ TANITIMI.....	119
2.1. Hicâzî Yazı Tipinde Yazılmış Kur'an Yazmaları.....	120
2.1.1. ŞE54.....	120
2.1.2. ŞE85.....	126
2.1.3. ŞE12021.....	130
2.1.4. ŞE13316/14	132
2.2. Hicâzî-Kûfî Yazı Tipinde Yazılmış Kur'an Yazmaları	136
2.2.1. ŞE56.....	136
2.2.2. ŞE220.....	139
2.2.3. ŞE511.....	142
2.2.4. ŞE1186.....	146
2.2.5. ŞE4806.....	149
2.2.6. ŞE5713.....	153

3. MUSHAF İMLASININ GENEL NİTELİKLERİ VE ŞAM EVRAKI'NDAKİ ÖRNEK KUR'AN YAZMALARININ BU NİTELİKLER AÇISINDAN İNCELENMESİ.....	156
3.1. Hazif.....	157
3.1.1. Mushaf İmlasında Hazif Meselesi	157
3.1.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Hazif Uygulaması	159
3.2. Ziyade	173
3.2.1. Mushaf İmlasında Ziyade Meselesi	173
3.2.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Ziyade Uygulaması	175
3.3. Bedel	181
3.3.1. Mushaf İmlasında Bedel Meselesi.....	181
3.3.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Bedel Uygulaması.....	182
3.4. Maktu' – Mevsul.....	186
3.4.1. Mushaf İmlasında Maktu'-Mevsul Meselesi	186
3.4.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Maktu'-Mevsul Uygulaması 188	
3.5. Hemze	190
3.5.1. Mushaf İmlasında Hemze Meselesi.....	190
3.5.1.2. Müfred Hemze	190
3.5.1.2. Çift Hemze.....	192
3.5.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Hemzenin Yazımı	193
4. İMLA ÖZELLİKLERİNİN TARİHLENDİRME AÇISINDAN DEĞERİ.....	197
SONUÇ.....	201
KAYNAKÇA	207

KISALTMALAR

as.	Aleyhi's-selâm
b.	İbn
bk.	Bakınız
b.y.	Basım yeri yok
BnF	Bibliothèque Nationale de France
c.	Cilt
cm	Santimetre
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
Hız.	Hazreti
IRCICA	İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
ö.	ölümü
ra.	Radıy'allahu anh
Sav.	Sall'allâhu aleyhi ve sellem
ŞE.	Şam Evrakı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
TİEM	Türk ve İslam Eserleri Müzesi
ts.	Tarih saptanamamış
vr.	Varak

TABLolar LİSTESİ

Tablo 1 Şam Evrakı Koleksiyonunda En Fazla Miktarda Varak İçeren Hicâzî Nüshalar	84
Tablo 2 Şam Evrakı Koleksiyonunda Birbiri ile Eşleşen Hicâzî Nüshalar	85
Tablo 3 Asırlara Göre Mushaf İmlası Literatürünün Temel Kaynakları	119
Tablo 4 ŞE54'te Bulunan Sure ve Ayetler	120
Tablo 5 ŞE54'ün Farklı Katipleri İçeren Genel Görünümü	122
Tablo 6 ŞE54'te Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri	123
Tablo 7 ŞE54'te Sure Başı Kitabeleri	125
Tablo 8 ŞE54'te Örnek Kâtip Hataları	126
Tablo 9 ŞE85'teki Sure ve Ayetler	127
Tablo 10 ŞE85'ten İki Farklı Kâtibe Ait Sayfa Görünümü	128
Tablo 11 ŞE85'te Ayet Sonu İşaretleri	129
Tablo 12 ŞE85'te Sure Başı Süslemeleri	130
Tablo 13 ŞE85'te Kâtip Hataları	130
Tablo 14 ŞE13316/14'te Geçen Sure ve Ayetler	132
Tablo 15 ŞE13316/14'te Yâ Harfî Görünümleri	133
Tablo 16 ŞE13316/14'te Yâ ve Tâ Harflerindeki İcam Noktaları	134
Tablo 17 ŞE13316/14'te Ayet Sonu İşaretleri	134
Tablo 18 ŞE13316/14'te Sure Başı Süslemeleri	135
Tablo 19 ŞE13316'da Kâtip Hataları	136
Tablo 20 ŞE 56'da Geçen Sure ve Ayetler	137
Tablo 21 ŞE56'da İcam Noktaları	138
Tablo 22 ŞE56'da Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri	138
Tablo 23 ŞE56'da Sure Başı Süslemeleri	139
Tablo 24 ŞE220'de Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri	141
Tablo 25 ŞE511'de Bulunan Sure ve Ayetler	142
Tablo 26 ŞE511'de Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri	144
Tablo 27 ŞE511'de Sure Başı Kitabeleri	145
Tablo 28 ŞE511'de Sonradan Yapılan Müdahaleler	146
Tablo 29 ŞE1186'da Bulunan Sure ve Ayetler	146
Tablo 30 ŞE1186'da Sure Başı Süslemeleri	148
Tablo 31 ŞE4806'da Bulunan Sure ve Ayetler	149
Tablo 32 ŞE4806'da İcam Noktaları	151
Tablo 33 ŞE4806'da Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri	152
Tablo 34 ŞE4806'da Sure Başı Kitabeleri	152
Tablo 35 ŞE4806'da Kâtip Hataları ve Düzeltmeler	153
Tablo 36 ŞE5713'teki Sure ve Ayetler	153
Tablo 37 ŞE54'te (Kâle) Kelimesinin Hazif ve İsbat ile Yazımı	161
Tablo 38 ŞE12021'de Kâle Kelimesinin Yazımı	163
Tablo 39 ŞE12021'de Kaynaklarda Bulunmayan Hazif ve İsbât Uygulamaları	164
Tablo 40 ŞE13316/14'te Kâle Kelimelerinin Hazif ve İsbât ile Yazımı	166
Tablo 41 ŞE56'da Kâle Kelimesinde Hazif ve İsbat Uygulamaları	166
Tablo 42 ŞE56'da İsbat ve Hazif Uygulamaları	168
Tablo 43 Hanâcira, Zilzâlen, Firâran ve Aktârihâ Kelimelerinin ŞE56, ŞE85 ve ŞE1186'da Hazif ile Yazımı	168
Tablo 44 ŞE1186'da Kâle Kelimesinin Hazif ve İsbat ile Yazımı	171
Tablo 45 Şam Evrakı'ndan Örnek Nüshalarda Şey Kelimesinin Yazımı	178
Tablo 46 Şam Evrakı'ndan Örnek Nüshalardaki Ziyade ile Yazılan Kelimeler	180
Tablo 47 Şam Evrakı'ndan Örnek Nüshalardaki Bedel Uygulamaları	186
Tablo 48 Şam Evrakı'ndan Örnek Mushaflarda Birleşik ve Ayrı Yazımın Mukayesesi	190
Tablo 49 Şam Evrakı'ndan Örnek Yazmalarda Hemzenin Yazımı	196

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1 Amacur Mushafı'ndan Bir Sayfa, TİEM, ŞE898/2	25
Şekil 2 Hicâzî I Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, BNF MS Arabe 328a	39
Şekil 3 Hicâzî III ve Hicâzî IV Yazı Tipi ile Yazılmış Kur'an Yazmaları	42
Şekil 4 Hicâzî Birmingham Nüshası (solda) ve Kûfî Amacur Mushafı (sağda)	52
Şekil 5 BNF MS Arabe 324 C, 6v	70
Şekil 6 Ms. Or 2165 7v, British Library	71
Şekil 7 ŞE362/5, Şam Evrakı Koleksiyonu, TİEM	72
Şekil 8 Mavi Mushaf, Metropolitan Museum of Art, New York	73
Şekil 9 Altın Sure Başı Kitabesi ve Ayet Sonu İşaretleri İçeren Kûfî Kur'an Yazması, ŞE1034/5, TİEM	77
Şekil 10 Metin İçinde "Habsen Lillâh" Kaydı İçeren Kur'an Yazması, ŞE1636/2, TİEM	81
Şekil 11 Üzerinde "Alnamaz ve Satılamaz" İbaresini Bulunan Kûfî Kur'an Yazması, ŞE4195/11, TİEM	81
Şekil 12 Mardin Ulu Camii Minaresindeki Kûfî Yazı	99
Şekil 13 Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Hicâzî Yazı Tipine Örnekler	103
Şekil 14 Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Hicâzî Yazı Tipinin Örneği, ŞE62	104
Şekil 15 Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Hicâzî-Kûfî Yazı Tipinin Örneği, ŞE64	105
Şekil 16 Hicâzî-Kûfî Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, ŞE8394	106
Şekil 17 Hicâzî-Kûfî Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, ŞE63	107
Şekil 18 Hicâzî-Kûfî Yazı Tipinin Görüldüğü Kur'an Yazması, ŞE71	108
Şekil 19 Hicâzî-Kûfî Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, ŞE4806	109
Şekil 20 ŞE54'te İcam Noktaları	122
Şekil 21 ŞE54'te İrab Noktaları	123
Şekil 22 ŞE54'te Sonradan İlave Edilen Elif Harfleri	125
Şekil 23 ŞE85'te İcam ve İrab Noktaları	129
Şekil 24 ŞE12021'den Genel Görünüm	131
Şekil 25 ŞE12021'de İcam Noktaları	131
Şekil 26 ŞE12021'de Ayet Sonu İşaretleri	132
Şekil 27 ŞE13316/14'ten Genel Görünüm	133
Şekil 28 ŞE56'ya Ait Genel Görünüm	137
Şekil 29 ŞE56'da Kâtip Hatası	139
Şekil 30 ŞE220'den Genel Görünüm	140
Şekil 31 ŞE220'de İcam Noktaları	140
Şekil 32 ŞE220'de Yunus Suresi İçin Sure Başı Kitabesi	141
Şekil 33 ŞE511'den Genel Görünüm	143
Şekil 34 ŞE511'de İcam Noktaları	143
Şekil 35 ŞE511'de İrab Noktaları	144
Şekil 36 ŞE1186'dan Genel Görünüm	147
Şekil 37 ŞE1186'da İcam Noktaları	148
Şekil 38 ŞE1186'da Ayet Sonu İşaretleri	148
Şekil 39 ŞE4806'dan Genel Görünüm	150
Şekil 40 ŞE4806'da İrab Noktaları	151
Şekil 41 ŞE5713'te İki Farklı Kâtip Tarafından Yazılmış Sayfaların Görünümü	154
Şekil 42 ŞE5713'te Ayet Sonu İşaretleri	155
Şekil 43 ŞE5713'te Sure Başı	155
Şekil 44 ŞE5713'te Kâtip Hatası	155
Şekil 45 ŞE54/3'te Sevâb Kelimesinin Elifin Hazfî ve İsbatı ile Yazımı	162
Şekil 46 Salat ve Zekât Kelimelerinin Bedel ve Elif ile Yazımları, ŞE4806	184
Şekil 47 Omar Hamdan'ın Kahire Baskısı'ndan Ayrı ve Bitişik Kelimelere Dair Verdiği İstatistiksel Veriler	188

GİRİŞ

Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen Şam Evrakı Koleksiyonu, farklı coğrafyalardan izler taşıyan ve farklı dönemlerle tarihlendirilmesi mümkün olan pek çok Kur'an yazması içermektedir. Koleksiyon içerisinde, Kur'an yazması haricinde başka türden yazmalar bulunsa da bunların oranı ancak yüzde altı civarındadır. Bu yönüyle Şam Evrakı, dünyadaki diğer koleksiyonlar da dikkate alındığında en zengin Kur'an yazması arşivlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu arşiv, Şam Emevî Camii avlusunda bulunan Kubbetü'l-Hazne içerisinde yıllar içinde birikerek oluşmuştur. En son Osmanlı Dönemi'nde 1917 yılında İstanbul'a getirilen¹ ve Şam'dan getirildiği için Şam Evrakı olarak anılan bu koleksiyon içerdiği Kur'an yazmalarının çeşitliliği açısından önemlidir. Öyle ki, koleksiyonda en erken dönemler ile tarihlendirilen *hicâzî* Kur'an yazmaları bulunmaktadır. Ayrıca şimdiye kadar ulaşılabilen en erken tarihli vakıf kaydını içeren *kûfî* Kur'an yazması da bu koleksiyon içerisinde yer almaktadır.²

İstanbul'un merkez bir noktasında olan ve bu zamana kadar araştırılmayı bekleyen bu koleksiyon, Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM)'de dağınık bir vaziyette muhafaza edilmektedir. Koleksiyonun bu dağınık hali, üzerinde çalışma yapmayı zorlaştırmaktadır. Çünkü, daha önce hazırlanan sergi kataloglarındaki birkaç bilgiyi saymazsak, koleksiyondaki yazmaların incelenebileceği herhangi bir katalog mevcut değildir. Yıllara sâri olan bu ihmali telafi etmek adına koleksiyondaki yazmaların tasnifine yönelik bir çalışmaya teşebbüs etme mecburiyetinde kaldığımızı ifade etmeliyim.³ Müzeden gerekli izinler alındıktan sonra⁴, incelediğimiz yazmalara dair temel bilgiler, bilgisayar ortamında hazırladığımız bir veri

¹ Şam Evrakı'nın teşekkül tarihi ve İstanbul'a getiriliş süreci ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Betül Genan vd., "Şam Evrakı Koleksiyonu'nun Teşekkül Ettiği Kadim Bir Arşiv: Kubbetü'l-Hazne ve Tarihi", *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2024), 89-119.

² Ayrıntılı bilgi, *İslam im Diskurs* kitap serisinin "Reconstructing the Dynamics of the Emergence of Islam – Possibilities and Limits" başlıklı seçkisinde yayınlanmak üzere hazırlanan "Unveiling the Pieces of a Giant Puzzle: Introduction to the Damascus Documents Collection" isimli yayın aşamasında olan makalede bulunabilir.

³ Bu tasnif çalışmasının bir parçası olarak yanımda olan ve birlikte çalışmaktan büyük mutluluk duyduğum doktora öğrencileri Betül Genan, Şeyma Genan ve Nevrin Nur Aslan'a teşekkür ederim.

⁴ Doktora tez çalışmasına başlamadan önce evrakların detaylı incelenmesine yönelik tasnif çalışmasının gerçekleşmesi için yardımlarını esirgemeyen İl Kültür Müdürü Sayın Coşkun Yılmaz'a ve müzede çalışmamız için gerekli ortamın tesis edilmesini sağlayan TİEM Müdürü Sayın Ekrem Aytar'a teşekkür ederim.

tabanına işlenmiş ve böylece kendi çalışmalarımızda kullanabileceğimiz bir katalog elde edilmiştir.⁵ Bu katalog çalışması neticesinde, birbiriyle ayrıklı şekilde muhafaza edilen yazmaların sayfalarını birleştirmek, mushafların katalog bilgilerini kaydetmek ve koleksiyonun ne kadarının Kur'an yazmasından ne kadarının ise Kur'an yazması dışındaki yazmalardan oluştuğunu tespit edebilmek mümkün olmuştur. Bu kataloglama çalışmasını müzenin kayıtlarındaki dijitaler üzerinden gerçekleştirdiğimizi dolayısıyla da herhangi bir şekilde yazmaların asılları üzerinde çalışma yapma imkânı bulamadığımızı belirtmek yerine olacaktır. Birkaç aşamadan oluşan bu kataloglama çalışmasında yazmalar, dijital ortamda bulunan klasör numaraları esas alınarak bazı özelliklerine göre kaydedilmiştir. Bu özellikler yazmaların sayfa sayısı, satır sayısı, kâğıt yönü, kâğıdın en ve boy ölçüleri, yazı tipi, yazıda hareke olup olmaması, varsa türü, rengi; yazmada harf noktalarının olup olmaması, varsa şekli, rengi ve ayet sonu işareti olmak üzere on dört kategoride tasnif edilmiştir. Böylece, koleksiyonun yüzde doksandan fazlasının Kur'an yazması olduğunu tespitine ulaşılmıştır. Yazı tiplerine ve mushaf ilimlerine dair bazı özelliklerine göre tasnif ettiğimiz bu Kur'an yazmaları üzerinde çalışma yapmak bu sayede mümkün hale gelmiştir. Ayrıca tezlerimizin bir çıktısı olmasa da tasnif çalışmamızın önemli sonuçlarından biri şimdiye kadar en az 113 mushafın parçalarını eşleştirmiş olmamızdır. Kataloglama esnasında dikkate alınan özelliklerden biri yazı tipi olduğu için, çalışmamıza esas teşkil edecek *hicâzî* Kur'an yazmalarını da kolaylıkla tespit edebilme imkânı doğmuştur.

Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Bilindiği gibi, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyeti ile üretilen ve önemli bazı beldelere gönderilen Emsar Mushafları'nın kendine has bazı imla özellikleri bulunmaktadır. Günümüze ulaşmadığı için imlasına dair kesin bir bilgiye sahip olamadığımız bu mushafların imlasının tespiti, özellikle hicri ikinci asırda önemli hale gelmiş ve âlimlerin gündemine girmiştir. Bunun bir sonucu olarak, Osman Mushaflarının imla özelliklerini belirlemeye çalışan pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında, imla edebiyatında Endülüs birikimi yansıtmaları bakımından iki telif öne çıkar. Bu iki eser, mushaf imlası edebiyatında ana eserler olarak kabul görmüş ve kendilerinden sonraki eserlerin şekillenmesinde rol oynamıştır. Bu eserler, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Muḳni' fî Ma'rifeti Mersûmi Meşâhifi*

⁵ İlgili veri tabanının hazırlanmasında fikir veren ve veri tabanının kullanımına yönelik bilgi paylaşımında bulunan hocam Muhammet Abay'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Ehli'l-Emşâr ve öğrencisi Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın (ö. 496/1103) *Muhtaşaru't-Tebyîn li Hicâ'i't-Tenzîl* adlı telifleridir. Her iki müellif de mushaf imlasına dair sundukları bilgilerde, varsa kelimenin yazımına dair rivayetleri, sarf-nahiv bilgilerini ve doğrudan gözlem yapma imkânı buldukları mushaflardaki uygulamaları esas almışlardır. Böylece rivayetler, kitabî bilgiler ve mushaflardaki uygulamalar arasında bağ kurmaya çalışmışlardır. Ancak aktardıkları malumatlarda, Kur'an-ı Kerim'in her bir kelimesi için net bir yazım kuralı sunduklarından söz edilemez. Hatta aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan bu iki ismin pek çok kelimenin yazımında birbirlerine ihtilaf ettikleri de görülmektedir. Bu bağlamda, kaynakların net bir bilgi sunmaktan aciz kaldıkları noktalarda günümüze ulaşan kadim Kur'an yazmaları önem kazanmaktadır.

Bu araştırmanın konusu, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde Şam Evrakı Koleksiyonu'nda muhafaza edilen ve *hicâzî* yazı tipine sahip Kur'an yazmalarının incelenmesi üzerinedir. Literatürde *hicâzî* olarak bilinen Kur'an yazmaları incelemeye tabi tutularak, *hicâzî* kavramının yüklendiği anlam ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Buna ilaveten mushaf araştırmaları sahasında tarihi ve coğrafi aidiyetleri zımında bulunduran *hicâzî* kavramının tarih içerisinde yüklendiği anlamlar ortaya çıkarılmıştır. Kavram ve *hicâzî* Kur'an yazmaları arasındaki bağlantı üzerinde durulmuş ve *hicâzî* olarak sınıflandırılan Kur'an yazmalarının ortak özellikleri üzerinden yeni bir tasnif sistemi girişiminde bulunulmuştur. Yazı tipleri üzerinden yapılan bu tasnif girişimi, mushaf ilimlerinden imla ile birlikte değerlendirmeye tabi tutulmuş ve yazı tipindeki değişimin imlanın gelişimi üzerindeki etkisi ortaya konulmuştur.

Yazı tipleri bakımından en erken dönem ile tarihlendirilen *hicâzî* Kur'an yazmalarındaki imlanın tespit edilmesi, kaynakların erken dönem mushaf imlasına dair yetersiz kaldıkları yerlerde bilgi sunması bakımından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, Arap yazısının tarihsel gelişimini detaylı bir şekilde inceleyerek, özellikle ilk dönem mushaf kitabetinde kullanılan ve en erken döneme tarihlendirilen *hicâzî* yazının kavramsal çerçevesini ortaya koymak ve *hicâzî* yazının tamamıyla *kûfî* yazıya dönüştüğü değişim sürecinde mushaf imlası açısından bir gelişim olup olmadığını tespit etmektir. Ayrıca çalışmamızın iki temel hedefi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, kaynakların erken dönem mushaf imlasına dair sundukları bilgilerin, mushaf incelemesi ile teyit edilmesidir. Zira teyit edilmesi mümkün olmayan hususlarda kaynaklardaki bilgiler güncellenebilir. Böylece

günümüz *Resm-i Osmânî* tartışmalarına ışık tutan yeni bilgilere erişilebilir. İkincisi ise, imla kaynaklarının sessiz kaldıkları yerlerde, en erken dönemli mushaflardan kanıt bulmaktır.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırmada, koleksiyondaki *hicâzî* Kur'an yazmaların tamamı detaylı kodikolojik analiz ve imla analizi yapılmadan önce kabaca incelenmiş ve bu ön çalışma, araştırmamıza dahil edilebilecek nüshaların belirlenmesine yönelik bir tarama niteliğinde olmuştur. Tarama niteliğindeki bu ön çalışmada, daha önce katalog çalışmasında işlediğimiz veriler dikkate alınmış ve nüshanın diğer özelliklerinden daha ziyade yazı tipleri ve sayfa kullanım özellikleri üzerinde durulmuştur. Yazı tipi ve sayfa kullanımı açısından yaptığımız detaylı inceleme neticesinde *hicâzî* yazmalar, *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* olmak üzere iki kategoriye ayrılmış ve örnekler bu iki kategori gözetilerek seçilmiştir. Seçilen örnekleme yazmanın fiziksel durumunun iyi olması, yırtık ve kopuk sayfasının bulunmaması gibi hususlar dikkate alınmıştır. Çalışılmayı imkânsız kılacak özellikler barındıran nüshalar devre dışı bırakılmıştır. Bunun dışında *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* olarak tasnif ettiğimiz takriben 260 nüsha arasından seçilen on nüshanın rastlantısal olarak seçildiğini söyleyebilirim. Gerek yazı tipi ve nüshadaki fiziksel özellikler gerekse imla özellikleri açısından yapılan analizlerde rastlantısal olarak seçilen örneklemin sunduğu benzerlikler ve ayrılmalar önemlidir. Herhangi bir kasıt ile yapılan seçim, çalışmanın seyrini değiştirme riskine sahip olabilirdi. Ancak sadece yazı tipini dikkate almak suretiyle yaptığımız seçim neticesinde, yazı tipi ve imla gelişimi arasındaki bağlantı nesnel bir biçimde ortaya konmuştur.

Hicâzî ve *hicâzî-kûfî* sınıfına dahil ettiğimiz nüshalar, yazı tipi incelemesinin yanı sıra, yazma eser ilmine dair veriler ve mushaf ilimleri açısından analize tabi tutulmuştur. Nüshaların imla incelemesinde ise bilgisayar ortamında hazırlanan başka bir veri tabanı kullanılmıştır. İlk olarak Muhammet Abay tarafından geliştirilen bu veri tabanında, Şam Evrakı içerisinde seçtiğimiz örnek nüshalardaki kelimeler, nüshadaki imla ile bu veri tabanına işlenmiştir. Kelimelerin veri tabanına işlenmesinde, nüshadaki imla aynen yansıtılmıştır. Böylece incelememize konu olan nüshalardaki toplam 20411 adet kelime veri tabanına işlenmiştir. İşlenen bu kelimeler *Resm-i Osmânî* ve *resm-i kıyâsî* ile mukayese

edilmiştir. Gerekli görüldüğü yerlerde İbnu'l-Bevvâb (ö. 413/1022) Mushafı⁶ da mukayeseye dahil edilmiştir. İlk olarak hazırladığımız veri tabanı üzerinden tespit edilen imla farklılıkları, başta Dâni'nin (ö. 444/1053) *Muknî* ve İbn Necâh'ın (ö. 496/1103) *Muhtasaru't-Tebyîn*'inde geçen bilgiler ile mukayese edilmiştir. İhtilafın fazla olduğu kelimelerde doğunun imla birikimini yansıtmaları bakımından Kirmânî'nin (ö. 500/1106'dan sonra) *Hattu'l-Mesâhif*'i de mukayeseye dahil edilmiştir. Bunlara ek olarak, Mehdevî'nin (ö. 440/1048-49 [?]) *Hicâu Mesâhifi'l-Emsâr*'ı Cühenî'nin (ö. 442/1050-1051) *Kitâbu'l-Bedî*'i, İbn Vesîk'in (ö. 654/1256) *Câmi*'i, Erkâtî'nin *Nesru'l Mercân*'ı ve Mârignî'nin (ö. 1349/1930) *Delîlu'l-Hayrân*'ı ve isimli eseri imla incelemesinde başvurulmuş diğer kaynaklar arasında zikredilebilir. Çalışmanın doküman incelemesine konu olan Kur'an yazmaları, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki ŞE54, ŞE56, ŞE85, ŞE220, ŞE511, ŞE1186, ŞE4806, ŞE5713, ŞE12021 ve ŞE13316/14 olmak üzere on nüshadır.

Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışmanın ana konusunu Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki *hicâzî* Kur'an yazmaları oluşturmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Şam Evrakı içerisindeki *hicâzî* yazmaları müstakil olarak konu alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. 17-18 Şubat 2020 tarihinde “Batı Oryantalizminin Kur'an Tarihi Araştırmaları: Paradigma ve Yöntemler” başlığını taşıyan Tübitak projesi kapsamında düzenlenen çalıştayda tarafımızca sunulan “Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti”⁷ başlıklı tebliğde Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde, aynı mushafa ait olup farklı envanter numaralarına kayıtlı olan *hicâzî* Kur'an yazmalarının birbirleriyle irtibatını kurmaya yönelik bir çalışma yapılmıştır. Bu tebliğ, 2022 yılında *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm* başlıklı editoryal bir eser kapsamında neşredilmiştir. Mezkûr çalışma, Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki Kur'an yazmalarına dair yürütülen incelemelerin ilk örneklerinden biridir ve nüshaların eşleştirilmesine yönelik bir yöntem teklifinde bulunmaktadır. Şam Evrakı'ndaki Kur'an yazmalarını konu edinen bir diğer çalışma da 2022 yılında Esra Gözeler tarafından

⁶ Bu mushafın veri tabanına işlenmesi, İbnu'l-Bevvâb Mushafı üzerinde yüksek lisans tezi yaptığı sırada Dr. Betül Özdirek tarafından gerçekleştirilmiştir.

⁷ Bk. Elif Behnan Bozdoğan, “Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti”, *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*, ed. Necmettin Gökkır vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 277-291.

yayınlanmıştır. “ŞE4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesi’nde Kûfî Bir Kur’an Elyazması”⁸ başlığını taşıyan bu makalede, koleksiyonda bulunan ve gelenekteki nadir örneklerden olan rulo yazmalardan biri inceleme konusu edilmiştir. Makalede, *kûfî* yazı tipine sahip olan bu rulo yazma, mushaf ilimleri bakımından incelenmiş ve translitere edilerek neşredilmiştir. 2023 yılında ise Zeynep Sürmeneli, Şam Evrakı’ndaki parşömen yazmaların hasar türleri ve restorasyonu ile alakalı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.⁹

Batıdaki *hicâzî* Kur’an yazmalarına yönelik çalışmaların adedi ülkemizde yapılan çalışmalara göre daha fazladır. Ancak, müstakil olarak konusu Şam Evrakı’ndaki Kur’an yazmalarını ele alan herhangi bir çalışma mevcut değildir.

François Déroche’un 1992 yılında yayınladığı *The Abbasid Tradition*¹⁰ isimli eser, dünyadaki çeşitli örnekler ile beraber Şam Evrakı içerisindeki bazı Kur’an yazmalarını zikreder. Bu çalışma, Kur’an yazmalarının yazı tiplerine göre *hicâzî* ve *kûfî* olarak sınıflandırıldığı ve bu temel iki sınıfın alt sınıflarının ortaya konduğu bir eserdir. François Déroche tarafından kaleme alınan başka bir çalışma daha mevcuttur. Bu çalışmada Déroche, İstanbul’da bulunduğu müddet içerisinde Türk ve İslam Eserleri Müzesi’nde yaptığı çalışmalardan elde ettiği verileri kitaplaştırmıştır. 2014 yılında *Qur’ans of the Umayyads*¹¹ ismi ile yayınlanan bu eserde Şam Evrakı içerisinde yer alan otuz bir farklı *hicâzî* yazma hakkında bilgiler ve kitabın sonundaki ek bölümünde bu yazmalardan bazılarına dair görseller bulunmaktadır. Yazmalara dair sunulan bilgilerde bu yazmaların sayfa ebatları, satır sayıları ve ayet sonu işaretleri gibi hususlara değinilmiştir. Ağırlıklı olarak yazı tipi incelemesi sunan çalışmada, mushaf ilimleri edebiyatına dayalı bir inceleme yapılmamıştır. Déroche’un her iki çalışmasında da nüshalardaki yazı tipinin yanı sıra daha çok katalog bilgisi tarzında malumatlar verilmektedir.

⁸ Bk. Esra Gözeler, “ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kûfî Bir Kur’an Elyazması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 1-32.

⁹ Zeynep Sürmeneli, *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonundaki Parşömenlerin Hasar Tespiti ve Konservasyon Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

¹⁰ François Déroche, *The Abbasid Tradition Qur’ans of the 8th to the 10th centuries AD* (London: The Nour Foundation, 1992).

¹¹ François Déroche, *Qur’ans of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: BRILL, 2014).

Bir diğerk çalışma 2012 yılında Keith Small tarafından yayınlanmıştır. *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts*¹² ismini taşıyan bu eserde, başka *hicâzî* nüshalara yer verilmekle birlikte Şam Evrakı içerisindeki ŞE54 numaralı nüsha da imla özellikleri, zabt işaretleri ve kâtip hataları bakımından incelenmiştir. Small'ın yazı tipi incelemesinde Déroche'un sınıflandırmasını esas aldığı görülmekle birlikte, yaptığı incelemelerde kaynaklar ile mukayeseye gitmediği ve gözlemlerine dayalı bilgileri katalog bilgisi tarzında verdiği görülmektedir. Kitabın kaynak analizi yapıldığında, Small'ın kaynaklarının kendisinden önce yapılan batılı çalışmalar olduğu görülmektedir.

2014 yılında Birmingham Üniversitesi'nin Mingana Koleksiyonu içinde muhafaza edilen *hicâzî* yazmaları konu alan bir doktora tezi hazırlanmıştır. Alba Fedeli tarafından hazırlanan bu tezde¹³ ilgili koleksiyondaki *hicâzî* Kur'an yazmaları, dünyadaki diğerk kütüphanelerdeki benzer özelliklerdeki Kur'an yazmaları ile mukayese edilmiştir. Her bir kelimenin tek tek incelendiği çalışmada nüshalardaki imla nitelikleri, kıraat farklılıkları ve kâtip hataları üzerinde durulmuştur.

Mushaf incelemesine dayanan pek çok makale bulunmaktadır. Bu makalelerden yöntemsel açıdan mushaf incelemesine dayanan bazılarını zikretmekte fayda görüyoruz. Adam Gacek tarafından kaleme alınan "Early Qur'anic Fragments"¹⁴, Estelle Whelan tarafından yayınlanan "Writing the Word of God: Some Early Qur'an Manuscripts and Their Milieux, Part I"¹⁵ ve Alba Fedeli tarafından yayınlanan "Relevance of the oldest Qur'anic manuscripts for the readings mentioned by commentaries"¹⁶, batıdaki mushaf incelemelerine dayalı makaleler arasında zikredilebilir. Bu makalelerin önemli özelliği, mushaflara dair meselelerin bizzat mushaf incelemesi yönüyle bahse konu ediliyor olmasıdır.

¹² Bk. Keith Small, *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts* (Plymouth: Lexington Books, 2012).

¹³ Bk. Alba Fedeli, *Early Qur'anic Manuscripts, Their Text, and The Alphonse Mingana Papers Held in The Department of Special Collections of The University of Birmingham* (Birmingham: University of Birmingham, Doktora Tezi, 2014).

¹⁴ Adam Gacek, "Early Qur'anic Fragments", *Fontanus* 3 (1990), 45-64.

¹⁵ Estelle Whelan, "Writing the Word of God: Some Early Quran Manuscripts and Their Milieux, Part I", *Aes Orientalis* 20 (1990), 113-147.

¹⁶ Alba Fedeli, "Relevance of the Oldest Qur'anic Manuscripts for the Readings Mentioned by Commentaries", *Manuscripta Orientalia* 15/1 (2009), 3-10.

Bu çalışmaların dışında, Gânîm Kaddûrî Hamed tarafından kaleme alınan ve 2018 yılında yayınlanan *Ulûmu'l-Kur'ân Beyne'l-Mesâdiri ve'l-Mesâhif*¹⁷ isimli eser, kitabın kapağında da ifade edildiği gibi Kur'an yazmaları üzerine uygulamalı bir çalışma olması bakımından önemlidir. Kur'an yazmalarını, imla, zabt, ilmu'l-aded, kıraat ve vakıf/ibtidâ olmak üzere beş ilim muvacehesinde ele almayı teklif eden bu eserde, dünyada sayıları binleri geçen Kur'an yazmasının mushaf ilmi edebiyatı ile mukayesesinin önemi vurgulanmıştır.

Bunların yanı sıra 2021 yılında hazırlanan Abdulkader Kurabi tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinin¹⁸ zikredilmesinde fayda görüyoruz. Paris Bibliothèque Nationale'de muhafaza edilen *kûfî* bir Kur'an yazmasının mushaf ilimleri bakımından incelendiği tezde, nüshanın imla ve zabt özellikleri mevzubahis edilmiştir. Arapça olarak kaleme alınan bu tez mushaf incelemesinin kaynaklardaki bilgiler ile beraber değerlendirildiği bir çalışma olması yönüyle önemlidir.

Zikredilen bu çalışmalar dışında, Kur'an yazmalarını yazı tipleri ve mushaf ilimleri açısından inceleyen irili ufaklı başka çalışmalar da mevcuttur. Genel olarak yazma eserlerin, özelde ise Kur'an yazmalarının fiziksel olarak incelenmesini konu edinen eserler çalışmamızın esas konusu dışında kaldığından onlara bu başlık altında temas edilmesine ihtiyaç hissedilmemiştir. Bunun yerine tez içerisinde gerekli görüldüğü kısımlarda kendilerine referansta bulunulacaktır.

Literatürdeki çalışmalara bakıldığında özellikle François Déroche tarafından kaleme alınan eserlerde, yazı tipleri üzerinde durulduğu görülmektedir. Mezkûr eserlerde en erken dönemli Kur'an yazmaları yazı tipleri üzerinden tasnif edilmişse de nüshanın imla yapısı inceleme dışında tutulmuştur. Erken dönemli Kur'an yazmalarını mushaf ilimleri bakımından incelemeye tabi tutan çalışmalar ise, yazı tipleri incelemesini göz ardı etmiştir. Yahut bu tip çalışmalarda yazı tipleri hususunda derinlikli bir inceleme yapılmaksızın Déroche'un tasnif sistemi doğrudan kabul edilmiştir. Dolayısıyla elinizdeki bu tezin özgün yanını işte tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda, Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki *hicâzî* Kur'an yazmaları, yazı tipleri bakımından incelemeye tabi tutularak yeni bir tasnif önerisinde

¹⁷ Gânîm Kaddûrî el-Hamed, *Ulûmu'l-Kur'ani'l-Kerîm Beyne'l-Mesâdiri ve'l-Mesâhif: Dirâse Tatbîkiyye fî Mesâhif Mahtûta* (Riyad: Merkez Tafsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2018).

¹⁸ Abdulkader Kurabi, *Fransız Milli Kütüphanesinde Bulunan 338 Nolu Mushafın Yazım Şekli, Harekelendirilmesi ve Noktalama İşaretleri "Betimsel ve Analitik Çalışma"* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021).

bulunulmuş ve bu öneri nüshanın gerek fiziksel özellikleri gerekse de yazı tipleri bakımından mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Neticede yazı tiplerindeki değişim ile imla gelişimi arasındaki bağlantının tespitine çalışılmıştır.

Bu doktora tezinin birinci bölümünde, özellikle kavram olarak *hicâzî* teriminin ortaya çıktığı süreç, kavramın klasik Arap kaynaklarındaki karşılığı üzerinden değerlendirilmiş ve kavramın iki asır boyunca geçirdiği evreler incelenmiştir. Bu incelemenin zeminini teşkil etmesi bakımından ilk olarak Arap yazısının ilk geliştiği süreçten itibaren geçirdiği merhaleler ve Arap yazısı için kullanılan farklı terimler inceleme konusu edilmiştir. Bununla birlikte, ilk olarak oryantalist literatürde kullanıma giren *hicâzî* kavramının İslami literatürdeki kullanım alanı da incelenmiştir. Bu incelemeler yapılırken gerek oryantalist literatürde gerekse de İslami literatürde kavrama yönelik olarak getirilen eleştiriler de tahlil edilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde, Şam Evrakı Koleksiyonu'nda mevcut olan *hicâzî* Kur'an yazmaları hakkında genel bir tanıtım yapılmış ve *hicâzî* yazmaların koleksiyondaki tuttuğu yer izah edilmiştir. Ayrıca ikinci bölümde, Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki Kur'an yazmaları yazı tipleri ve yazma ilimlerine dair (kodikolojik) veriler bakımından incelenmeye tabi tutulmuştur. *Hicâzî* yazı, kronolojik olarak erken dönem ile ilişkilendirildiğinden, yazmanın yaşının tespitinde kullanılan diğer yöntemler de inceleme konusu edilmiş ve yazı tipi ile yazma eser ilimlerinden alınan veriler birlikte değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerde yazmanın yazıldığı malzeme ve yazıda kullanılan mürekkep kaynakların zikrettiği bilgiler ile desteklenerek incelenmiştir. Ayrıca nüshalar sayfa kullanım özellikleri açısından incelemeye tabi tutulmuştur. Çalışmamıza konu olan nüshalardan hiçbirisi vakıf kaydı ve cilt içermediğinden bu iki husus incelemeye dahil edilmemiştir.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise, seçilen örnek mushafların tamamı detaylı bir imla incelemesine tabi tutulmuştur. Nüshalardaki kelimelerin tamamı mushaf imlasının genel imla nitelikleri olan hazif, ziyade, bedel, maktu'-mevsul ve hemze açısından analiz edilmiş ve nüshalardaki imla mushaf imlasına dair klasik kaynaklar ile mukayeseli olarak incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP YAZISININ TARİHİ VE HİCÂZÎ YAZININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1. ARAP YAZISININ KAYNAĞI

Arap dilinde olduğu gibi Arap yazısının kaynağına dair tartışmalarda da iki ana yaklaşım dikkati çekmektedir. Arap dilinin beşeriliği yahut tevkîfiliği ekseninde bilhassa dilciler ve kelimciler arasında süregelen fikir ayrılığının bir benzeri olarak Arap yazısının kaynağında da yaklaşım farklılıkları söz konusudur. Arap yazısının tevkîfi olduğunu savunanların temel dayanak noktaları Bakara suresi 2/31 ayeti ile Alak suresinin 96/4 ayetidir. Nitekim İbn Fâris (ö. 395/1004), “insana kalemle (yazmayı) öğretti.” mealindeki Alak suresinin 96/4 ayetine istinaden yazının Allah tarafından vazedildiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁹ Ayrıca yazının tevkîfi olduğuna delil olarak zikredilen ayetler arasında Rahman 55/1-4, Kalem 68/1 ve Rum 30/22 ayetleri de gösterilebilir. Diğer taraftan, yazının tevkîfi olduğunu savunanların Kur’an delilinden başka bir de rivayet delilleri bulunmaktadır. Örneğin Ebû Zerr el-Gıfârî’den (ö. 32/653) gelen bir rivayette, Ebû Zerr’in Hz. Peygamber’e (sav), Allah tarafından Hz. Adem’e indirilen şeyin ne olduğunu sorduğu, Hz. Peygamber’in de alfabeyi oluşturan yirmi dokuz harfin indirildiğini belirttiği ifade edilmektedir.²⁰ Bu rivayetten yola çıkarak Kalkaşendî (ö. 821/1418), Arap yazısının tevkîfi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çağdaş araştırmacılardan İbrahim Cum’a Arap yazısının kaynağına dair görüşlerin tartışıldığı eserinde, Arap yazısının tevkîfiliği meselesine değinmiştir. Buna göre, tevkif görüşünde Arap yazısının temelde Allah’ın Hz. Adem’e (as) öğrettiği yazı olduğu düşüncesi göze çarpmaktadır. İbrahim Cuma, Hz. Adem’in kitapların tamamını yazdığını daha sonra yeryüzü sulara boğulduktan sonra her kavme kendi kitabının isabet ettiğini ve Hz. İsmail’e (as) de Arapça kitabın denk geldiğini

¹⁹ Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *es-Sâhibu fî Fikhi'l-Luğa* (Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şarakâuh, ts.), 10; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ-Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 2/343; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto, 2015), 24.

²⁰ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407), 3/7; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 24.

anlatan bir rivayeti naklettikten sonra bu görüşün kabul edilebilir olmadığını ve herhangi bir sahih rivayete de dayanmadığını aktarmaktadır.²¹

Arap yazısının kaynağının beşerî olduğu görüşünü savunanlara göre ise, yazının vazedilişinin belli bir kişi mi yoksa belli bir grup tarafından mı olduğu hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Nitekim, yazıyı ortaya koyanın kim olduğu incelendiğinde rivayetlerde farklı isimlerin zikredildiği görülmektedir.²² Örneğin, Ka'bu'l-Ahbâr'dan (ö. 32/652)'den gelen bir rivayette, Hz. Adem'in (as), vefatından üç yüzyıl kadar önce bütün yazıları belirleyip çamur üzerine yazdığı ve onları pişirdiği, daha sonra da Hz. Nuh (as) zamanında gerçekleşen tufan sonrasında her bir kavmin bunlar içinden kendi yazısını aldığı, bu arada Hz. İsmail'in (as) de Arap yazısını seçtiği belirtilmektedir.²³ Bazı rivayetlere göre ise Arap yazısı Hicaz'a ulaşana kadar Enbar'da başlayan, oradan Hîre'ye, Hîre'den Irak'ın kuzey bölgelerine, oradan Tâif'e ve Tâif'den de Mekke'ye varan bir yol izlemiştir.²⁴

1.1. İslam Öncesi Dönemde Arap Yazısının Durumu

Arap yazısının bir kişi tarafından ortaya konduğunu değil de başka bir yazıdan türediği görüşünü savunanlar da kendi aralarında ihtilafa düşmüştür. Bu ihtilaf, temelde üç kaynak yazı üzerinde birleşmektedir. Bunlardan ilki Arap yazısının Himyer/Güney yazısından, ikincisi Hîre/Enbar yazısından, üçüncüsü ise Nabat yazısından türediği görüşünü savunmaktadır. Ancak sonraki dönemlerde, oryantalist araştırmacıların Arap yazısının kaynağına dair çalışmaları çeşitlendikçe, dördüncü bir görüş olarak Arap yazısının Hristiyan yazısından türediği yaklaşımı varlık kazanmıştır.

²¹ Ebu'l Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kub İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramadan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 14; İbrahim Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1947), 7. Muhammed b. İshak en-Nedîm'in ismi İbnu'n-Nedîm şeklinde şöhret bulmuş olsa da erken dönem eserlerinde en-Nedîm olarak zikredildiği ortaya konmuştur. Dolayısıyla biz de çalışmamızda mezkûr ismi Nedîm şeklinde zikrettik. (Bk. İzmirli, Betül."en-Nedîm'in [İbnü'n-Nedîm] el-Fihrist Adlı Eserinde Sûfilere ve Tasavvufa Yaklaşımı". Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5 / 2 (Aralık 2019): 1183-1216)

²² Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 25.

²³ Nedîm, *Fihrist*, 14; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 3/6-7; Suyûtî, *el-Muzhîr*, 2/314; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 25.

²⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 27.

1.1.1. Himyer/Güney Yazısı

Himyer milattan önce 115 ile milattan sonra 525 yılları arasında Yemen’de hüküm sürmüş bir Arap hânedanlığıdır.²⁵ Hicaz ile Yemen arasında ticari ilişkilerin bulunduğu bilinmektedir. Öyle ki, Kureyş suresinde geçen “kış seyahati”nin²⁶, Arapların Yemen’e yaptığı seyahatler olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Himyer ile Hicaz arasında evvelden beri var olan bu münasebet dolayısıyla, bazı mütekaddim âlimler, Arap yazısının Himyer’den geldiği görüşünü benimsemişlerdir.²⁸ “Müsned hat” olarak isimlendirilen bu yazı türü Yemen’de kullanılmış ve Yemen’den Hicaz yarımadasına intikal ettikten sonra “hattu’l-cezm” olarak isimlendirilmiştir. Bu hat daha sonradan Kureyş’e intikal etmiş ve Hz. Peygamber (sav) döneminde de kullanılmıştır. *Fihrist*’te aktarılan bir başka rivayete göre ise, Kâbe yıkıldığında onun duvarlarında cezm hattının yazılı olduğu bir taş bulunmuştur.²⁹

Arap yazısının kaynağının Himyer’de kullanımda olan müsned hattından türediği görüşünü benimseyen isimlerden biri İbn Haldun (ö. 808/1405)’dur. Zira İbn Haldun, Hicazlıların yazıyı Hîre’den, Hîrelilerin de Tebâbia ve Himyer’den aldıkları şeklindeki kanaati en doğru kanaat olarak nitelendirmiştir.³⁰ Ancak Himyer yazısı ya da diğer bir deyişle müsned hattının Arap yazısı ile ilişkilendirilmesinde bazı problemler bulunmaktadır. Nitekim Nedîm (ö. 383/995), müsned yazısında, *elif*, *bâ* ve *tâ* harflerinin Arap yazısındaki şekillerinden farklı bir şekle sahip oldukları yönünde bir bilgiye yer verir.³¹ Çağdaş araştırmacılardan Mâhir Hamâda, Himyer yazısı olan müsned hattı ile Arap yazısı arasında bariz farklılıklar bulunduğunu öne sürerek, yapılan kazı çalışmalarında bulunan Himyer kitâbelerini de bu farklılıkların delili olarak göstermektedir.³² Buna ilaveten İbrahim Cum’a, Arap yazısının kaynağının Himyerlilerin kullandığı müsned hattından müştak olduğuna dair öne sürülen görüşü mantıklı görmemektedir. Cum’a bu değerlendirmeyi yaparken, günümüze intikal eden Arap yazısı ile Himyer yazısı arasında herhangi bir alaka bulunmadığını da

²⁵ Hüseyin Algül, “Himyerîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/62-63.

²⁶ Kureyş 106/2.

²⁷ Cum’a, *Kıssatu’l-Kitabeti’l-Arabiyye*, 8; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 28.

²⁸ Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 28.

²⁹ Nedîm, *Fihrist*, 14.

³⁰ Abdurrahmân İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdusselâm eş-Şedâdî (ed-Dâru’l-Beydâ, 2005), 2/313-314; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 29.

³¹ Nedîm, *Fihrist*, 14; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 29.

³² Mahmud Mâhir Hamâda, *el-Kitâbu’l-Arabî Mahtûtan ve Mabû’an: Târîhuhû ve Tatavvuruhû Hattâ Matla’i’l-Karni’l-İsrîn* (Riyad: Dâru’l-Ulûm, 1984), 39; Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 29.

kaydetmektedir.³³ İbrahim Cum'a, İbn Haldun'un Arap yazısının kaynağı olarak Himyer yazısını kabul etmesini ve Hicaz bölgesinde yaygınlaşan hattın Tebâbia hattı olduğu görüşünü benimsemesini de eleştiriye tabi tutarak, İbn Haldun'un hataya düştüğünü ifade etmektedir.³⁴ İbrahim Cum'a'nın İbn Haldun'a yönelik eleştirileri bununla sınırlı değildir. Ona göre, İbn Haldun'un düştüğü bir başka hata ise, müsned hattını, Arap yazısının kaynağı olarak aktarırken verdiği bilgi ile alakalıdır. Bu bilgiye göre, müsned hattı harflerin aralıklı olarak yazıldığı bir hat iken Kureyşlilerin kullandığı yazı ise harflerin birleşik olarak yazıldığı bir hattır. Ancak İbrahim Cuma Kureyşliler'in hattı ile Himyerlilerin hattının şekilsel olarak birbirine benzemediğini, Arap yazısının ayırık değil birleşik olarak yazıldığını öne sürmektedir.³⁵

1.1.2. Hîre/Enbâr Yazısı

Milattan sonra üç ilâ yedinci asırlar arasında, Irak'ta hüküm süren Arap hanedanlığına başkentlik yapmış olan Hîre şehri Arap yazısının ilk geliştiği yer olması ihtimali bulunan bölgelerden biridir.³⁶ Belâzuri (ö. 279/892), Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971) ve Nuveyrî (ö. 733/1333) gibi mutekaddim âlimler Arap yazısının kaynağının Hîreliler olduğu görüşünü benimsemiştir.³⁷ Bu görüşlere karşı çıkan Selahaddîn Münecid (ö. 2010), yazı gibi kültürle büyük oranda bağlantılı olan bir hususta etkileşimin sağlanabilmesi için iki merkez arasında sosyal ilişkilerin kuvvetli olmasının gerekliliğini savunmakta, Hîre ve Enbar ile Mekke arasında böylesi bir iletişimin bulunmadığını ifade etmektedir.³⁸ Çağdaş araştırmacılardan olan İbrahim Cum'a ise Hîre'nin Arap yazısının öğretim merkezi olduğunu kabul etmekle birlikte, burada öğretilen yazının Nabat diyarından geldiği görüşünü savunmaktadır.³⁹ Hüseyin Ali Dakûki ise, Mekkelilere okuma yazma öğrettikleri rivayet olunan Harb b. Ümeyye, Süfyan b. Ümeyye, Ebû Kays b. Abdimenaf, Bîşr b. Abdilmelik gibi şahısların, yazıyı Hîre'de öğrendiklerini ve bu yazının Kûfe şehrinin kurulmasından sonra burada

³³ Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye*, 9.

³⁴ Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye*, 9.

³⁵ Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye*, 11.

³⁶ Hüseyin Ali ed-Dâkûkî, "Hîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/122-124.

³⁷ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 30.

³⁸ Selahaddîn Münecid, *Dirâsât fî Târîhi Hatti'l-Arabî Munzu Bidâyetihî ilâ Nihâyeti'l-Asri'l-Umevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972), 12-13; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 31.

³⁹ Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye*, 12-13.

gelişecek olan *kûfî* hattın kaynağını teşkil ettiğini savunmaktadır.⁴⁰ Hire’de *hattu’l cezmi* olarak anılan ve Mekkeliler arasında *hattu’l-hîrî* olarak bilinen bu yazının Kûfe şehrinin kurulmasından sonra, burada gelişen ve *kûfî* olarak isimlendirilen yazının temeli olduğu ifade edilmektedir.⁴¹ Kûfe yazısının kaynağına dair bir diğer yaklaşım ise, Hz. Ömer’in hilafeti döneminde Kûfe şehrinin kurulmasından sonra orada yaygın olarak kullanılan müsned hattının geliştiği ve gelişmiş bu yazının “*kûfî hat*” olarak isimlendirildiği yönündedir.⁴²

1.1.3. Nabat Yazısı

Daha ziyade çağdaş araştırmacılar tarafından dile getirilen bu görüşe göre Arap yazısının kaynağı Nabat yazısıdır. Kuzeyde Petra, güneyde ise Medâin-i Salih olmak üzere iki bölgede yerleşim kuran Nabat Devletinin⁴³ kesin kuruluş tarihi belli değildir; ancak milattan önce dördüncü asırdan itibaren varlığı bilinmektedir. Nabatlar, Kızıldeniz’den geçen Deniz İpek Yolu ve Arabistan üzerinden gelen Baharat Yoluna hükmetmişler ve bölgedeki ticari gücü ellerinde bulundurmışlardır. Nabatların kökeniyle alakalı farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan ilki, Nabatların asıl itibarıyla Arap oldukları ancak yabancılar ile temas halinde olmaları dolayısıyla neseplerinin karıştığı ve dillerinin bozulduğu yönündedir. İkinci görüş ise Nabatların kökenlerinin Âramî olduğu şeklindedir.⁴⁴ Müneccid’e göre, Nabatlar, Âramîlerin yurtlarını vatan edinmişler ve buna bağlı olarak da Âramîlerin medeniyet ve dillerinden etkilenmişlerdir. Diğer taraftan Nabat medeniyetinin ticaretle uğraşıyor olması onların yazıya ihtiyaç duymasına sebep olmuş ve bu ihtiyaçlarını ilk zamanlar Âramî yazıyı kullanarak gidermişlerdir. Daha sonrasında Âramî yazıyı geliştirerek kendilerine ait Nabat yazısını ortaya çıkarmışlardır.⁴⁵ Bunlara ilaveten Nabatîlerin kökenlerinin Irak ve Enbâr bölgesine dayandığına dair farklı görüşlerinin olduğu da bilinmektedir.⁴⁶ Nabat yazısı için Müneccid de birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Şöyle ki, Nabat yazısında görülen uzun damme ve kesrenin *vâv* ve *yâ* harfleriyle resmedilmesine karşın uzun fetha için *elif* harfinin resimde gösterilmemesi, kimi özel isimlerin sonuna *vâv* harfinin ilave edilmesi, dişilik alameti olan

⁴⁰ Dâkūkî, “Hîre”, 18/123.

⁴¹ Dâkūkî, “Hîre”, 18/123.

⁴² Ziyad Alrawashdeh-Khadeejeh Alrawashdeh, “el-Kitâbetu’l-Hicâziyye li’l-Mushafî’ş-Şerif fi Sadri’l-İslâm”, *Bilimname* 44/1 (2021), 616.

⁴³ Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 32.

⁴⁴ Ahmet Ağırakça, “Nabatîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/257.

⁴⁵ Müneccid, *Dirâsât*, 13.

⁴⁶ Ağırakça, “Nabatîler”, 32/257.

tâ'nın kimi yerde açık, kimi yerde kapalı olarak yazılması gibi hususların Arap yazısında da ortak olduğu görülmektedir.⁴⁷ Bu ortaklık durumunu dikkate alan Muneccid, Nabat yazısının sahip olduğu özelliklerin, Medine'de Arap yazısına intikal ettiğini söylemiş ve bu özelliklerin mushaf imlasına da yansıdığını ifade etmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla Muneccid'e göre Nabatî yazının Arap yazısı üzerinde hatırı sayılır bir etkisi bulunmaktadır.

Çağdaş araştırmacılardan İbrahim Cum'a, Arap yazının Nabat yazısından türediği görüşünü, sağlam bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.⁴⁹ Ona göre Arap yazısı, Nabat yazısından türeyen yazı olup Arap yazısının temelini teşkil etmektedir. Ayrıca Cum'a'ya göre bu yazı üç merhaleden geçmiştir. İlki Âramî hat ile kullanılmış olmasıdır. İkinci merhale Âramî yazının Nabatî yazıya dönüşüm sürecidir. Üçüncü ve son merhalede ise Nabatî yazı olarak bilinen suretine kavuşmuştur.⁵⁰ İbrahim Cum'a'ya göre nasıl ki Nabatlar hatlarını Âramîlerden alıp geliştirdi iseler, Araplar da hatlarını Nabatlardan alıp geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Arap hattının ilk şekilleri, Nabat hattının görüntüsünden uzak değildir. Arap yazısı Hicaz bölgesinde yaygın olarak kullanılana kadar Nabatlara özgü yapısından çok farklılaşmamıştır, hatta öyle ki günümüz Arapçasında ve mushaf imlasında dahi Arap yazısına sinen Nabatça izler bulunmaktadır.⁵¹

İbrahim Cum'a Arap yazısının iki yoldan birinden gelerek Hicaz'a ulaştığı görüşünü en tercihe şayan görüş olarak değerlendirmektedir. Buna göre söz konusu yollardan ilkinde göre yazı, Nabat diyarına ait bir bölge olan Havran'dan çıkıp -Hîre ve Enbar'da bulunan- Vadi Furat'a ulaşmış ve sonra da Dumetu'l-Cendel üzerinden Mekke ve Tâif'e ulaşmıştır. Daha kısa olan ikinci yol ise Nabat diyarından Petra ve Ula'ya oradan da Hicaz'ın kuzeyine Mekke ve Mediye'ye uzanması şeklindedir.⁵²

On sekizinci asırda G.J. Klehr (ö. 1724) ve on dokuzuncu asırda Theodor Nöldeke'nin (ö. 1930), Arap yazısının kaynağının Nabat yazısı olduğu fikrini ileri sürdüğü ve bu fikrin kabul görmesinde önemli rol oynadığı bilinmektedir.⁵³ Kendilerinden sonra gelen oryantalist araştırmacılar da bu fikri teyit yönünde çalışmalarda bulunmuşlardır. Nitekim Arap yazısının

⁴⁷ Muneccid, *Dirâsât*, 19.

⁴⁸ Muneccid, *Dirâsât*, 44.

⁴⁹ İbrahim Cum'a, *Dirâse fî Tatavvuri'l-Kitâbeti'l-Kûfiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1969), 17.

⁵⁰ Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye*, 17.

⁵¹ Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye*, 17-18.

⁵² Cum'a, *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabiyye*, 18.

⁵³ Yûsuf Zennûn-Muhittin Serin, "Kûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

kökenini Nabat'a dayandıranlardan biri de Amerikalı şarkiyatçı Nabia Abbott'tur (ö. 1981). Abbott, en erken döneme ait İslami kitabeleri, madenî paraları, el yazmalarını ve İslam öncesi Arapçadan kalan materyalleri mukayeseli olarak inceledikten sonra, İslam'ın nüzulü sırasında kullanılan Arap yazısının, miladi ilk asırlara ait Âramî-Nabatî yazısının gelişmiş bir versiyonu olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁵⁴

Çağdaş araştırmacıların, Arap yazısının kaynağının Nabat yazısı olduğu yönündeki kabullerinin en temel dayanaklarından biri de Nabatlı tüccarlara ait olduğu düşünülen ve *kûfî* yazı ile benzerlik arz eden kitabelerdir.⁵⁵ Zira Nabat yazısıyla yazılmış olan bu kitabelerle İslam'ın ilk asrına ait kitabeler arasındaki benzerlik, Arap yazısının Nabat yazısından türediği ve onun gelişmiş bir biçimi olduğu ihtimalini düşündürmektedir.⁵⁶

Modern dönemde Arap yazısının Nabat yazısından türediği görüşünün yaygınlık kazanmasına karşın, çağdaş araştırmacılarından Mustafa el-Âzamî, Arap yazısının Nabat yazısından türediği fikrine karşı çıkmakta ve de oldukça sert eleştirilerde bulunmaktadır. Bir yazı ortaya koymayı bir çeşit “başarı” olarak nitelendiren Âzamî, oryantalistlerin Arap yazısının Nabat yazısından türediğine yönelik tespitlerini öznel ve düşmanca bulmakta, yanı sıra da Müslüman âlimlerin kendi başlarına bir çözümleme ve tespit yapmaksızın batıda üretilen bilgiyi basitçe kabullenmelerini şiddetle eleştirmektedir. Nabatça olduğu iddia edilen beş adet kitabeye dair değerlendirmelerini aktardıktan sonra Âzamî, Nabatça diye bir dilin varlığından duyduğu kuşkuyu dile getirmektedir.⁵⁷ Âzamî'nin zikrettiği örnekler arasında İmru'l-Kays'a (ö. miladi 540 dolayları) ait olduğu düşünülen yazıt çarpıcıdır. Şam'ın 100 km güneybatısındaki Nemarah'da bulunan bu yazıt, Alman araştırmacı Beatrice Gruendler'e göre Nabatçadır.⁵⁸ Buna karşın, Fransız oryantalist Jean Cantineau (ö. 1956) bu yazıtı Arapça olarak değerlendirirken⁵⁹, Abbott, Nabatça'nın gelişmiş versiyonu olan Arapça olarak nitelendirmiştir.⁶⁰ Bu yazıt günümüzde ise Arapça olarak kabul edilmektedir ve bilinen en

⁵⁴ Nabia Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development With a Full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute* (Chicago: The University of Chicago Press, 1938), 16.

⁵⁵ Halil Yahyâ Nâmî, “Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Târîhu Tatavvurihî ilâ mâ Kable'l-İslâm”, *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb* 3/1 (1935), 8; Muneccid, *Dirâsât*, 19; Suheyle Yâsîn Cubûrî, *Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Tatavvuruhu Hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Umevî* (Bağdad: Câmiatu Bağdad, 1977), 38; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 33.

⁵⁶ Nâmî, “Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Târîhu Tatavvurihî ilâ mâ Kable'l-İslâm”, 9; Muneccid, *Dirâsât*, 19.

⁵⁷ Âzamî, *Kur'an Tarihi*, 161-163.

⁵⁸ Beatrice Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts* (Atlanta: Scholars Press, 1993).11-12.

⁵⁹ Jean Cantineau, *Le Nabatéen* (Paris: Librairie Ernest Leroux, 1932), 49-50.

⁶⁰ Abbott, *The Rise of the North Arabic Script*, 4.

eski tarihli Arapça yazıt olarak kayıtlanmaktadır. Âzamî, bu örneğe Arapça ve Nabatça arasında fark olmadığını temellendirirken baş vurmakta ve Nabatça yazıyı “sözde Nabatça” olarak tesmiye ederek bu yazıların tamamının aslında Arapça olduğunu ima etmektedir.⁶¹ Nabatların kendi konuştukları dile Nabatça ismini verip vermediklerini sorgulayan Âzamî, bu kullanımı şimdilerde kullandığımız gibi “Amerikan İngilizcesi” ile benzer bir şekilde “Nabat Arapçası” olarak ifade edilmesinin günümüz için daha doğru sonuçlar doğuracağını belirtmekte ve Nabatça’nın bizâtihi Arapça olduğunu öne sürmektedir.⁶²

İbrahim Cum’a ise Hicaz bölgesi Araplarının kullandığı yazının gelişimine dair zamanlamasına dair fikir yürütür. Ona göre yazı Hicaz’a hangi yoldan gelirse gelsin bunun zamanlaması tartışılmazdır. Şöyle ki, yazının yolculuğu miladi ikinci asrın yarısında başlamış ve altıncı asırda son bulmuştur. Bu vakit, Arap yazısının Nabat yazısı sûretinden kurtulup kendi hüviyetini kazandığı vakittir.⁶³

1.1.4. Hristiyan/Süryânî Yazısı

Arap yazısının kaynağının Hristiyan/Süryânî yazısı olduğuna dair değerlendirme, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yirminci asrın başlarında oryantalist araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur. Bu görüşe göre, Arap yazısının temeli Hristiyanlara ve Süryâniceye dayanmaktadır. Misyoner oryantalistlerden biri olan Alphonse Mingana (ö. 1937), Mekke ve Medine’de kullanılan bir yazı türü varsa, bu yazının Süryânî ya da Yahudi yazılarına benzer bir yazı olması gerektiği varsayımını ileri sürmüştür.⁶⁴ Daha sonra Nabia Abbott, Mingana’nın bu görüşünü desteklemiş ve Arap yazısında Süryânî etkisinin varlığından bahsetmiştir. Abbott bu konuda daha da ileri giderek, Hristiyan yazmalarından birçoğunun, aynı döneme ait *kûfî* hat ile yazılmış mushaflar ile büyük ölçüde benzerlik içerdiğini iddia etmiştir.⁶⁵ Ne var ki Mustafa el-Âzamî, Abbott’un bu görüşünü şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Âzamî’ye göre, Abbott’un referansta bulunduğu en erken dönem Hristiyan-Arapça yazma hicri 264 tarihine aittir. Tespit edilen en erken dönem Hristiyan-Arapça yazmanın hicri üçüncü asrın ortalarına tekabül etmesi ve bunun *kûfî* hat ile yazılmış Kur’an

⁶¹ Âzamî, *Kur’an Tarihi*, 165.

⁶² Âzamî, 166.

⁶³ Cum’a, *Kıssatu’l-Kitabeti’l-Arabiyye*, 18.

⁶⁴ Alphonse Mingana, “The Transmission of the Koran”, *The Muslim World* 7 (1917), 412.

⁶⁵ Abbott, *The Rise of the North Arabic Script*, 20.

yazmalarına benzediği iddiası Âzamî'ye göre bilimsel değildir. Âzamî bu değerlendirmesini şu şekilde ifade etmektedir:

Gerçekten bu döneme (hicri üçüncü asra) ait binlerce değilse de yüzlerce Kur'an yazması vardır. Söz konusu yüzlerce yazmayı bir veya iki Süryânî yazısı örnekleriyle karşılaştırarak sonrakinin öncekini etkilediğini iddia etmek bir bilim olarak adlandırılabilirse bu gerçekten çok zavallı bir bilimdir.⁶⁶

Buna ilaveten, hicri 250 tarihli köşeli ve eğimli Süryânî yazısının, o dönemin kavislere meyilli Arap yazısıyla uyumlu olmadığını ifade eden Âzamî, Abbott'un anılan iddiasını temellendirirken hicri ilk asra ait Kur'an yazmalarını neden değerlendirmeye almadığını merak ettiğini ifade etmekte ve bunu da müstehzi bir tavırla takdim etmektedir.⁶⁷

1.2. İslam'ın İlk Yıllarında Arap Yazısı

Hiz. Peygamber'e (sav) risâlet verilmeden önce Arap yarımadasında yazının ve alfabenin mevcudiyeti âlimler arasında görüş ayrılıklarının bulunduğu bir husus olmuştur. İslam öncesi dönemde Arapların yazıyı hiç kullanmadığına ya da yazı kullanımının çok sınırlı bir çerçevede kaldığı görüşüne karşın, yazının Araplar arasında yaygın olarak kullanıldığına dair görüşler de mevcuttur. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi bazı âlimler İslam'ın ilk yıllarında Hiz. Peygamber'in (sav) hadis yazımını yasaklamasından hareketle o dönemde yazının bilindiğini ancak sınırlı bir çerçevede kullanıldığını ileri sürmüşlerdir.⁶⁸ İbn Kuteybe, o süreçte Abdullah b. Amr (ö. 65/684) ve yalnızca başka birkaç kişinin yazıyı bildiklerini belirtmiştir.⁶⁹ Hatîb Bağdâdî de İslam'ın ilk devirlerinde Arapların yazıyı çok iyi bilmediklerini, hatta Kur'an metnini başka metinlerden ayırabilecek çok fazla kişi bulunmadığını, dolayısıyla gördükleri bir yazıyı Kur'an'dan sanma ihtimallerinin söz konusu olduğunu belirtmekte ve hadis yazımına getirilen yasağın sebebinin bu olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Ancak Bağdâdî'nin bu izahı bazı tutarsızlıklar barındırmaktadır. Yazıyı hiç bilmeyen bir kişinin, elindeki metnin Kur'an metni mi yahut başka bir metin mi olduğunu

⁶⁶ Âzamî, *Kur'an Tarihi*, 161.

⁶⁷ Âzamî, *Kur'an Tarihi*, 161.

⁶⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 37.

⁶⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972), 287.

⁷⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, thk. Yusuf el-Işş (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sunneti'n-Nebeviyye, 1974), 57.

ayırt etmesi mümkün değildir. Bu durumda, kişinin elindeki belgeyi Kur'an sanma ve sanmama ihtimali eşit derecede geçerlidir. Dolayısıyla yazı bilmeyenlerin herhangi bir yazılı belgeyi Kur'an sanmaları ihtimaline binaen hadis yazımının yasaklanması makul bir gerekçe gibi durmamaktadır. Nitekim İbn Fâris (ö. 395/1004) de Araplar'ın yazıyı bilmediklerine yönelik bu yaklaşımı reddetmekte ve her dönemde olduğu gibi o dönemde de yazıyı bilenler ve bilmeyenlerin varlığından bahsetmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁷¹

İslamiyet'in ilk yıllarında, Müslümanların yazıyı kullanma pratiği, belirli tarihî bilgilerle de desteklenmiştir. Sözelimi nübüvvetin beşinci yılında Habeşistan'a hicret edenler arasında bulunan Ca'fer kanalıyla Habeşistan kralı Necâşî'ye bir mektup iletiildiği rivayetlere konu olmuştur.⁷² Bu mektupta, Hz. Peygamber (sav) Necâşî'den kendisine sığınan Müslümanlara ilgi göstermesini talep etmektedir. Ayrıca müşrikler, Müslümanlara uyguladıkları boykota ilişkin kararları yazılı hale getirip Kâbe duvarına asmışlardır.⁷³ Hicret sonrasında ise Hz. Peygamber, günümüze kadar ulaşmış en değerli yazılı belgelerden biri olan Medine Anayasası'nın hazırlanmasını sağlamıştır.⁷⁴ Kaynaklarda geçen bu ve benzeri bilgiler topluca değerlendirildiğinde İslam öncesi dönemde Arapların yazıyı bildiği ve kullandığı sonucuna varmak zor değildir. Zira cahiliye döneminde ileri gelen şairlerin beğenilen şiirlerinin Kâbe duvarlarında sergilendiği bilinmektedir. Buna ilaveten Halife Me'mun'un özel mülkü arasında yer aldığı ifade edilen bir deri parçasının üzerinde Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalip'in birinden alacağının yazılı olduğu aktarılmaktadır.⁷⁵ Yirminci asrın oryantalist araştırmacılarından Ignaz Goldziher (ö. 1921), yazının İslam öncesi dönemde yaygınlaşmaya başladığını kabul etmiştir ve bu sayede de Araplar arasında edebî bir dilin oluşma imkânı bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Mustafa el-Âzamî de miladi sekizinci asrın başlarına ait birkaç kitabeden örnekler vererek Arap yazısının İslam'ın ilk devirlerinde kullanıldığını ispat yoluna gitmiştir. Muhammed Hamidullah'a (ö. 2002) göre muhtemelen Hendek Savaşı'nda hâkkedilmiş olan ve hicri beşinci asra ait olan bir kitabede İslami yazının ilk örneği

⁷¹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 38.

⁷² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/229.

⁷³ Ahmed b. Ebî Ya'kûb Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 2/30.

⁷⁴ Hâfiz İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1966), 3/224-226; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 42-43.

⁷⁵ Nedîm, *Fihrist*, 15.

⁷⁶ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 13.

görülmektedir.⁷⁷ Âzamî'nin zikrettiği bir başka örnek ise Hz. Peygamber'in el-Ahsa valisi Munzir b. Sava'ya göndermiş olduğu mektuptur. Günümüzde Topkapı Sarayı'nda muhafaza edilmekte olan bu mektup⁷⁸ hicri sekizinci ve dokuzuncu asra tarihlendirilmektedir ve üzerinde Hz. Peygamber'in (sav) mührü bulunmaktadır.⁷⁹

Bütün bunlar sınırlı bir çerçevede bile olsa İslam'ın ilk yıllarında Araplar arasında yazının kullanımda olduğunun delilleri olarak kabul edilebilir. O süreçte Mekke'nin ciddi bir ticaret merkezi olduğunu dikkate aldığımızda yazının hiç kullanılmadığını düşünmek yersiz olacaktır. Zira ticari işlerin yazılı bir kayıt altında yapılmadığını düşünmek akla yatkın görünmemektedir.

Buna ilaveten Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerde yazıya ve yazı için kullanılan malzemelere atıfta bulunulması, Arapların yazıdan haberdar olduğunun bir işareti olarak değerlendirilmektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de hesapların yazılı olarak tutulduğuna ve ahiretin herkese hesabının gösterileceği bir hesaplaşma günü olduğuna işaret edilmektedir.⁸⁰ Bir başka ayette, meleklerin insanların amellerini yazdıkları ve her şeyin kitaba kaydedildiği anlatılmaktadır.⁸¹ Mekke döneminde nazil olan bu ayetlerde yazı ve kitap kavramlarının bulunması, İslam'ın ilk yıllarında Arapların yazı mefhumuna yabancı olmadıklarının göstergesi olarak düşünülebilir. Medine döneminde nazil olan borç ayetinde ise kişiler arasında vuku bulan borçlanma hadisesinin yazıyla kayıt altına alınması ve bu kaydın adaletli bir şekilde tutulması emredilmektedir. Şayet kişi kendisi yazmaya muktedir değilse de velisinin yazdırması hükme konu olmuştur.⁸² “Deyn ayeti” olarak anılan ayetten yazıya dair birkaç çıkarımda bulunmak mümkündür. Şöyle ki ayetten, Medine döneminde bile yazının herkes tarafından kullanılabilir durumda olmadığı anlaşılabilmektedir. Zira ayette açık bir şekilde yazmaya muktedir olmayanın nasıl bir yol izleyeceği ve borcu kayda geçirmeyi nasıl sağlayacağı gösterilmektedir. Demek ki yazı yazmak, bazılarının yapabildiği bazılarının ise yapamadığı bir eylemdir. Bununla birlikte, borçlanma gibi iki kişi arasında vuku bulan bir

⁷⁷ Muhammed Hamidullah, *Six Originaux des Lettres Diplomatiques du Prophete de L'Islam* (Paris: Editions Tougui, 1986), 62-65.

⁷⁸ Hz. Peygamber'in el-Munzir'e mektubu (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi, 21) 397.

⁷⁹ Âzamî, *Kur'an Tarihi*, 169. (Bazı oryantalist ve Müslüman araştırmacılar bu belgenin Hz. Peygamber dönemine ait olmayacağını iddia etseler de, bu mektupları neşreden Hamidullah, söz konusu iddiaların temelsiz olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bk. Hamidullah, *Six Originaux*, 62-65.)

⁸⁰ İsrâ 17/13-14.

⁸¹ İnfitâr 82/11.

⁸² Bakara 2/282.

hadisenin yazı ile kayıt altına alınmasının önemi vurgulanmaktadır. Başka bir deyişle yazılı bir ahitleşmenin bağlayıcılığı ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu ayetten hareketle yazı ile kayıt altına alma emrinin, yazının bilindiğine ve önemsendiğine bir delil olarak sunulması mümkündür.

Tüm bu anlatılanlar göstermektedir ki İslam öncesi dönemde ve İslam'ın ilk yıllarında Arapların yazıyı hiç bilmiyor olmaları durumunda, kendilerine hitaben gönderilen Kur'an-ı Kerim'de yazıya dair bu ifadelerin mevcudiyetini izah etmek imkânsız hale gelecektir. Diğer taraftan, İslam'ın ilk yıllarında ayetlerin yazı ile kayıt altına alındığı ve Hz. Peygamber'in (sav) bu iş için vahiy katiplerini vazifelendirdiği bilinmektedir. Buna ilaveten, İslam dininin yayılmasıyla birlikte, başka devlet başkanlarına tebliğ ve dine davet amaçlı mektuplar gönderilmesi ve özellikle Medine döneminde devletleşme faaliyetleri kapsamında bütçe kayıtlarının tutulması, savaşa katılanların tespiti, bazı sözleşme ve diplomatik yazışmaların kayda geçirilmesi gibi hususlar için yazının kullanımı yaygınlaştığı tarihi bir vakıa olarak ortadadır.⁸³

Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken bir husus da her ne kadar yazı Araplar arasında belli bir ölçüde biliniyor olsa da dönemin hâkim kültürünün sözlü kültür olduğudur. O dönemde yazı, sözlü aktarımın bir destekçisi konumunda ikinci planda yer almaktadır. Bu yüzden ki, Hz. Ebu Bekir döneminde Kur'an-ı Kerim'in derlenmesi faaliyeti esnasında, elinde yazılı herhangi bir ayet bulunanların bu yazılı belgeyi iki şahit ile teyiti şart koşulmuş ve böylece derleme işinde sözlü/hıfza dayalı kanıt mukaddem kılınmıştır.⁸⁴ Arap yazısının sahip olduğu bu özellik, ileride bahsedeceğimiz mushaflardaki imla özellikleri açısından büyük önem taşımaktadır. Kur'an-ı Kerim'in yazıya geçirilmesi ve takip eden süreçte ortaya çıkan mushaf imlası meselesi tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde işlenecek olduğundan bu bölümde yazının İslami dönemin başlarındaki durumuna dair veciz değerlendirmeye iktifa edilmiştir.

⁸³ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 41.

⁸⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 40.

2. HİCÂZÎ YAZININ KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. Klasik ve Çağdaş İslami Literatürde Arap Yazısının Tavsif ve Tasnifi

Kaynaklarda Araplara ulaşan yazı için farklı tabirlerin kullanıldığına rastlanmaktadır. Bunlar neşet ettikleri coğrafi bölge ve beldelere atıfla *hîrî hat*, *enbarî hat*, *mekkî hat*, *medenî hat*, *kûfî hat* ve daha modern dönemde kullanılmaya başlayan *hicâzî hat* kavramlarıdır. Buna ilaveten Güney Araplarının kullandığı yazıya da *müsned hattı* ya da *himyerî hat* denmiştir. İslam âlimleri, *himyerî hat* tabirinden çok bu yazı için *müsned hattı* tabirini benimsemişlerdir.⁸⁵ Anılan yazının “müsned” olarak isimlendirilmesi hususunda farklı izah ve teviller serdedilmiştir. Söz gelimi Kuzeyli Araplar, harflerinin köşeli ve sütunu andıran düşey şekilleri sebebiyle bu yazıya “müsned” (dayandırılmış) demişlerdir.⁸⁶ Başka bir görüşe göre ise “müsned” kelimesi güney Arap lehçelerinde kitabet/yazı anlamına gelmektedir.⁸⁷ Hz. Peygamber (sav) döneminde Kur'an'ın yazıya geçirilmesi için kullanılan ve Yemen'den Hicaz'a intikal ettiğine inanılan müsned yazıya “cezm hattı” dendiği de bilinmektedir.⁸⁸ Bu hattın cezm olarak isimlendirilmesi, cezm kelimesinin sözlük anlamına istinadendir⁸⁹ ve “yazının müsned yazısının bir parçası, bu yazıdan elde edilen/kesilen/kopan bir yazı” olduğu temeline dayanmaktadır.⁹⁰ Ne var ki, cezm kelimesinin Araplara yazıyı öğreten kişinin isminden geldiğine dair bir rivayet de bulunmaktadır. Nedîm'in Ömer b. Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere* isimli kitabında gördüğünü aktardığı bilgiye göre, Mudâr kabilesinden bir grup ulema cezm hattının kullanılmakta olduğunu nakletmişlerdir. Hatta bu aktarıma göre, Arapça yazıyı ilk yazan Benî Yahled b. Nadr b. Kinâne'den Cezm isminde biridir. Bu hat daha sonradan Kureyş'e intikal etmiş ve Hz. Peygamber (sav) döneminde de kullanılmıştır.⁹¹ Müsned hattın, Hz. Ömer (ra) zamanında Kûfe şehrinin

⁸⁵ Cevâd Ali, *Ebhâs fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslam* (Beyrut: Merkez Akademi li'l-Ebhâs-Mektebetu Mümin Kureyş, 2011), 463.

⁸⁶ Kâsım Şulul, “Arap Yazısının Kökeni ve Tarihi”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2020), 38.

⁸⁷ Ali, *Ebhâs fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslam*, 463.

⁸⁸ Nedîm, *Fihrist*, 14; Abdurrahmân İbn Haldun, *el-İber*, thk. Halil Şahâze (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 524-531.

⁸⁹ Cezm lugatta “kesmek” anlamına gelmektedir. Cezm hattının müsned hattından kopmuş, diğer bir deyişle ondan türemiş olduğu gerekçesiyle bu isimle isimlendirildiği düşünülmektedir. Bk. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî (Dâru'l-Hidâye, ts.), “Tâcu'l-Arûs”, “czm” 31/401.

⁹⁰ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1993), 12/98.

⁹¹ Nedîm, *Fihrist*, 14.

kurulmasından sonra burada geliştiği ve daha sonra bu hattın *kûfî* ismini aldığı yönünde değerlendirmeler de söz konusudur.⁹²

Kaynaklarda yazının coğrafi aidiyetine değil de yazının görsel özelliklerine işaret eden farklı isimlere de rastlanmaktadır. “Mukavvar” ismi ile anılan hat için “lîn” ve “nüshî” isimleri de kullanılmıştır. Bu hattın Hz. Peygamber’in (sav) vahiy katipleri tarafından kullanılan hat olduğu ve Kur’an-ı Kerim’in vahiy sürecinin başlarında bu hat ile yazıya geçirildiği bilgisi mevcuttur. Bu yazının aynı zamanda Hz. Peygamber (sav) döneminde kullanılan bir yazı olduğu bilinmekle birlikte, devletler arası mektuplar ve askeri yazışmaların da bu yazı ile yazıldığı nakledilmektedir. Nitekim Cevad Ali (ö. 1987), Hz. Peygamber’in (sav) vahiy katiplerinin “mukavvar” ya da “nüshi” olarak anılan yazıyı kullandıklarını nakletmiştir. “Mebcut” ya da “yâbis” olarak anılan yazının ise mescitlerin kapılarında ve binaların duvarlarında ve büyük ebatlı mushaflarda kullanılan yazı olduğunu ifade etmiştir. Bu yazının ziynet unsurları içeren süslemeli bir yazı olduğunu vurgulayan Ali, mebsut yazının daha sonra zaman içerisinde *kûfî* ismini aldığını dile getirmiştir.⁹³ Hz. Peygamber’in (sav) vahiy katiplerinin kullandığı yazının “muvakkar/nüşî” yazı olduğunu belirten İsmail el-Enbârî (ö. 1993) ise, Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/665 [?]) kullandığı yazının da bizatihi bu yazı olduğunu savunmuştur.⁹⁴

İslam’ın ilk yıllarında kullanılan Arap yazısına dair rastladığımız isimlerden biri de “ma’kılî” terimidir. Yazının ne sebeple ma’kılî olarak isimlendirildiğine dair herhangi bir nakle rastlamamış olsak da Mahmud Bedreddin Yazır’ın kelimenin sözlük anlamından yola çıkarak yaptığı çıkarım dikkate değerdir.⁹⁵ Ma’kıl lügatte “kale gibi sığınılacak yer ya da sarp yer” anlamlarına gelmektedir. Makî’lî yazının Habib Efendi tarafından yapılan tarifi ise şu şekildedir: “Tamamı hurûf-u musattah olup harf-i müdevver ânda yoktur.”⁹⁶ Bu tanım harflerin hepsinin köşeli olduğu ve yuvarlak hatlı harflerin bu yazı çeşidinde bulunmadığı anlamına gelmektedir. Bu yazının İslam’dan önce abide yazısı olarak kullanıldığı, fakat kalem marifetiyle değil de nakış aletleriyle oyularak, başka bir deyişle hâk edilerek vücuda

⁹² Alrawashdeh - Alrawashdeh, “el-Kitâbetu’l-Hicâziyye”, 616.

⁹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm* (Londra: Dâru’s-Sâkî, 2001), 15:137.

⁹⁴ İbrahim b. İsmail el-Enbârî, *el-Mevsûatu’l-Kur’âniyye* (Kahire: Muessetu Sicilî’l-Arab, 1984), 1/390.

⁹⁵ Mahmud Bedreddin Yazır, *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972), 76.

⁹⁶ Habib Efendi, *Hat ve Hattâtân* (İstanbul: Matbaa-i Ebû Ziyâ, 1305), 21.

getirildiği nakledilmektedir.⁹⁷ Maki’lî yazı ile alakalı olarak aktarılan bir diğer bilgi de bu yazı tipinin köşeli yapısı nedeniyle kullanılması zor bir yazı olduğu, dolayısıyla da günlük işlerde tercih edilmediği yönündedir. Buna göre şâmî de denilen nabatî yazının ise günlük işlerde ve resmî olmayan yazışmalarda kullanıldığı da kayda geçen bilgiler arasındadır.⁹⁸

Yazı için kullanımda olan bu tabirlerden bazıları Araplar İslam’ı kabul etmeden önce, bazıları ise kabul ettikten sonra ortaya çıkmıştır.⁹⁹ Fakat erken döneme ait bu hatların hususiyeti hakkında doyurucu bilgiye sahip değiliz. Öyle ki, tarihçiler erken dönem Arap yazısının hususiyetlerini ortaya koymada yetersiz kalmışlardır. Nitekim Arap yazısı hakkında söz söyleyen ilk kişi Nedîm’dir (ö. 385/995[?]). Gerek dilci Müslüman âlimlerin gerekse de oryantalist araştırmacıların Arap yazısının hüviyetine ilişkin verdikleri bilgiler de Nedîm’in *Fihrist* isimli eserinde verdiği bilgiye dayanmaktadır ve bununla sınırlıdır. Şöyle ki Nedîm, Arap yazısını tarif ederken *mekkî* ve *medenî* hattın aslında aynı yazı türü olduğunu ifade etmiştir. Nedîm’e göre eğer *mekkî* ve *medenî* hatlar arasında herhangi bir fark varsa bu fark “tecvid” farkıdır, “hususiyet” farkı değildir.¹⁰⁰ Başka bir deyişle bu yazılar arasında güzellik ve sanat açısından farklar bulunsa da esas itibarıyla her iki yazı çeşidi de birbirinin aynısıdır. İbrahim Cum’a, Arapların bedevî kültürü devam ettiren bir topluluk olmaları hasebiyle kendilerine bir şekilde ulaşan ve karşı karşıya kaldıkları hattı güzelleştirme yönünde bir çabalarının bulunmasını mümkün görmemektedir, dolayısıyla da yazıyı sanatsal ve estetik açıdan güzelleştirme yönüne gitmediklerini ifade etmektedir.¹⁰¹ Ancak bu durum, İslam Devleti’nin büyüyüp, farklı ve çeşitli kültür merkezleri oluştuktan sonra değişmiş gibidir. Zira, mushaf yazımında hicri üçüncü asır itibarıyla kullanıma giren *kûfî* hat ile birlikte yazının sanat yönü kuvvetlenmeye başlamıştır. Nitekim hicri üçüncü asır ile tarihlenen ve ulaşılan en eski tarihli vakıf kaydının bulunduğu Amacur Mushafı, *kûfî* hattın estetik ve sanat bakımından zirvesini gösteren önemli bir örnektir (bk. Şekil 1).¹⁰²

⁹⁷ Yazır, *Kalem Güzeli*, 76.

⁹⁸ Yazır, *Kalem Güzeli*, 78.

⁹⁹ Cum’a, *Kıssatu’l-Kitabeti’l-Arabiyye*, 21.

¹⁰⁰ Cum’a, *Kıssatu’l-Kitabeti’l-Arabiyye*, 21-22.

¹⁰¹ Cum’a, *Kıssatu’l-Kitabeti’l-Arabiyye*, 21-22.

¹⁰² Alain Fouad George, “The Geometry of the Qur’an of Amajur: A Preliminary Study of Proportion in Early Arabic Calligraphy”, *Muqarnas* 20 (2003), 1-15.



Şekil 1 Amacur Mushafı'ndan Bir Sayfa, TiEM, ŞE898/2

Erken dönem mushaflardaki yazı tipini inceleyen çağdaş Müslüman araştırmacılardan biri de Salahaddin Münecid'dir (ö. 2010). Münecid erken döneme ait Kur'an yazmalarının hattını tarif ederken Nedîm'in *Fihrist*'indeki *mekkî-medenî* ayrımına atıfta bulunmuş ve bu iki yazının başlangıçta tek bir yazı olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Bununla birlikte Münecid, *medenî* yazının Hz. Peygamber (sav) döneminde kitabetin ve katiplerin çoğalması sebebiyle güzelleştiği ve daha yetkin bir hal aldığı değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu değerlendiresine ek olarak, *elif* harfinin sağa meyilli olduğu ve harflerin birbiriyle birleşik şekilde yazıldığı bu yazı tipinin, kendi içinde bir kolaylık barındırdığını ve kâtime hız kazandırdığını da ifade etmiştir.¹⁰³

2.2. *Hicâzî* Kavramının Tarihi

Yukarıda da bahsedildiği gibi erken dönem Arap yazısı için erişebildiğimiz bilgiler Nedîm'in *Fihrist*'inde serdettiği açıklamalar ile sınırlıdır. Nedîm Arap yazısının ilk biçiminin *mekkî hat* olduğunu ifade etmiş, bu hattı Medine, Basra ve daha sonra da Kûfe hattının takip ettiğini dile getirmiştir.¹⁰⁴ Yazının karakteristiğini tarif ederken de Mekke ve Medine hatlarında *elif*lerin sağa meyilli olduğunu ve kısmen yatık olduğunu nakletmiştir.¹⁰⁵ Daha sonraları Arap yazısının mahiyetiyle alakalı değerlendirmede bulunan âlimler ve

¹⁰³ Münecid, *Dirâsât*, 24.

¹⁰⁴ Nedîm, *Fihrist*, 16.

¹⁰⁵ Nedîm, *Fihrist*, 16.

araştırmacılar Nedîm'in aktardığı bu bilgiyi esas almış ve yazı üzerindeki literatür bilgisi bu temel üzerine bina edilmiştir.

Kavram olarak *hicâzî* ifadesinin kullanımı İtalyan araştırmacı Michele Amari'ye (ö. 1889) dayanmaktadır. Amari bu kavramı kullanırken Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (ö. 1838) tarafından Arap yazısının kökeni ve oluşumu üzerine yaptığı çalışmaya referansta bulunmaktadır. Sacy, *kûfî* yazıdan daha önce kullanılan yazı tipinin *Fihrist*'te *mekkî* ve *medenî* olarak ifade edildiğinden bahsetmiştir.¹⁰⁶ Sacy'nin *mekkî-medenî* ayırımına dikkat çekmesi üzerine Amari'nin bu iki bölgeyi kuşatıcı bir terim olarak Hicaz bölgesine nispetle *hicâzî* kavramını ortaya attığı anlaşılmaktadır. Nitekim Déroche'a göre on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Michele Amari, Arap yazısını tarif ederken Nedîm'in söz konusu değerlendirmesine atıfta bulunmuştur ve *mekkî* yazıya dair örnekler sunmuştur.¹⁰⁷

Amari'nin *mekkî* ve *medenî* yazıyı *hicâzî* olarak kavramlaştırması uzun bir süre ilgi görmemiş ve başka araştırmacılar tarafından kullanılmamıştır. Neredeyse bir asır sonra Nabia Abbott (ö. 1981), Mekke ve Medine yazısını tarif eden bu yazı için daha genel bir kavram olan *hicâzî* isimlendirmesini kullanma yoluna gitmiş, böylece Mekke ve Medine bölgesinde türetilen ve kullanılan yazı için bir çatı isim olarak *hicâzî yazı* kavramı araştırmacılar nezdinde daha yaygın bir kullanım elde etmiştir.¹⁰⁸ Abbott'a göre İslam'ın ilk yıllarında yazı ile alakalı standart kurallar gelişmediğinden dolayı, *hicâzî yazı* kavramından çok *hicâzî stil* kavramını kullanmak daha yerindedir.¹⁰⁹ Abbott ile birlikte Josef Ritter von Karabacek (ö. 1918) ve Gotthelf Bergstrasser (ö. 1933) Arap yazısının meyilli tarzından bahsetmişler ve yazının karakteristiğine dair aktarımlarda bulunmuşlardır.

Daha sonra 1900'lü yılların ortalarında Fransız araştırmacı François Déroche tarafından *hicâzî* kavramı daha yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Déroche, Arap yazısının ilk dönemlerden itibaren çeşitlilik arz ettiğini ortaya koyarken bu çeşitliliğin Arap yazısının henüz gelişmekte oluşundan ve kendi kimliğini bulma arayışı içinde bulunuşundan kaynaklanabileceği gibi, bu çeşitliliğinin sonraki dönemde olduğu gibi Arap yazısının tabiatından da ortaya çıkabileceği ihtimalleri üzerinde durmuştur. Neticede böylesi bir

¹⁰⁶ Silvestre de Sacy, "Mémoire sur l'Origine et les Anciens Monuments de la Littérature Parmi les Arabes", *Mémoires de Littérature Tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 50 (1808), 253-254.

¹⁰⁷ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27.

¹⁰⁸ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27.

¹⁰⁹ Abbott, *The Rise of the North Arabic Script*, 18-19.

çeşitliliği tek bir kavramla ifade etmenin sorunlu olduğunu savunmuştur. Nedîm'in *Fihrist*'inde aktardığı *mekkî* ve *medenî* yazı bilgisinden hareketle Déroche, hicri ilk ve ikinci asırda o bölgede kavramlaşmış olmasa da bir konsept olarak *hicâzî* yazının bulunduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Buradan hareketle *hicâzî* hat ile yazılmış Kur'an yazmalarını İslam tarihinin en kutsal dönemi olan asrı saadet ile ilişkilendirmiş ve bu yazmalardan bir kısmının korunarak günümüze ulaşmasını da dinî sorumluluğun bir neticesi olarak değerlendirmiştir.¹¹⁰

2.2.1. Oryantalist Literatürde *Hicâzî* Kavramı

On sekizinci yüzyılın sonlarında İslami kaligrafi ile ilgilenen batılı araştırmacılar Arap yazısını genel olarak *kûfî* olarak isimlendirmişlerdir ve bu terimin yerini daha sonraları *hicâzî* kavramı almıştır. Bunun sebebi *kûfî* kavramının oryantalist araştırmacıların meramını anlatmada yeterli gelmemiş olmasıdır. Öyle ki Kûfe şehrine atıfla *kûfî* olarak anılan bu ismin, Irak çevresinde gelişmiş ya da Kûfe çevresiyle hiçbir alakası olmayan bütün yazılar için ortaklaşa kullanılması sorun olarak görülmüştür. Déroche'a göre, doğu bilimci Jacob Georg Christian Adler (ö. 1834), *kûfî* kavramını derinlikli bir inceleme yapmaksızın İslami kaynaklardan almış ve Danimarka Krallığı Kütüphanesi'nde bulunan Arapça elyazmaları için bu terimi kullanmaya başlamıştır.¹¹¹ Adler'in Arapça el yazmaları için *kûfî* terimini kullanmasından birkaç yıl sonra Silvestre de Sacy, bu kullanımın *kûfî* sıfatına fazlasıyla sınırsız bir anlam verdiğini dile getirmiş ve *kûfî* teriminin böylesine geniş bir çerçevede kullanılmasını eleştirmiştir.¹¹² Daha sonraları İngiltere'de bulunan Khalili Koleksiyonu üzerinde yaptığı incelemeler neticesinde François Déroche da geniş bir döneme yayılmış olan ve farklı yazım özellikleri gösteren Arap yazmalarının tamamı için sınırlayıcı tek bir kavramın kullanılmasının uygun olamayacağını öne sürmüştür.¹¹³ *Kûfî* teriminin Arap yazmalarının tamamını betimlemek için yetersiz olduğunu fark eden Josef von Karabacek (ö. 1918)¹¹⁴ ve Nabia Abbott (ö. 1981)¹¹⁵ gibi isimler de erken dönem Arap yazısı için *ırakî* ya da

¹¹⁰ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27.

¹¹¹ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 34.

¹¹² Sacy, "Mémoire sur l'Origine et les Anciens Monuments de la Littérature Parmi les Arabes", 309.

¹¹³ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 34.

¹¹⁴ Josef von Karabacek, "Zur Orientalischen Altertumskunde. VI. Ein Koranfragment des IX. Jahrhunderts aus dem Besitze des Seldschukensultans Kaikubad", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 184 (1918), 11.

¹¹⁵ Nabia Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and Its Kur'anic Development* (Chicago: Chicago University Press, 1939), 24-30.

meşk kavramlarını kullanıma almışlardır. Ancak bu kullanım da bir başka sorunu beraberinde getirmiştir ki o da öne sürdükleri bu yeni kavramların, hali hazırda kullanımda olan *kûfî* kavramı ile ilişkisinin net bir şekilde ortaya konmamış olmasıdır.¹¹⁶

Netice olarak Déroche, daha sonraki yazı tiplerini tanımlamak için, eğer Kur'an-ı Kerim kitabeti için kullanılan bütün yazı tiplerini kapsayan *hicâzî* kavramının da yerine geçen yeni bir jenerik isim ortaya atılacaksa, o zaman *kûfî* kavramı gibi coğrafi aidiyet içeren bir terimin kullanılmasından da kaçınmanın gerekli olduğuna vurgu yapmıştır.¹¹⁷ Nitekim, kendisi de bunun üzerine *kûfî*'nin geliştiği döneme de işaret etmesi açısından miladi sekizinci asır ile tarihlendirdiği yazı tipi için coğrafi aidiyetten çok kronolojik bir anlam içeren “Abbasi” terimini kullanma yoluna gitmiştir.¹¹⁸ Böylece Déroche Kur'an yazmalarını Emevî ve Abbasi dönemleriyle ilişkilendirmeyi amaçlamıştır.

Hicâzî kavramının literatürdeki kullanımına gelince, farklı çerçevelerde kullanıldığına rastlanmaktadır. Örneğin Fransız araştırmacı Marijn van Putten, yazı tipinden ziyade Hz. Peygamber (sav) döneminde Hicaz yarımadasında konuşulan dil ve lehçeleri kastederek *hicâzî* kavramını kullanmaktadır. Alman şarkiyatçı Karl Vollers'dan (ö. 1909)¹¹⁹ destek bularak aktardığı bu fikrinde, *hicâzî* dilin modern Arap lehçelerine daha çok benzediğini ve Kur'an dili olan edebi dilin ise bundan daha uzak bir dil olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁰ Kur'an kelimelerinin lehçesel özellikleri ile ilgilenen van Putten, kıraat imamlarından İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ve Nâfî'yi (ö. 169/785) Hicaz bölgesinin imamları olmaları dolayısıyla *Hicâzî*ler olarak değerlendirmekte ve onların kıraat tercihlerini de *hicâzî* okuyuşlar olarak ele almaktadır.¹²¹ Buna ilaveten van Putten, günlük kullanımda ya da şiirlerde yer alan ve Arap lehçelerini yansıtan Arap dili bir tarafa, Kur'an-ı Kerim'in Arapçası olan dili *Hicâzî Arapça* olarak nitelemekte, böylelikle *hicâzî* kavramına yine bölgeye dayalı lehçesel bir anlam yüklemektedir.¹²² Bununla birlikte van Putten'in yazı tipine atıfla *hicâzî*

¹¹⁶ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 34.

¹¹⁷ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 34.

¹¹⁸ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 34.

¹¹⁹ Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1906).

¹²⁰ Hicaz bölgesinin kıraat imamlarının “Hicâzîler” olarak anıldığı bu isimlendirme van Putten herhangi bir referansta bulunmamış olsa da klasik kıraat eserlerinde de aynı şekilde yer almaktadır. Marijn van Putten, *Quranic Arabic From its Hijazi Origins to its Classical Reading Traditions* (Leiden-Boston: Brill, 2022), 1.

¹²¹ van Putten, *Quranic Arabic*, 13.

¹²² van Putten, *Quranic Arabic*, 80.

terimini kullandığı da görülmektedir. Şöyle ki, Kur'an yazmalarında noktalama işaretlerinin varlığına dair aktardığı bilgilerde örnek gösterdiği erken dönem Kur'an yazmalarını *hicâzî* olarak nitelemiştir.¹²³ Marijn van Putten, Arap lehçelerinin Kur'an diline yansımaları inceleyen çalışmasının neticesinde Kur'an Arapçasının morfolojik ve fonolojik olarak *hicâzî* olduğu sonucuna varmıştır.¹²⁴

Günümüzün meşhur Kur'an araştırmacılarından biri olan Michael Josef Marx ise, erken dönem kavisli yazı ile yazılmış Kur'an yazmalarının yazı tipini *hicâzî* olarak nitelemektedir.¹²⁵ Marx, 2019 yılında yayınladığı makalesinde kavram olarak *hicâzî*nin tarihine dair kısa bir bilgilendirme yapmış ve *hicâzî* yazının özelliklerinden kapsamlı bir şekilde olmasa da bahsetmiştir.¹²⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *hicâzî* kavramının tarihî olarak izini sürmeye çalışan ilk çabalardan biri bu makalede bulunmaktadır ancak o da iki-üç cümle ile sınırlıdır. Marx'ın yürütücüsü olduğu, Almanya merkezli Corpus Coranicum Projesi,¹²⁷ projede kapsamında incelemeye alınan Kur'an yazmalarının yazı tipini belirlerken François Déroche tarafından ortaya konan sınıflandırmayı esas almakta ve erken dönem eğimli yazı tipi için *hicâzî* kavramını kullanmaktadır.

Oryantalist literatürde *hicâzî* kavramına yönelik ilk ve güçlü eleştiri tespit edebildiğimiz kadarıyla Amerikalı sanat tarihçisi Shela Blair tarafından dillendirilmiştir. Blair, 1997 yılında yazılmış ancak maalesef yayınlanmamış bir makaleye atıfta bulunarak, *hicâzî* kavramının bir dizi metodolojik hatanın ardından ortaya konduğuna dikkat çekmiştir. Bu hatalardan Estelle Whelan tarafından en önemli görüleni ise, Nedîm'in *Fihrist*'inde bahsettiği *mekkî* ve *medenî* yazıların Kur'an yazısı değil, genel olarak eski Arap yazısından bahsediyor oluşudur. Dahası Whelan'a göre Nedîm, *mekkî* ve *medenî* yazılarda görülen eğimli formdaki *elif* harfleri ile Kur'an yazısı arasında bir bağlantı kurmamaktadır. Kur'an metninin yazıldığı ilk dönemden yaklaşık olarak üç yüzyıl sonra *Fihrist*'in müellifi Nedîm'in yazının erken tarihine dair bazı ayrıntılarda hata yapabileceğini öne süren Whelan, bununla birlikte *Fihrist*'teki ilgili bölümün Kur'an yazmalarının yazı tiplerini tanımlayamayacak kadar kısıtlı bilgi içerdiğini ve bu

¹²³ van Putten, *Quranic Arabic*, 10.

¹²⁴ van Putten, *Quranic Arabic*, 117.

¹²⁵ J. Michael Marx, "British Kütüphanesi'nde Bulunan OR: 2165 No'lu Elyazması Hakkında Tetkikler", *Kur'an'ı Anlama Yolunda*, Kuramer Konferansları 2 (İstanbul: Kuramer, 2017), 280.

¹²⁶ Andreas Kaplony-Michael Marx, *Qur'an Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries: And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns* (BRILL, 2019), 192.

¹²⁷ Proje hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Esra Gözeler vd., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253.

bilgilerin belirsiz olduğunu vurgulamıştır.¹²⁸ Whelan'ın bu değerlendirmeleri, neredeyse mushaf kitabeti literatürünün tamamının dayandığı *mekkî-medenî* kavramına dair farklı bir bakış açısı sunması bakımından önemlidir.

2.2.2. Çağdaş İslami Literatürde *Hicâzî* Kavramı

Klasik İslâmî kaynaklarda Arap yazısı için kullanılan terimleri incelemiş ve daha önce kullanılmayan *hicâzî* yazı kavramının literatüre oryantalist araştırmacılar tarafından on sekizinci asrın sonunda dahil olduğundan bahsetmiştik. Bu noktada oryantalistler tarafından İslami geleneğe ve İslam kültür mirasına yönelik olarak geliştirilen bir kavramın, Müslüman araştırmacılar tarafından ne derece kabul gördüğü ve sahiplenildiği de araştırmaya değer bir konudur. Dolayısıyla, bu başlık altında *hicâzî* kavramının Müslüman literatürde nereye tekabül ettiği inceleme konusu edilecek ve kavramın çerçevesi ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu hususu müzakere eden araştırmacıların başında gelen Abdullah Abdulcebbar, muteahhir dilcilerin konuyla ilgili görüşlerini özetledikten sonra *himyerî* hattın, Hicaz'a intikal etmesini mevzubahis etmiş ve *hicâzî* yazının *âramî* hattan değil, *müsned* hattan alınan bir yazı türü olduğu neticesine varmıştır.¹²⁹ Burada yazının karakteristik özelliklerinden çok, Hicaz bölgesinde kullanılmasından dolayı, coğrafi bir atıfla *hicâzî* yazı kavramının kullanılmış olması dikkat çekicidir. Nitekim çağdaş araştırmacılardan, mushaf ilimleri hususunda temayüz etmiş olan Gânim Kaddûrî Hamed de Kûfe şehrinin Hz. Ömer'in (ra) hilafeti döneminde kurulmasına atıfla, *kûfî* hattın, *hicâzî* hattan yani Mekke ve Medine'de kullanılmakta olan yazıdan daha gelişmiş olması gerektiği şeklinde bir yoruma gitmiştir. Hamed'in bu açıklamasında yazı tipinin özelliklerinden çok, İslam'ın ilk şehirlerinden olan Mekke ve Medine şehirlerinin Hicaz ismi altında kavramlaştığı ve Kûfe'ye nispeti ifade eden *kûfî* kavramı ile yazılar arasında coğrafyayı esas alan bir kronolojinin takip edildiği görülmektedir.¹³⁰ Bununla birlikte Hamed'in erken dönemlerde mushaf yazımında kullanılan yazı için *hicâzî* kavramını kullanırken, bu kavramı parantez içinde *mekkî* ve *medenî* şeklinde

¹²⁸ Sheila S. Blair, *Islamic Calligraphy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 108. Ayrıca bk. Estelle Whelan, "The Phantom of Hijazi Script: A Note on Paleographic Method" (yayınlanmamış makale).

¹²⁹ Abdullah Abdulcebbar - Muhammed Hafâcî, *Kıssatu'l-Edeb fî'l-Hicâz fî'l-Asri'l-Câhili* (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1980), 161-162.

¹³⁰ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *İlmu'l-Mesâhif* (Amman: Cem'iyyetu'l-Muhâfaza ale'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2018), 38.

kayıtladığı görülmektedir.¹³¹ Bu kullanımda *hicâzî* kavramına karşı mesafeli davranıldığı ve parantez içindeki *mekkî-medenî* izahatıyla, konuya dair değerlendirmelerin dayandığı en eski kaydı ihtiva eden *Fihrist*'teki bilgiye göndermede bulunulduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber (sav) döneminde günlük yazışmalarda *nabatî yazının* kullanıldığına atıfta bulunan Muhittin Serin, Kur'an ve dinî nassların yazımında *ma'kılî yazının*¹³² kullanıldığını ifade etmiştir. Serin'e göre *ma'kılî yazının* köşeli ve dik harflerden oluşmasının yazma güçlüğü doğurması neticesinde, yazı zamanla değişime uğramış ve *şâmî yazının* yuvarlak özelliklerinden ilham alınarak *ma'kılî yazıya* yumuşaklık kazandırılmıştır. Yazmaya daha elverişli olan bu yazı zamanla *kûfî* ismini almış ve Kur'an metni bu yazı ile yazılır olmuştur. Muhittin Serin'in aktardığı bilgiye göre *hatt-ı mensûb* denilen yazı da budur. *Hicâzî* kavramına hiç değinmeyen Muhittin Serin, *aklâm-ı sitte* denen altı çeşit yazının aslının *kûfî yazı* olduğunu ve Kûfe şehrinde geliştiği için bu isimle anıldığını ifade etmiştir. Muhittin Serin, İbn Ebî İshak'dan (ö. 117/735) iktibas ettiği bir bilgide, Arap yazısının İslam'dan önce *ma'kılî*, daha sonra ise *mekkî*, *medenî* ve *basrî* olarak ayrıştığı yönünde bir beyanın geçtiğinden bahsetmiştir.¹³³

Türkçe literatürde *hicâzî* kavramının Tayyar Altıkulaç tarafından neşredilen mushaflar ile kullanıma girdiğini söylemek mümkündür. Altıkulaç, ilk olarak 2015 yılında yayına hazırladığı Paris Mushafı'nın¹³⁴ mukaddimesinde, mushafın yazı özellikleriyle alakalı değerlendirmelerini naklederken Muhittin Serin'in, kendisinin ricası üzerine ilgili mushaf üzerine yaptığı yazılı değerlendirmeye referansta bulunmuştur. Altıkulaç, Serin'in değerlendirmesini aynen aktarmıştır. Bu değerlendirmede, Serin, "bu mushafın hat ve malzeme özellikleri; bazı harflerin noktalanmış, ayet sonlarının işaretlenmiş, surelerin harflerle bölümlere ayrılmış olması gibi öne çıkan hususiyetler dikkate alındığında Emevîlerin son dönemlerinde yazılmış olabileceği" üzerinde durmuştur. Ayrıca, bu mushaf ile beraber Londra'da British Library'de muhafaza edilen mushafı¹³⁵ da örnek göstererek, bu özellikteki mushafların dünya kütüphanelerinde başka örneklerine de rastlandığından bahsetmiştir. *Kûfî*

¹³¹ Hamed, *İlmu'l-mesâhif*, 38.

¹³² Ma'kılî yazı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yazır, *Kalem Güzeli*, 1/78-80.

¹³³ Muhittin Serin, *Hat Sanatımız Tarihçesi- Malzeme ve Âletler-Meşkler* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1982), 36-37.

¹³⁴ Bu mushaf, Paris'de bulunan Bibliothèque Nationale'de Arabe 328/a envanter numarası ile kayıtlı olarak muhafaza edilmektedir.

¹³⁵ Bu mushaf Londra'da British Library'de Or. 2165 envanter numarası ile muhafaza edilmektedir. Bk. *Mushaf-ı Şerif Londra, British Library Nüshası*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: IRCICA, 2017).

olarak adlandırdığı bu yazı tipinin bazı batılı araştırmacılar tarafından *hicâzî* olarak isimlendirildiğine de değinen Serin, Nedîm'in *mekkî-medenî* sınıflandırmasına atıfta bulunmuş ve *hicâzî* olarak nitelenen yazının da aslında bir nevi *kûfî* üslup olduğu değerlendirmesini ortaya koymuştur.¹³⁶

Çağdaş araştırmacılarından Mustafa el-Azâmî'nin de kavram olarak *hicâzî* kelimesini kullandığı görülmektedir. Arap yazısının kaynağı, Arap yazısının Nabat yazısından türemesi gibi hususlarda oldukça sert eleştirilerde bulunan Azâmî, kavram olarak *hicâzî* kelimesinin kullanımına yönelik bir eleştiride bulunmamıştır. Dahası Azâmî, çok erken dönemde Arap yazısı olarak *hicâzî* yazının kullanıldığına yönelik bilgiyi, köşeli yazının da kullanımda olduğunu ifade eden sözlerine dayanak olarak dile getirmiştir.¹³⁷ Yakın dönemde rulo mushaflar üzerine bir araştırma makalesi kaleme alan Esra Gözeler, incelediği rulo formdaki Kur'an yazmasının yazı tipini *kûfî* olarak nitelemiş ve koleksiyonda bulunan başka el yazmalarının yazı tipini ise *hicâzî* olarak sunmuştur.¹³⁸ Gözeler mezkur makalesinde, incelediği rulo Kur'an yazmasının ayet sayımına ilişkin özelliklerini "*hicâzî* geleneğin" yansıması olarak değerlendirmiş ve burada *hicâzî* kavramını yazı tipi bağlamında değil, ayet sayımında coğrafi bir nispet belirtecek şekilde Hicaz bölgesinin uygulamasına atıfta bulunmak üzere kullanmıştır.

Modern dönem araştırmacılarından Salahaddin Münecid'in (ö. 2010) erken dönem Kur'an yazmalarının hattına dair bilgileri ve buna ilişkin değerlendirmelerini naklederken *hicâzî* kavramını hiç kullanmıyor olması dikkat çekicidir. Nitekim Münecid, erken dönem Kur'an yazmalarının hattını Nedîm'e atıfta *mekkî-medenî* olarak kategorize etmiş ve incelediği yazmaların yazı tipini bu iki isimle değerlendirmeye almıştır. Günümüz mushaf araştırmacılarının kolaylıkla ve ilk bakışta *hicâzî* olarak isimlendirebileceği bir Kur'an yazmasının yazı tipini *mâil mekkî* olarak sunmuş ve İtalyan şarkiyatçı Levi Della Vida'ya (ö. 1967) da atıfta bulunarak Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan bu yazmayı hicri ilk asır ile tarihlendirmiştir.¹³⁹ Benzer şekilde mushaf araştırmacıları açısından meşhur bir *hicâzî* yazma olan British Library Ms. Or. 2165 numaralı Kur'an yazmasını da *mâil* hatlı bir nüsha olarak sunmuş ve bu yazmayı erken Emevî dönemi ile tarihlendirmiş, bununla birlikte *mâil* hat

¹³⁶ *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2015), 21-22.

¹³⁷ Azâmî, *Kur'an Tarihi*, 170.

¹³⁸ Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kûfî Bir Kur'an Elyazması".

¹³⁹ Münecid, *Dirâsât*, 24-25.

olarak sunduğu bu yazının Nedîm'in sınıflandırmasına göre *medenî* hatta karşılık geldiği çıkarımında bulunmuştur.¹⁴⁰

İslam'ın ilk dönemlerinde mushaf yazımında kullanılan yazının *hicâzî* olduğu görüşüne değinen Ziyad Rawashdeh, konu ile alakalı olarak yayınladığı makalesinde *hicâzî* yazıyı *mekkî* ve *medenî* hat olarak tanımlamaktadır ve *hicâzî* kavramının batılı müsteşrikler tarafından literatüre dahil edildiğini ifade etmektedir. Bu ifadenin de ötesinde Rawashdeh, *hicâzî* terimine dikkatle yaklaşılması gerektiğini savunurken, bu terimin çok da yerli yerinde olmadığını ifade etmekte dahası, mezkûr hat ile yazılan varakları ve mushaf parçalarının isimlendirilmesinde başka bir teklif sunmaktadır. Bu teklifte Rawashdeh, en erken döneme ait mushafların Mekkî Mushaflar ve Medenî Mushaflar olarak isimlendirilmesini daha yerinde olacağını ifade etmektedir.¹⁴¹ Rawashdeh'in bu değerlendirmesi, modern dönemde ortaya atılan bir kavrama karşı eleştirel bir tutum göstermek açısından önemlidir. Ne var ki, Rawashdeh'in Hz. Peygamber (sav) döneminde ayetlerin yazımı için kullanılan yazının ismine yönelik olarak sunduğu teklif, günümüze ulaşan erken dönem mushafları kapsamamaktadır. Zira günümüze ulaşan erken dönem mushafların, Hz. Peygamber (sav) döneminde bizzat sahabe tarafından yazılan mushaflar olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmamakla birlikte, şimdiye kadar yapılan araştırmalar da bu Kur'an yazmalarının hicri ikinci asır ile tarihlendirilmesinin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

Orta çağ İslam dünyasında yazıyı ve kitaplaşmayı incelediği eserinde İsmail Erünsal, İslam sonrası dönemde yazının kullanımına dair bilgileri aktardıktan sonra Nedîm'in *Fihrist*'inde geçen *mekkî-medenî* yazı tipine atıfta bulunarak, Mekke'nin fethinden sonra kullanılan yazıya *hatt'ul-medenî* dendiğini ifade etmiştir. Bu hususta verdiği dipnotta, Mekke ve Medine bölgesinde kullanılan yazının bazı araştırmacılar tarafından *hicâzî* terimi ile ifade edildiğine dair bir aktarımda bulunmakla yetinmiş, konu ile alakalı tafsilatlı bir izahta bulunmamıştır.¹⁴²

Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen ve Hz. Ali'ye nispet edilen mushaf üzerine kaleme aldığı doktora tezinde Fatih Cankurt, *hicâzî* yazıyı mushaf yazımında

¹⁴⁰ Muneccid, *Dirâsât*, 28-29.

¹⁴¹ Alrawashdeh - Alrawashdeh, "el-Kitâbetu'l-Hicâziyye", 630.

¹⁴² İsmail Erünsal, *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane* (İstanbul: Timaş, 2018), 30.

kullanılan en eski el yazısı olarak değerlendirmiş ve bu yazıyı Nedîm'in *Fihrist*'ine referansta bulunmak suretiyle *mekkî* ve *medenî* yazı olarak açıklamıştır.¹⁴³

İshak Kızılaslan ise, oryantalistlerin Kur'an ve kıraat ilimleri konusundaki tartışmalarını ele alan doktora tezinde, Arap yazısı ile ilgili *hicâzî-kûfî* kavramsallaşmasına değinmiştir. Ancak, sadece konuya dair oryantalist görüşleri aktarmakla yetinmiş ve kendi değerlendirmelerini sunmamıştır.¹⁴⁴

Görüldüğü kadarıyla, Salahaddin Münecid'in bilinçli olduğu zannedilen tutumuyla *hicâzî* kavramını hiç kullanmıyor oluşunu dışarda tutarsak, Ziyad Rawashdeh'in *hicâzî* kavramının kapsayıcılığı konusuna getirdiği eleştiri haricinde İslami literatürde bu kavrama yönelik olarak geliştirilen herhangi bir itiraz bulunmamaktadır. Bu konuda yapılan izahatlar da birbirinin tekrarı niteliğindedir. Öyle ki, kavramın Nedim'in *mekkî-medenî* sınıflandırmasına atıfla *hicâzî* olarak ortaya konduğu belirtilmekte ve François Déroche tarafından belli standartlara bağlanan yazı tipinin *hicâzî* yazı olarak kabul edildiği görülmektedir. Bununla birlikte 1900'lü yılların son döneminde telif edilen eserlerde ise mushafın yazılığы hat ile alakalı sınırlı izahatlar getirilmiş ve *hicâzî* kavramına hiç değinilmemiştir. Bütün bu veriler ışığında mezkûr dönemde, batı dünyasında yenice tedavüle giren *hicâzî* teriminin henüz İslami literatüre girmediğinden bahsedilebilir. Bununla birlikte, dönemin müellifleri, asrı saadetten *aklâm-ı sitteye* gelinceye kadarki süreçte varlık kazanan Arap yazılarının tamamının temelinde *kûfî* hat olduğu değerlendirmesinde bulunmuşlardır.

2.3. Oryantalist Literatüre Göre *Hicâzî* Yazının Özellikleri

Oryantalist paradigmaya göre, İslam öncesi *hicâzî* yazıya dair bilgi, Arap alfabesiyle yazılmış İslam öncesi metinler ve hicretten sonraki ilk dönem metinleri ile mukayese edilmesi sonucunda elde edilebilir. Bazı araştırmacılar, Suriye'de keşfedilen ve hicri ilk asra ait taş yazıtlar üzerindeki yazı ile mushaf kitabesinde kullanılan *hicâzî* yazı arasında büyük ölçüde benzerlik bulunduğu görüşünü taşımaktadırlar. Ancak taş yazıtlar üzerinde görülen bu yazıda, özellikle harflerin kullanımında belli bir tutarlılıktan söz edilse bile kısa bir metinde bile aynı harfin farklı şekilde yazıldığına dair örneklerin bulunduğu ifade edilmektedir. Bu çeşitlilikler harflerde tümüyle değişikliğe yol açan büyük farklılıklar olmasa da bu türden farklılıkların

¹⁴³ Fatih Cankurt, Hz. *Ali Mushafı* (Ankara: Fecr, 2021), 21.

¹⁴⁴ İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmi -The Encyclopaedia of the Qur'an Örneği-* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 253-263.

bulunması yazının kurallarının tam olarak yerleşmediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁵ Fransız araştırmacı François Déroche’a göre, miladi yedinci asırda dahi Arap yazısı belli bir forma girmemiş ve Arap yazısının gelişim süreci devam etmiştir.¹⁴⁶ Déroche, papirüsün kullanıma girmesiyle,¹⁴⁷ yazının daha fazla kişi arasında yaygınlaştığını ve görece daha acemi katiplerin de yazı yazmaya başladıklarını ifade etmiştir. Ona göre, daha az tecrübeli katiplerin yazı sahasında kendisini göstermesiyle birlikte, kâtibin daha az efor sarf etmesini sağlayan ve elin doğal hareketleriyle uyumlu olan kıvrımlı yazı kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴⁸ Günümüzde *hicâzî* olarak isimlendirilen yazı tipi de işte budur.

François Déroche *hicâzî* yazının kullanıldığı dönemi, yazının belli kurallarının bulunmadığı ve herhangi bir yazım öğretimine bağlı kalınmayan ve kâtibin, metnini kopya ettiği diğer kâtibi mümkün olan en iyi şekilde taklit etmeyi amaçladığı bir dönem olarak nitelendirmiştir. Ayrıca O, her kâtibin, hattın genel görünümüne uygun olarak yazdığını ancak hattın ayrıntılarını ortaya koyma konusunda serbest olduğunu da ilave etmiştir.¹⁴⁹ Déroche’un bu değerlendirmesinden, kâtibin hattın harf şekilleri ve harflerin birbirine bağlanma stilleri gibi konularda genel kuralları takip ettiği ancak imla noktasındaki tercihlerde özgür olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin erken dönem Kur’an yazmalarında “kitâb” kelimesinin kimi kâtip tarafından “كتاب” olarak *elif* ile kimi kâtip tarafından ise “كتب” olarak *elifsiz* biçimde yazılıyor olması bu kabilden değerlendirilebilir. Adam Gacek ise *hicâzî* hattın [ibtidâî] görünümünün, kâtiplerin Kur’an metnini sağlam ve dikkatli bir şekilde aktarmaya odaklandıklarından yazılarının görünüşüyle fazla ilgilenmemelerinin bir neticesi olarak yorumlamıştır.¹⁵⁰

Günümüze ulaşan *hicâzî* Kur’an yazmaları, genellikle tam bir mushaf şeklinde değil kısa fragmanlar şeklindedir. Öyle ki, bazı *hicâzî* Kur’an yazmaları ancak birkaç yapraktan ibarettir. Bu durum, kâtibin yazı özelliklerini ve tercihlerini tam olarak tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Nitekim, yazının henüz standart bir forma ulaşmadığından ve çok kısa

¹⁴⁵ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27.

¹⁴⁶ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27.

¹⁴⁷ Déroche, papirüsün İslam’ın ilk çağlarında Filistin, Irak ve Sicilya Adası’nda kullanımda olduğunu nakletmiştir. Bk. François Déroche, *Islamic Codicology an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script* (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2015), 25.

¹⁴⁸ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27.

¹⁴⁹ François Déroche, “New Evidence About Umayyad Book Hands”, *Essays in Honour of Salah al-Din Minajjid (Makâlât ve’d-Dirâsât Mühdat ile’d-Duktûr Salahaddin el-Müneccid)* (London, 2002), 641.

¹⁵⁰ Adam Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, çev. Ali Benli-Kaya M. Cüneyt (İstanbul: Klasik, 2017), 119.

metinde dahi aynı kelimelerin yazımında farklılıklar bulunduğundan bahsetmiştik. Hal böyle olunca, elimizde bulunan *hicâzî* Kur'an yazmalarının tam bir mushaf olmaması, özellikle imlanın başka bir deyişle yazının iskeletinin tespitinde bazı zorlukları beraberinde getirmektedir. Genel olarak *hicâzî* yazı stili ile mushaf yazan kâtibin amacının, yazdığı yazının güzelliğinden ve kurallı/disiplinli oluşundan ziyade Kur'an metninin muhafazasında esas olan şifahi aktarımı destekleyici mahiyette yazılı bir kayıt oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır. François Déroche da benzer bir değerlendirmede bulunmuş ve ilk dönemdeki Kur'an katiplerinin amacının, yazı marifetiyle Kur'an'ı kayda geçirmekten fazlası olmadığını ifade etmiştir.¹⁵¹ En erken dönem Kur'an yazmalarına hâkim olan kuralsızlık ve sanatsal özellikler bakımından kendini gösteren yetersizlik de bu tespiti teyit etmektedir.

Hicâzî yazıda öne çıkan en belirgin özellik harflerin meyilli bir şekilde yazılmasıdır. Buna göre, *elif* harfi sağa eğimli bir şekilde yazılmakta ve yazıdaki diğer harfler de *elif* harfi ile sağa eğim göstermektedir. Harflerin ince ve uzun bir şekilde yazılması sayfada daha fazla boşluk oluşturmakta ve böylece sayfanın daha efektif olarak kullanılabilmesi sağlanmaktadır. *Elif* harfinin sağa meyilli olarak yazılmasına karşın, *lâm* harfinin satıra dik olarak yazılması Déroche'ü, kâtibin bu tercihi kasıtlı olarak yaptığı sonucuna ulaştırmaktadır.¹⁵² Déroche'un ortaya koyduğu diğer bir husus ise, *elif* harfinin başka bir harfe bağlı olarak yazılmadığı zamanlarda alt kısımda kısa bir kıvrım göstermesidir. Ayrıca *Allah* lafzı içindeki iki *lâm* harfi arasında bilinçli olarak ve dikkatle bırakılmış boşluk da *hicâzî* yazıya dair dikkate alınması gereken önemli hususlardan biridir.¹⁵³ Déroche, *elif* harfinin sağa meyilli olarak yazımıyla alakalı verdiği bilgiden dolayı Nedîm'e atıfta bulunarak, Nedîm'in bu tanımlamasının *hicâzî* yazının temeli olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹⁵⁴

Déroche'un ortaya koyduğu üzere, *hicâzî* yazının kullanımda olduğu ilk dönemde, hat sanatında görülen kalem hareketlerini gizleme eğilimi henüz gelişmemiştir ve birbirine bağlı yazılan harfler arasındaki kalem izleri de kolaylıkla takip edilebilmektedir. Özellikle kelime ortasındaki *ayn* “ع” ve kelime başındaki ve ortasındaki *hâ* “ح” harfinde söz konusu kalem izleri görülmektedir. *Hicâzî* yazıda harflerin “göz”leri oldukça belirgindir. Bununla birlikte kelime sonundaki harfin kıvrımı da diğer harflerin altına gelecek şekilde uzatılmaktadır. *Mîm*

¹⁵¹ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27-28.

¹⁵² Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁵³ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁵⁴ François Déroche, “The Codex Parisino-Petropolitanus and the Hijâzi Scripts”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 40 (2010), 115.

harfî dairesel bir formda resmedilmektedir ve çoğunlukla minik, dik bir kuyruğu bulunur. Kelime sonunda bulunan ve bağlanmayan *nûn* harfî ve buna benzer diğer harflerde bazı şekilsel farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Bir kural olarak, bu harfler kıvrımlı bir yapı arz eder ancak keşidelerde farklılıklar göze çarpmaktadır. Keşideler kimi zaman kısa iken, kimi zaman satır boyunca diğer kelimelerin altına uzayacak şekilde yazılmaktadır. Buna ilaveten, kelime sonundaki *yâ* harfinin yazımında da bazı farklılıklar görülmektedir.¹⁵⁵

Alman mushaf araştırmacısı Michael J. Marx ise, *hicâzî* yazının en tipik özelliklerini, sağa yaslanan *elif* harfî, geriye doğru genişçe uzayan kuyruklu *yâ* harfî ve *sâd* harfîni andıran *kâf* harfî olarak sıralamaktadır.¹⁵⁶ Günümüzün Kur'an yazmaları araştırmacılarından biri olan Asma Hilali ise, Adam Gacek'den alıntı yaparak ortaya koyduğu değerlendirmesinde *hicâzî* yazı için "eğimli işlek el yazısı" anlamına gelen *cursive* kavramını kullanmakta ve harflerin köşelerinin keskin olmayıp yuvarlak formda olduğu bilgisini aktarmaktadır.¹⁵⁷ Hilali de kendisinden öncekiler gibi *elif* harfinin sağa doğru eğimli bir yapı gösterdiğini vurgulamakta ve harflerin bir el yazısı şeklinde birbirlerine bağlanarak yazıldığını ifade etmektedir.¹⁵⁸

2.3.1. François Déroche'un *Hicâzî* Kur'an Yazmalarının Yazı Tipleri Açısından Sınıflandırması

Bilindiği gibi François Déroche, Kur'an yazmalarını yazı tipine göre evvela *hicâzî* ve *kûfî* şeklinde bir kategorizasyona tabi tutmuş, daha sonra da bu iki yazı tipini kendi içinde sınıflandırmıştır. Özellikle son elli yıllık süreçte Kur'an yazmaları ile ilgilenen araştırmacıların genel anlamda teveccühüne mazhar olan bu sınıflandırma, temelde harflerin yazım şekillerine dayanmaktadır. Ne var ki Déroche'un kendi telif ettiği eserlerde dahi bu sınıflandırmayı sistematik olarak takip etmek çok mümkün değildir. Zira sınıflandırmayı izah sadedinde ortaya koyduğu değerlendirmelerin hangi sistem ve usul üzerine bina edildiği açık değildir. Öyle ki Déroche, *hicâzî* yazı tipini kendi içinde dört sınıfa ayırdığı eserinde, bu sınıflandırmadan oldukça yüzeysel bir şekilde bahsetmiş ve her bir harf için hangi kriterlerin

¹⁵⁵ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁵⁶ Kaplony-Marx, *Qur'ân Quotations*, 192.

¹⁵⁷ Asma Hilali, *The Sanaa Palimpsest The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 33.

¹⁵⁸ Hilali, *The Sanaa Palimpsest*, 71.

belirleyici olduğuna dair ayrıntıya girmemiştir. Sadece *elif* harfinin meyilli olması, *mim* harfinin dik bir kuyruğunun bulunması gibi bazı harflere özgü sınırlı bilgi aktarmıştır.¹⁵⁹

Hicâzî yazı olarak nitelendirilen ve en erken dönemlere ait Kur'an yazısı olduğu varsayılan bu yazı tipindeki harflerde meydana gelen bazı değişiklikleri sıraladıktan sonra Déroche, böylesi bir çeşitliliği tek bir kavramla ifade etmenin sorunlu olduğu değerlendirmesinde bulunmuş ve *hicâzî* yazıyı da kendi içerisinde sınıflandırma teklifinde bulunmuştur.¹⁶⁰ Buna göre, yazıyı *hicâzî I*, *hicâzî II*, *hicâzî III* ve *hicâzî IV* olmak üzere dört ayrı kategoride ele almıştır. Déroche'un bu sınıflandırmasında ortaya koyduğu hususlar, onun temellendirmeleri dikkate alınarak takip eden başlık altında incelenecektir.

2.3.1.1. *Hicâzî I: Özellikleri ve Örnekleri*

Déroche'un *hicâzî* yazı tipi sınıflandırmasının ilk kategorisi *hicâzî I*'dir. Déroche, *hicâzî* yazının bu ilk sınıfını, kronolojik olarak da ilk kullanılan yazı olarak tanımlar. Kâğıt kullanım yönünün dikey olması, bu ilk kategorinin ortak özelliğidir. Görece büyük ebattaki dikey yazmaların önemli kısmı ona göre bu sınıfa dahildir. Bununla birlikte Déroche, yazı tipine dair verdiği detaylar arasında, yazının ince bir formda olduğunu vurgulamış ve sağa eğim gösterse bile harflerin sayfa yüzeyine oturumunda dik formatın dikkat çektiğini ifade etmektedir.¹⁶¹

Déroche'a göre *hicâzî I* yazıda, genel olarak yazının eğimli olması gibi tipik *hicâzî* yazı özellikleri görülmektedir. Ancak bazı harflerde sağa eğim görüldüğü gibi, bazen de dik bir formun varlığı göze çarpmaktadır. Ayrıca, harflerin şekilleri daha belirgindir ve yazının formu kendi içinde daha az değişkenlik göstermektedir. Başka bir deyişle, yazının formu oturmuş ve tam olarak kural hüviyeti kazanmasa da harflerin şekilleri takarrür etmiştir. Diğer taraftan bu yazı tipinde sayfa kullanımı daha düzenlidir. Nitekim, Paris BNF MS. Arabe 328a nüshasında Déroche'un naklettiğine göre sayfa düzeni için kılavuz çizgiler görülmektedir ancak kâtip bu kılavuz çizgilerin düzenine her zaman bağlı kalmamıştır.¹⁶² Déroche'un bu gruba örnek gösterdiği her iki nüshada da harekenin ilk gösterilme biçimi olan olan irab noktaları bulunmamakla birlikte, harfleri birbirinden ayıran noktaların da sınırlı düzeyde kullanıldığı

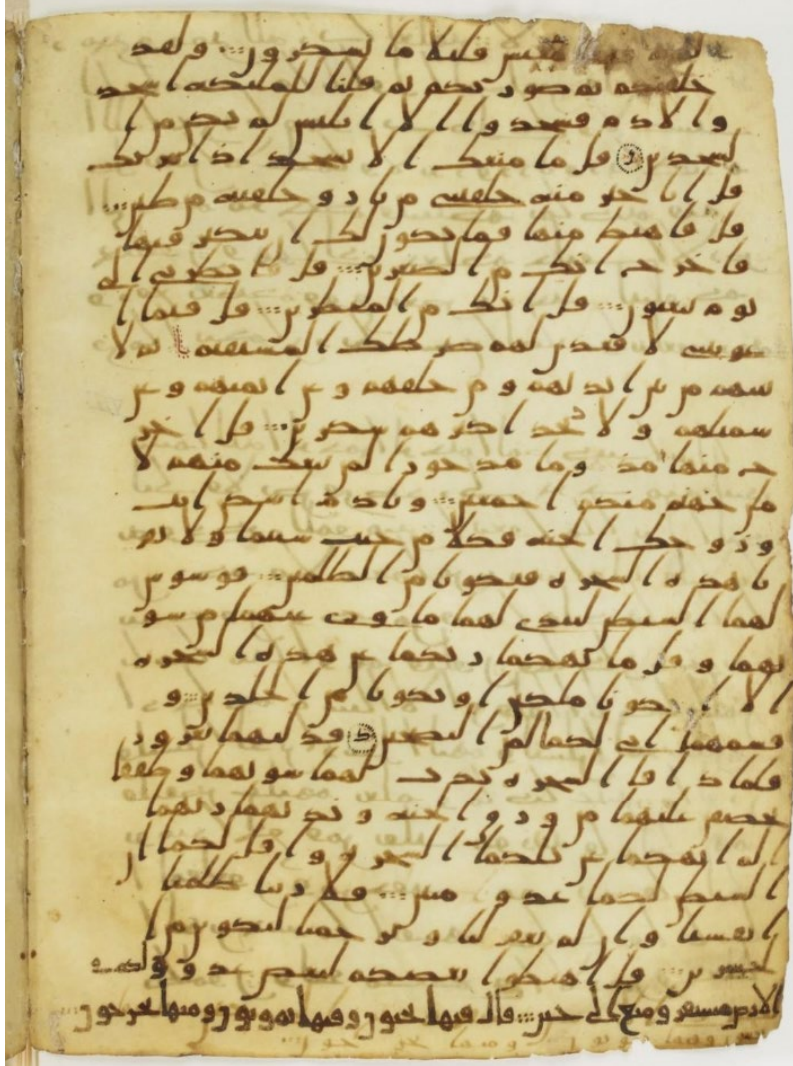
¹⁵⁹ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁶⁰ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁶¹ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 32.

¹⁶² Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28-32.

görülmektedir.¹⁶³ Öyle ki, katip muhtemelen, okuyucunun yanlış okuması ihtimalini yüksek gördüğü yerlerde kendi inisiyatifini kullanarak belli bazı harfleri noktalamıştır. Yine de söz gelimi her *nûn* harfinin noktalandığından bahsetmek mümkün değildir. Öyle ki aynı ayet içerisindeki *nûn* harflerinden biri noktalılırken bir diğeri noktasız olarak bırakılabilmektedir (bk. Şekil 2).



Şekil 2 Hicâzî I Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, BNF MS Arabe 328a

2.3.1.2. Hicâzî II: Özellikleri ve Örnekleri

Hicâzî II yazı tipi, daha çok “*mâil*” olarak bilinen ve eğimli yapının daha çok belirgin olduğu bir form olarak dikkat çeker. Déroche’un değerlendirmesine göre Nedîm’in

¹⁶³ Zikredilen bu iki nüsha, Paris Bibliothèque Nationale MS. Arabe 328a ve MS. Arabe 326a nüshalardır. Déroche, *The Abbasid Tradition*, 32.

Fihrist'inde bahsettiği “*mâil*”¹⁶⁴ yazı da bu kategoriye girmektedir.¹⁶⁵ Bu yazının en önemli özelliği, *elif* harfinin sağa meyilli olarak yazılmasıdır. *Hicâzî II* yazı tipinin en belirgin örneği de Londra’da British Library’de bulunan OR. MS. 2165 nüshasıdır.¹⁶⁶

Araştırmacıların Or. 2165 numaralı nüsha hakkında ortaya koydukları değerlendirmeler çarpıcıdır. Pek çok farklı isim bu nüsha üzerinde çalışma yapmış ve nüshanın tarihlendirilmesi ile alakalı çıkarımlarda bulunmuştur. Örneğin, İngiliz şarkiyatçı William Wright¹⁶⁷ (ö. 1889) ve Avusturyalı şarkiyatçı Josef von Karabacek¹⁶⁸ (ö. 1918) gibi isimler nüshayı hicri ikinci asır ile tarihlendirirken, Karabacek’in talebesi Adolf Grohmann¹⁶⁹ (ö. 1977) ve İtalyan araştırmacı Sergio Noja Nosedà¹⁷⁰ (ö. 2008) hicri ilk asır ile tarihlendirmişlerdir. Fakat yazı tipini dikkate aldığımızda nüsha ile alakalı tarihlendirmedeki ihtilafa yönelik çarpıcı bir detay göze çarpmaktadır. Öyle ki, Déroche’un yukarıda da zikrettiğimiz üzere BNF Arabe 328a’dan farklı olarak *hicâzî II* ile sınıflandırdığı bu nüshayı Yasin Dutton, tam da BNF Arabe 328a ile dikkat çekici biçimde benzer bir yazı tipine sahip olması yönüyle öne çıkarmıştır.¹⁷¹

Dutton’un bu değerlendirmesi nüshaların tarihlendirilmesi bakımından önemlidir. Zira Déroche’un ortaya koyduğu dörtlü sınıflandırma yazı tipleri bakımından bir kronoloji ortaya koymaktadır. Déroche’un farklı sınıflarda incelediği ve dolayısıyla farklı dönemlere tarihlendirdiği iki nüsha için bir başka araştırmacının yazı tipindeki benzerliği vurgulaması dikkate değer bir husustur ve Déroche’un sınıflandırmasının koşulsuz bir biçimde kabul edilebilir olmadığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2.3.1.3. *Hicâzî III ve Hicâzî IV: Özellikleri ve Örnekleri*

Hicâzî III yazı tipi, Paris’de Bibliothèque Nationale’de muhafaza edilen MS.arab.330a nüshası ile karakterize edilmiştir. *Hicâzî IV* yazı tipinde ise diğer yazı tiplerinde görülenin aksine sayfa dikey değil yatay formda kullanılmaktadır. *Hicâzî III* ve *hicâzî IV* yazı tipleri,

¹⁶⁴ Nedîm, *Fihrist*, 17.

¹⁶⁵ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁶⁶ Bk. *British Library Nüshası*.

¹⁶⁷ Bk. *Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions (Oriental Studies)*, thk. William Wright (Londra: William Clowes and Sons, 1875).

¹⁶⁸ Josef von Karabacek, “Julius Euting’s Sinaïtische Inschriften”, *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 5 (1891), 324.

¹⁶⁹ Bk. Adolf Grohmann, “The Problem of Dating Early Qur’ans”, *Islam* 33 (1958).

¹⁷⁰ Bk. Sergio Noja Nosedà, “Note Esterne In Margin Al 1° Volume Dei ‘Materiali Per Un’edizione Critica Del Corano’”, *Rendiconti: Classe Di Lettere E Scienze Morali E Storiche* 134/1 (2000), 19-25.

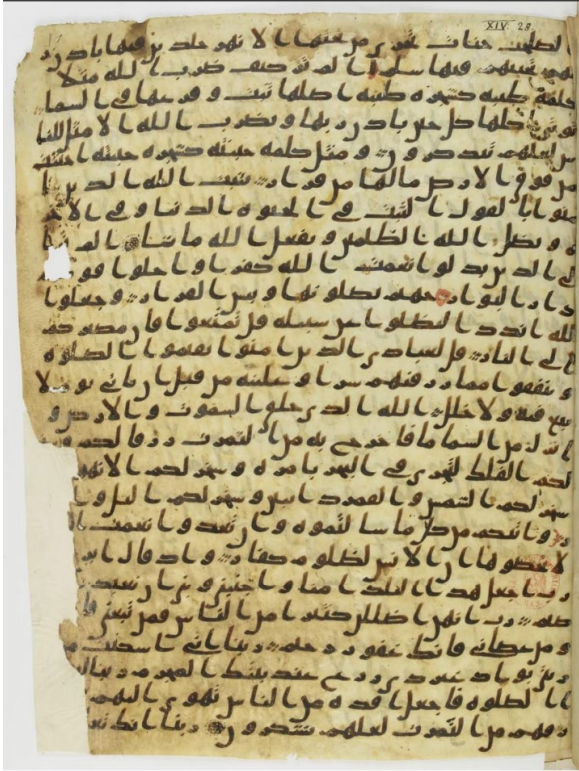
¹⁷¹ Bk. Yasin Dutton, “Some Notes on the British Library’s ‘Oldest Qur’an Manuscript’ (Or. 2165)”, *Journal of Qur’anic Studies* 6/1 (2004), 43-71.

hicâzî'nin diğer türleri gibi ince bir yapıda değildir, aksine daha dolgun bir yazı görünümündedir. Bu iki yazı sınıfında, başka bir harfe bağlı olmayan *elif* harfi alt kısımda daha uzun bir kıvrım sergiler. Buna mukabil kelime sonundaki *mîm* harfi de dikey bir kuyruğa sahiptir. Diğer iki *hicâzî* yazısının aksine, *hicâzî III* ve *IV*'de *hâ* harfinin üzerindeki çizgi ve *bâ* harfinin çukuru ise *elif* harfi ile aynı yöne doğru eğim göstermektedir (bk. Şekil 3).¹⁷²

Déroche, *hicâzî IV*'e örnek gösterdiği yazmanın açıklamasında bu yazı tipinin *kûfî* klasifikasyonundaki C1B ile oldukça benzer bir görünümde olduğunu vurgulamakta ve bu yazı tipinin *hicâzî* ve *kûfî* arasında bir orta dönem olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Çok fazla detay vermese de Déroche'un kâğıdın kullanım yönü, harflerin kazandığı daha kısa form dolayısıyla bu yazı tipini *kûfîye*, aynı zamanda sağa hafif meyilli olduğu için de *hicâzîye* dahil edilebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Déroche, *hicâzî IV* ile alakalı değerlendirmelerini aktarırken bu yazı tipinin -kendi tabiriyle- “tuhaf” görünümüne açıklama bulmaya çalışmıştır. Ona göre katipler, bu yazı tipinin Hz. Peygamber dönemine dayandığı inancından hareketle yazının özgünlüğünü koruma yoluna gitmiş olabilirler. Başka bir deyişle, Hz. Peygamber döneminde kullanılan bu yazı tipinin belirli özelliklerini koruma çabası, zamanla yazının çağdaş akımlardan etkilenmesiyle birleşerek, yazıya bu türden “tuhaf” bir görünüm kazandırmış gibi durmaktadır.¹⁷³

¹⁷² Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁷³ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.



Hicâzî III, BNF Arabe 330



Hicâzî IV, BNF Arabe 334c

Şekil 3 Hicâzî III ve Hicâzî IV Yazı Tipi ile Yazılmış Kur'an Yazmaları

2.3.1.4. Hicâzî O I Yazı: Özellikleri ve Örnekleri

Déroche *hicâzî* yazıyı dörde ayıran bu tasnifi *hicâzî* yazmalar için yetersiz görmüş ve 1992 yılında yayınladığı *The Abbasid Tradition* isimli eserinden yaklaşık yirmi yıl sonra kaleme aldığı *Qur'ans of Umayyads* isimli eserinde *hicâzî* yazı için O I kısaltması ile yeni bir tasnif grubu önermiştir. Déroche'un "Omeyyade" yani Emevî devrine nispetle "O" harfi vererek oluşturduğu bu sınıfa dahil ettiği yazmaların tamamının sayfa kullanımının dikey formatta olması dikkat çeken bir özelliktir.¹⁷⁴ Déroche, Michele Amari'ye atıfta bulunarak, ortaya koyduğu bu yeni sınıfın, yazının *hicâzî* kökenlerini gösterdiğini ifade etmiştir. *Codex Parisino-petropolitanus* nüshasındaki D Katibi'nin yazısını da O I tipinin öncüsü olarak gördüğünü ifade etmiştir.¹⁷⁵ Ne var ki, bu yeni sınıfın dikey formattaki kâğıda yazılmasının dışında hangi özelliklere sahip olduğunu net bir şekilde sıralamamıştır. Kitabında, ilgili kısmın altında bu yazı tipinin örnekleri olarak sıraladığı nüshalara dair kısa katalog bilgileri

¹⁷⁴ Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 80.

¹⁷⁵ François Déroche, *La transmission Écrite du Coran Dans les Débuts de l'Îslam: Le Codex Parisino-Petropolitanus* (Leiden: Brill, 2009), 39-41.

vermiştir.¹⁷⁶ Bu katalog bilgilerinden anlaşılacağı üzere, *hicâzî O I* yazı tipine sahip Kur'an yazmalarının en öne çıkan ortak özelliği dikey sayfalara yazılmış olmalarıdır. Zira, Déroche tarafından zikredilen örnekleri ne sayfa ölçüleri ne irab noktalarının ve harf noktalarının varlığı ne de süslemeler açısından ortak paydada birleştirmenin imkânı vardır.

Sonuç olarak, Déroche'un bu yazı tipi sınıflandırmasının, yazının hangi dönemde kullanıldığının tespitine yönelik bir fikir ortaya koymayı amaçladığı söylenebilir. Déroche'a göre genel anlamıyla *hicâzî* yazı, Kur'an-ı Kerim nüshalarının yazımı için hicri yedinci asırda kullanılmış ve sekizinci asırda da bir ölçüde kullanılmaya devam etmiştir.¹⁷⁷ Her ne kadar yazı tipi özelliklerine dair verdiği bilgiler ve yaptığı sınıflandırma neticesinde Déroche bir bilinmezliğe işaret etmeyi amaçlasa da bu bilinmezliğin vuzuha kavuştuğundan söz etmek mümkün değildir. Zira yine Déroche'a göre, ulaşabildiğimiz en erken dönem örneklerde harflerin yapısının birbirinden farklılıklar gösterdiği müsellemidir. Fakat bu farklılıkların Mekke ve Medine olmak üzere kâtibin yöresel tercihlerinden mi kaynaklandığı yoksa tamamen kâtibin selikası gereği mi olduğu belirsizdir.¹⁷⁸

Netice olarak şunu söylemek mümkündür ki, *hicâzî* yazıda, harflerin yazımında bazı küçük farklılıklar bulunsa da bu yazının ispat edilebilir tek ortak özelliği vardır o da harflerin sağa eğimli olması ve kıvrımlı bir formda yazılmış oluşudur.

2.3.2. François Déroche'un Tasnif Sistemine Yönelik Eleştiriler ve Farklı Görüşler

Déroche'un bu tasnif sisteminde harflerin şekillerine ek olarak harflerin seslendirilmesine yönelik olarak metne ilave edilen irab noktaları ile benzer harfleri birbirinden ayıran harf noktalarının kullanımına dair getirilen izahatlar da sınırlı düzeydedir. Bu türden izahatlar, yazı tipinin bir özelliği olarak sunulmamıştır. Bununla birlikte, ayet sonu işaretleri, sure başlıkları, tahmis ve taşir işaretlerine dair değerlendirmeler de sınırlı düzeyde tutulmuştur. Gerek noktalama gerekse de süslemeye dair bilgiler daha ziyade belli yazı tipine dair verilen örnekler üzerinden nüsha tanıtımı mahiyetinde ve bazı katalog bilgileri düzeyinde verilmiştir. Ayrıca *hicâzî* yazı tipleri arasında her bir sınıf için irab noktaları ve harf noktalarının kullanımı ve süslemeye dair sistematik bir kategorizasyon yapılmamıştır.

¹⁷⁶ Bk. Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 102-105.

¹⁷⁷ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28.

¹⁷⁸ Déroche, *The Abbasid Tradition*, 28-29.

Déroche'un *hicâzî* yazıyı farklı kategorilerde incelediği bu sınıflandırma sistemi, *hicâzî* yazıya ek olarak yirmi iki farklı *kûfî* sınıflandırmasını da içermektedir. Ancak Marx, toplamda yirmi altı farklı grubun bulunduğu bu sınıflandırma sisteminin gelecekte yetersiz kalacağı değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁷⁹ Öyle ki, Arabe 330g (19 vr.), bu sınıflandırma sisteminde hiçbir gruba dahil edil(e)memiştir.¹⁸⁰ Buna ilaveten, Tübingen'deki Ma VI 165 ve Berlin Devlet Kütüphanesi'ndeki We. II 1913, tespit edilen tarihlendirmenin aksine *kûfî B* sınıfına dahil edilmiştir.¹⁸¹ Anlaşılan o ki, Marx bu değerlendirmenin de isabetsiz olduğunu düşünmekte, erken döneme tarihlenen bir nüshanın *kûfî B* sınıfına dahil edilmesini eleştirmektedir. Diğer taraftan Berlin Devlet Kütüphanesi'nde muhafaza edilen yedi varaklık Kur'an yazması da *hicâzî* olarak değerlendirilmektedir. Ancak buradaki sorun bu nüshanın *hicâzî I* sınıfına mı yoksa *hicâzî II* sınıfına mı dahil edilmesi gerektiğinin tam olarak tespit edilemiyor olmasıdır. Bu verilerden hareketle Marx, Déroche tarafından ortaya konulan bu paleografik sınıflandırmanın belirli açılardan düzeltilmesini ve genişletilmesini önermekte, hatta gruplar arasında belki ufak değişiklikler yapılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸²

Marx'dan önce Sheila Blair de François Déroche tarafından öne sürülen sınıflandırmaya ilişkin bazı temel eleştiriler getirmiştir. Blair'e göre, temelde harf şekillerinden yola çıkılarak yapılan bu sınıflandırmanın, bilimsel dayanaktan ziyade Déroche'un zihnindeki tarihlendirmeye dayanması ve bu tarihlendirmenin ön kabul olarak alınıp üzerine teori bina edilmesi sorunludur. Zira Blair'e göre Déroche, önce varsayımlarını ve ön kabullerini ortaya koymuş, daha sonrasında da paleografik incelemelerine dayanan gözlemlerini, ortaya koyduğu bu kronolojik çerçevenin içine dahil etmeye çalışmıştır. Ayrıca, Déroche'un bu metodolojisinde, belirli bir yazı stilinin geniş bir coğrafya içerisinde nasıl aktarıldığı da aydınlatılamamıştır.¹⁸³

Déroche'un sınıflandırmasından farklı olarak, Estelle Whelan'ın da erken dönem Kur'an yazmalarını sınıflandırmak için ortaya koyduğu bir sistem bulunmaktadır. Bu sınıflandırmada iki ana gruptan bahsetmek mümkündür. İlk gruptaki yazmaların yatay formatta ve nispeten küçük olduğu ve sayfa başına (19, 21, 23 gibi) tek sayıda satır içerdiği tespit edilmiştir. İkinci

¹⁷⁹ Kaplony-Marx, *Qur'ân Quotations*, 193.

¹⁸⁰ François Déroche-Bibliothèque Nationale (ed.), *Du Maghreb à l'Insulinde* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1985), 1/143-150.

¹⁸¹ Kaplony-Marx, *Qur'ân Quotations*, 193.

¹⁸² Kaplony-Marx, *Qur'ân Quotations*, 193.

¹⁸³ Blair, *Islamic Calligraphy*, 110.

grupta olanlar ise dikey formatta ve nispeten daha büyük olmakla birlikte sayfa başına (20, 22, 24 gibi) çift sayıda satır içermektedir. Birinci gruptaki yazmalarda ayetleri gruplar şeklinde ayıran nitelikli tahmis/taşir işaretlerine rastlanmaktadır. İkinci gruptaki yazmalarda ise her bir ayet sonunda aynı mürekkep ile yapılmış ve dört veya beş ince çizgiden oluşan çizgi grupları bulunmaktadır. Tahmis ve taşir işareti varsa da bunlar kaba daireler şeklinde gösterilmiştir. Whelan'a göre bu daireler metne daha sonra ilave edilmiştir ancak zamanını tespit etmek şimdiye kadar mümkün olmamıştır. Whelan'ın taksiminde ilk gruptaki yazmalarda altın ve koyu kahverengi ile boyanmış bölüm başlıkları bulunmakta ve zaman zaman yeşil mürekkeple ve altın ile çevrelenmiş başlıklara da rastlanmaktadır. İkinci gruptaki yazmalarda ise sure sonlarında altın bulunmayan çok renkli süslemelerin varlığından bahsedilmiştir. Whelan bu tür sure başlıklarının genellikle metnin boşluğuna sıkıştırıldığına dikkat çekmiş, bu nedenle bazen metnin bazı kelimelerini de etkilediğini vurgulamıştır. Whelan, her iki gruptaki harflerin birbirleriyle bağlanma şekillerindeki farka da dikkat çekmiştir. Birinci gruptaki Kur'an yazmalarında daha uzun ve dikey harfler ve oldukça geniş satır aralıkları bulunurken, ikinci grupta olanlarda ise daha alçak dikey harflere ve daha sıkı satır aralıklarına rastlanmaktadır. Bu durumda yükselen ve alçalan harfler bazen başka bir satıra taşabilmektedir.¹⁸⁴

İki grup arasındaki bu farkları sıraladıktan sonra Whelan, bu iki grup arasındaki farkların kronolojik değil coğrafi farklılıklara işaret ettiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle bu iki grup, farklı zamanlarda değil, aslında farklı merkezlerde üretilmiştir. Birinci gruptaki yazmaları, özellikle metni bölümlere ayırma eğiliminden ve ayet sonlarının belirgin bir şekilde işaretlenmesinden yola çıkarak Hicaz ve Irak bölgeleriyle ilişkilendirmiştir. İkinci grubun ise, mushaf yazım geleneğinde benzer konularla ilgilenmeyen bir müstensih ekolünü yansıttığını ileri sürmüştür.¹⁸⁵

Öne sürdüğü bu varsayımlardan net bir sınıflandırmaya ulaşamadığını gören Whelan, bu sorunu çözebilmek için Kur'an yazmalarında kullanılan süslemelerin incelenmesine yönelmek istemiştir. Ancak ömrü yetmemiş ve konu ile alakalı makalesini yazdığı sırada ani bir şekilde vefat etmiştir. Ancak Blair'in naklettiği üzere¹⁸⁶, makalesinin kısa giriş bölümünde, birinci gruptaki yazmaların yazı stilini Kubbetu's-Sahra'daki mozaik yazıtta kullanılan yazı ile

¹⁸⁴ Whelan, "Writing the Word of God", 116-121.

¹⁸⁵ Whelan, "Writing the Word of God", 124-125.

¹⁸⁶ Shela Blair, Estelle Whelan'ın ölümünden önce yazmakta olduğu makalesinin girişindeki üç sayfayı kendisiyle paylaştığını ifade etmiştir. Bk. Blair, *Islamic Calligraphy*, 135.

karşılaştırarak bazı kronolojik hususları gün yüzüne çıkarmıştır. Yaptığı bir dizi incelemenin sonunda Whelan'ın ulaştığı sonuç çarpıcıdır. Ona göre birinci ve ikinci gruptaki yazmaların her ikisi de aynı yazım geleneğine dayanmaktadır. Ancak zaman içerisinde farklılaşarak gelişmişlerdir.¹⁸⁷ Bu durumda Whelan'ın ulaştığı bu sonucun, Kur'an yazmalarında kullanılan yazıların tamamının aslında bir kaynaktan geliştiğini ve hepsinin temelde *kûfî* yazıya dayandığını benimseyen İslami gelenekteki hâkim görüş ile paralellik gösterdiği çıkarımında bulunmak mümkündür.

Bazı meslektaşlarının da ifade ettiği gibi Déroche'un ortaya koyduğu anılan sınıflandırma belli açılardan sınırlılıklar içermekle birlikte, kanaatimizce çok isabetli de değildir. Zira erken dönem Kur'an yazmalarını dikkate aldığımızda gerek imlanın gerekse yazı özelliklerinin henüz standart bir forma sahip olmadığı açıktır. Déroche tarafından ortaya konan bu sınıflandırmanın zaten *hicâzî* yazmalar için bir sistematığının olmadığından ve taksimatın kabaca yapıldığından bahsetmiştik. *Kûfî* yazmalara geldiğimizde de harfleri belli gruplara ayırmayı esas alan ve sistematik gibi duran taksimatın kendi içinde pek çok sorun içerdiği göze çarpmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu taksimatın sorunlarını şöyle sıralayabiliriz: İlk olarak, erken dönem Kur'an yazmalarını dikkate aldığımızda karşımıza çıkan en önemli husus, daha önce de bahsettiğimiz gibi, yazının henüz standart bir form kazanmamış olmasıdır. Öyle ki, aynı kâtip bir ayet içerisinde söz gelimi *elif* harfini dik ve kuyruksuz formda resmederken, bir başka *elif* harfini kuyruklu ve daha eğimli olarak resmedebilmektedir. Hal böyle olunca, bu türden bir yazmayı hangi sınıflandırmanın içine dahil edersek edelim, çok hassas bir tasnif yapmanın mümkün olamayacaktır.

İkinci olarak, erken dönem Kur'an yazmalarının birden fazla kâtip tarafından yazıldığı gerçeği nüshanın yazı tipini tek bir sınıfa dahil etmeyi zorlaştıran unsurlar arasında yer almaktadır. Déroche'un ortaya koyduğu gibi, bu yazı tipleri arasında bir kronolojinin varlığından bahsetmek de çok makul görünmemektedir. Öyle ki, aynı yazmanın içerisinde gördüğümüz birden fazla kâtipin farklı yazı tiplerini eş zamanlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla farklı katipler tarafından yazılmış olan bir nüshayı tek bir sınıfa dahil etmek mümkün olamayacağı gibi, eş zamanlı farklılıkları da farklı dönemlerle tarihlendirmek makul durmamakta ve bilimsel bir yaklaşıma yaslanmamaktadır.

¹⁸⁷ Blair, *Islamic Calligraphy*, 116.

2.4. Mushaf Kitabesinde *Hicâzî* Yazının Kullanımı

Hicâzî yazının mushaf kitabesinde ne derece kullanıldığı meselesi araştırmacılar arasında tartışmaya konu olmuştur. Aralarında Michele Amari (ö. 1889) ve Adolf Grohmann'ın (ö. 1977) da bulunduğu bazı oryantalistler cahiliye döneminde papirüs üzerine yazılan Kur'an dışı metinlerde kullanılan yazı tipi ile *hicâzî* Kur'an yazmalarındaki yazı tipi arasındaki benzerliğe dikkat çekmişlerdir. Michele Amari, *Codex Parisino-petropolitanus* ismiyle bilinen *hicâzî* Kur'an yazmasının hicri 40 yılına ait bir papirüs ile karşılaştırmasını yapmış ve "el yazısıyla yazılmış olan özel bir mektup ile bir camiye vakfedilmiş olan büyük Kur'an nüshası arasında mümkün olabileceği kadar büyük bir benzerlik" olduğundan bahsetmiştir.¹⁸⁸

Amari'den yaklaşık bir asır sonra papirüsler ve *hicâzî* Kur'an yazmaları arasındaki benzerlikten hareketle, Grohmann, *hicâzî* yazının Kur'an yazısı olmaktan çok günlük işlerde kullanılan bir yazı olduğu değerlendirmesinde bulunmuş ve *hicâzî* Kur'an yazmalarındaki düzensizliği de bu bağlamda değerlendirmiştir.¹⁸⁹ Buna ilaveten Grohmann *hicâzî* yazının seküler (din dışı) metinler için kullanılan bir yazı olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁰ Grohmann'ın bu yorumundan hareketle *hicâzî* yazının baştan sona bir mushafı yazmak için kullanılmadığı, başka bir deyişle *hicâzî* Kur'an yazmalarının fragmanlardan ibaret olduğu ve yazmanın sahibi açısından kamil bir mushaf hüviyetinden çok ayetleri hatırd tutma kabilinden notlar olduğu şeklinde bir kanaati benimsediği anlaşılmaktadır.

Daha yakın döneme gelindiğinde ise Adam Bursi, Hz. Osman'ın mushaflarının herhangi bir noktalama içermediğine ilişkin görüşlerin, noktaların erken dönem *hicâzî* Kur'an yazmalarında görüldüğünü öne sürerek çürütüldüğünü ifade etmiştir.¹⁹¹ Bursi'nin bu görüşünü naklettikten sonra konuya izahat getiren Marjın van Putten ise, daha erken döneme ait olduğu varsayılan *hicâzî* Kur'an yazmalarında noktaların görülmesine karşılık, hiçbir şekilde nokta

¹⁸⁸ Michele Amari, "Bibliographie Primitive du Coran Extrait de son Mémoire Inédit sur la Chronologie et L'ancienne Bibliographie du Coran, Publié et Annoté par Hartwig Derenbourg", *Centenario Delia Nascita di Michèle Amari*, (1910), 16; Déroche, "The Codex Parisino-Petropolitanus and the Hijâzi Scripts", 115.

¹⁸⁹ Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'ans", 221-222; Déroche, *The Abbasid Tradition*, 27.

¹⁹⁰ Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'ans", 221-222; Déroche, "The Codex Parisino-Petropolitanus and the Hijâzi Scripts", 115.

¹⁹¹ Adam Bursi, "Connecting the Dots: Diacritics, Scribal Culture, and the Qur'ân in the First/Seventh Century", *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 3 (2018), 111-157.

içermeyen, yalın *kûfî* mushafların varlığından bahsetmiş ve bu durumun dikkate değer bir nokta olduğunu ifade etmiştir.¹⁹²

Tarihçilerin erken dönem Arap yazısının hususiyetlerini ortaya koymada aciz kaldıklarını ifade eden ve Arap yazısı hakkında söz söyleyen ilk kişinin Nedîm olduğunu vurgulayan Mustafa el-Âzamî'nin *hicâzî* yazı hakkındaki görüşleri de yukarıda zikredilen oryantalistlerin görüşleri ile bir noktaya kadar paralellik arz etse de *hicâzî* yazmaların tarihine dair dikkat çekici değerlendirmeler içermektedir. Şöyle ki, van Putten gibi, Âzamî de hiçbir şekilde noktalama içermeyen *kûfî* yazmaların varlığına karşın, *hicâzî* yazmalarda noktalardan tamamıyla mücerret nüshaların oldukça nadir olduğunu vurgulamış ve değerlendirmesine ilk mushaflarda uygulandığı bilinen tecrit uygulamasını merkeze alarak devam etmiştir. Daha ziyade Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'a dayandırılan rivayetlerde geçen “جَرِّدُوا الْقُرْآنَ”¹⁹³ “mushaflara Kur'an'dan olmayan şeyleri yazmayın” şeklinde tercüme edilebilecek ifadesinin Kur'an'ın noktalanmaması olarak yorumlanmasından hareketle Âzamî, erken döneme ait Kur'an yazmalarının noktalardan ârî olması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Âzamî, mushafı Kur'an olmayan şeylerden arındırma hassasiyetinden yola çıkarak *kûfî* Kur'an yazmaların tarihsel açıdan *hicâzî* yazmalardan daha erken bir döneme tarihlendirilmesinin mümkün olduğundan bahsetmektedir. Âzamî bu değerlendirmesine farklı argümanlarla devam etmektedir. Öyle ki, dünya kütüphanelerinde muhafaza edilen ve günümüze ulaşan erken dönem Kur'an yazmalarının nicelik olarak mahiyeti dikkate alındığında, *hicâzî* Kur'an yazmalarının, *kûfî* Kur'an yazmalarından daha az miktarda olduğu bilinmektedir. Dahası, günümüze ulaşan muhsaflar arasında tam mushaf ya da tama yakın sayfa içeren mushafların hep *kûfî* yazı ile yazılmış olduğu görülmektedir. İşte bu iki noktaya dikkat çeken Âzamî, *hicâzî* yazının mushaf yazımında kullanılmadığı ve *hicâzî* Kur'an yazmalarının ancak kişisel nüshalar olarak değerlendirilebileceği çıkarımında bulunmaktadır.¹⁹⁴

Âzamî'nin *hicâzî* yazı tipi hakkındaki değerlendirmeleri bununla sınırlı değildir. Nitekim O, yazının iki farklı kaynaktan neşet edip geliştiğini vurgulamış, dolayısıyla *hicâzî* ve *kûfî* yazı arasında bir bağlantının bulunmadığını öne sürmüştür. Oysa genel kabule göre *hicâzî* yazı, *kûfî* yazının iptidai versiyonudur. Âzamî, *hicâzî* yazının meşk hattı olarak bilinen yazının bir türü olduğunu ileri sürmüş ve bu yazının mushaf yazımında tercih edilmeyen bir yazı

¹⁹² van Putten, *Quranic Arabic*, 10.

¹⁹³ Ebû Bekr İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Fârûk'ul-Hadîse, 2002), 323.

¹⁹⁴ Âzamî, *Kur'an Tarihi*, 167-174.

olduğu görüşünü savunmuştur.¹⁹⁵ Ayrıca Âzamî, cizm hattı olarak bilinen yazı tipinin ise *kûfî* yazının kaynağı olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁶

Günümüze ulaşan ve Hz. Osman'a nisbet edilen Topkapı, Taşkent, San'a ve Kahire Mushaflarının tamamının *kûfî* hat ile yazıldığını vurgulayan Rawashdeh, bu mushafların yazımında *kûfî* yazı tipinin kullanılmasını, mushafların Hz. Osman'dan sonra istinsah edilen ikinci nesil mushaflar olabileceğine kanıt olarak sunmuştur.¹⁹⁷ Rawashdeh'in bu açıklamalarından, *kûfî* yazıyı daha gelişmiş bir yazı olarak gördüğü ve dolayısıyla Hz. Osman'a nispet edilecek bir mushafın *kûfî* yazı ile yazılamayacağını düşündüğü anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Rawashdeh'in yazı tasavvurunda *hicâzî* yazının erken döneme tekabül ettiği ve *kûfî*nin görece gelişmiş ve sonraki dönem yazı olduğunu düşündüğü çıkarımında bulunmak mümkündür.

Diğer taraftan, *hicâzî* yazının kıvrımlı ve eğimli bir yapısının olması dolayısıyla bu yazının mushafta kullanımının menedildiğini düşünenler bulunmaktadır. Bu görüşün savunucuları *Fihrist*'de geçen "kadın yazısına benziyordu" şeklindeki rivayet kaydını¹⁹⁸ esas kabul ederek, bu yazının mushaf yazımı için uygun olmadığı çıkarımında bulunmuşlardır. Halbuki *Fihrist*'teki söz konusu rivayet incelendiğinde gerek bağlam açısından gerekse lafzi olarak *hicâzî* yazının "kadınsı" olarak nitelenmesi ve mushaf yazısı olamayacak bir evsafa görülmesi fazlaca zorlama durmaktadır. Yazının Araplar arasında kullanıldığına dair bir delil teşkil etmesi muhtemel olan söz konusu rivayete göre Me'mun'un kütüphanesinde tabaklanmış bir deri üzerinde Abdulmuttalib b. Hâşim'in yazısıyla yazılmış bir yazı bulunmaktadır. Yazının içeriği Kur'an ayetleri ile alakalı olmadığı gibi, Abdulmuttalib'in borcunun kayıtlanması için yazılmış bir not mahiyetindedir. *Fihrist*'te söz konusu rivayet zikredildikten sonra yazının kadın yazısına benzediğine dair bir bilgi nakledilmektedir. Bu bilgiden kadın yazısının nasıl bir özellik gösterdiğini anlamak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla kadın yazısı olsa olsa eğimli ve kıvrımlı bir yazı olabilir, ki bu da *hicâzî*dir demek bilimsel olmamakla birlikte, zorlama bir çıkarım olacaktır. Rivayette yazının kadın yazısı olarak nitelendirilmesinin sebepleri arasında, o dönemde kadınların yazıyı kullanmasının haber değeri taşıyor olması da düşünülebilir.

¹⁹⁵ Âzamî, *Kur'an Tarihi*, 167-174.

¹⁹⁶ Alrawashdeh - Alrawashdeh, "el-Kitâbetu'l-Hicâziyye", 616.

¹⁹⁷ Alrawashdeh - Alrawashdeh, "el-Kitâbetu'l-Hicâziyye", 623.

¹⁹⁸ Nedîm, *Fihrist*, 15.

Kaynaklarda Arap yazısının gelişimine dair aktarılan bilgiler ve ilgili literatür incelendiğinde Arap yazısına dair ortaya çıkan en belirgin husus, İslam'ın yıllarında henüz standart kuralların ortaya konduğu bir yazının varlık göstermiyor oluşudur. Bu bağlamda yazının Hîre mi, Himyer mi yoksa Nabat yazısından mı türemiş olduğu tartışması günümüzdeki mushaf imlasına dair belirsizlikleri çözmede bariz bir fayda taşımamaktadır. Ancak, yazının kaynağının ne olduğundan bağımsız olarak erken dönemlerde Kur'an-ı Kerim'i zabt altına almak için kullanılan yazının mahiyeti ve yazının özellikleri günümüz mushaf imlasına yönelik tartışmalar açısından önem arz etmektedir. Zira kullanılan yazı tipleri arasında varsa kronolojinin ve gelişmişliğin tespiti, mushaf imlasındaki gelişimin ve değişimin tespiti açısından da son derece değerlidir.

Erken dönem Kur'an yazmalarında kullanılan yazı tipinin isimlendirilmesi sadedinde ortaya konan *hicâzî* kavramının tarihinden ve genel kullanım alanlarından bahsettik. Kanaatimizce, kronolojik olarak birbirini takip edip etmemesi tartışması bir tarafa, *hicâzî* ve *kûfî* olarak isimlendirilen yazı tiplerinin gözle görülecek bir biçimde birbirinden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, Arap yazısına ilişkin klasik literatürde yer almamasından hareketle *hicâzî* kavramını toptan reddetmek, günümüzde *hicâzî* ve *kûfî* olarak sınıflandırılan yazı tipleri arasındaki ayrışmanın ortaya konmasını zorlaştırması bakımından yersiz bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte ortaya konan *hicâzî* terimi de kendi içinde birtakım belirsizlikleri ve sorunları barındırmaktadır. Şöyle ki, Mekke ve Medine bölgesine yönelik olarak coğrafi bir nispetle anılan *hicâzî* yazı, sonradan dönemsel bir anlam ihtiva eder olmuştur. Kanaatimizce *hicâzî* kavramına yönelik olarak eleştirilmesi gereken husus da budur. Zira, coğrafi aidiyetten koparılıp, dönemsel bir anlam yüklendiğinde *hicâzî* kavramı işlevsiz hale gelmektedir ya da başka bir deyişle kavramın yüklendiği işlev, kavramın sınırlarını aşmaktadır. İslam'ın ilk yıllarında kullanımda olan ve eğimli yazıyı ifade eden *hicâzî* yazıya dair bazı varsayımlar ortaya atılmakta ve bu varsayımlar yazının gösterdiği gelişim bağlamında değerlendirilmektedir. Bunlar içinde en önemli olanı, *hicâzî* yazının, harfleri birbirinden ayıran noktalar ile irab noktalarından yoksun olduğu varsayımdır. Ne var ki, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen ve *hicâzî* Kur'an yazmaları açısından zengin bir kaynak olan Şam Evrakı Koleksiyonu'nda incelediğimiz üzere, *hicâzî* yazmaların tamamen noktalardan arınmış olduğu varsayımı gerçeği yansıtmamaktadır. Bununla birlikte 2015 yılında kamuoyuna en erken dönem Kur'an yazması olarak tanıtılan ve kolay tanınabilen

hicâzî örneklerden biri olan Birmingham nüshasında, harfleri birbirinden ayıran noktaların kullanıldığı görülmektedir. *Hicâzî* Kur'an yazması denilince akla gelen en belirgin örneklerden biri olan Birmingham nüshasında harfleri birbirinden ayıran noktaların kullanılmasına karşın, *kûfî* Kur'an yazmaları arasında en belirgin olanlardan biri olan Amacur Mushafı'nda icam noktalarının kullanılmıyor oluşu kayda değerdir (bk. Şekil 4).¹⁹⁹ Dolayısıyla, harfleri birbirinden ayıran işaretlerin kullanımı açısından gelişmişlik/gelişmemişlik bağlamında ortaya konan *hicâzî/kûfî* değerlendirmesi mushaf kitabeti uygulamaları ile uyum arz etmemektedir.

Bununla birlikte, Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) tarafından geliştirilen ve Kur'an yazmalarında irabı belirlemeye yönelik olarak kullanıma giren (çoğunlukla) kırmızı noktalara da *hicâzî* yazmalarda rastlanabilmektedir. Kanaatimizce harflerin noktalarına nazaran daha sınırlı bir kullanımdan bahsetmek mümkün olsa da *hicâzî* yazmaların irab noktalarından yoksun olduğu yönündeki katıyet ifade eden değerlendirmeler de gerçeği yansıtmamaktadır.

Hicâzî Kur'an yazmalarının süslemeler ve tezyinatlar konusunda da *kûfî*'den ayrıldığını söylemek mümkündür. Ayet ve sureleri birbirinden ayıran işaretler çok ibtidâî bir formda olmakla birlikte, sanat gayesi taşımaktan ziyade, sadece amaca matuf olarak kullanılmıştır. Bir başka deyişle bu işaretlerin yazma metni içerisindeki fonksiyonu, ayetlerin durak yerlerini belli etmek ve sureleri birbirinden ayırmaktan ibarettir.

Hicâzî ve *kûfî* yazmalar arasında göze çarpan en belirgin farklılıklardan bir diğeri de sayfa kullanımına ilişkindir. Zira *hicâzî* yazmalarda sayfalar çoğunlukla dikey formatta kullanılırken, *kûfî* yazmalarda ise sayfa çoğunlukla yatay formatta kullanılmaktadır.

¹⁹⁹ Örnekler sadece bununla sınırlı değildir, sadece kolay akılda kalan çarpıcı örnekler olması dolayısıyla bunlara yer verilmiştir. Yoksa, yukarıda da bahsettiğimiz gibi Şam Evrakı Koleksiyonu bu gibi örnekler bakımından zengindir. *Hicâzî* Kur'an yazmalarından noktaları ihtiva edenler ve etmeyenler karşılaştırmalı olarak tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde incelemeye tabi tutulacaktır.



Şekil 4 Hicâzî Birmingham Nüshası (solda) ve Kûfî Amacur Mushafı (sağda)

Bütün bu *hicâzî/kûfî* değerlendirmeleri ve yazmalar üzerinde yapılan incelemeler dikkate alındığında şu çıkarımlara varmak mümkündür: Bazı araştırmacılar tarafından ortaya konan “*hicâzî/kûfî*” diye bir ayrım yoktur, hepsi aslında *kûfî*dir” şeklindeki savunmacı yaklaşım, yukarıda açıklamaya çalıştığımız farklılıkları tam olarak açıklayamamaktadır. Bu tür bir açıklamaya yönelen araştırmacıların dayandığı başka bir argüman da *hicâzî* yazının aslında *kûfî* yazının erken bir versiyonu olduğudur. Ancak bu değerlendirme de kendi içinde bazı sorunlar içermektedir. Çünkü her iki yazı stili arasında belirgin üslup farklılıkları olduğu açıktır. Ayrıca, yazı gibi dinamik bir aracın bir noktada kesilip başka bir formda devam ettiğini söylemek de mantıklı görünmemektedir. Dolayısıyla, *hicâzî* ve *kûfî* yazıların mushaf yazımında eş zamanlı olarak kullanıldığı ve yazıdaki özelliklerin aynı anda gelişime tabi olduğu, akla en yatkın değerlendirme olarak kabul edilebilir.

Kur'an yazmaları içerisinde yukarıda saydığımız ayırt edici özelliklerin bir kısmına sahip nüshaların *hicâzî* olarak adlandırılması konusuna gelindiğinde, bu terim klasik kaynaklarda yer almasa da günümüzde bir gerçekliği ifade etmekte ve alandaki araştırmacılar tarafından kullanılmaktadır. Dolayısıyla kavramın coğrafi ya da tarihsel bir anlam yüklemek suretiyle değil de erken dönem Kur'an yazmalarındaki belli tipte yazı tipine referansta bulunmak

amacıyla kullanılması, meselenin ilmi bir yaklaşımla ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle, bu terimi reddetmek yerine, uzun süredir kullanılan bu terimin kavramsal çerçevesinin iyi belirlenmesi ile varsayımların ve açıklamaların bu çerçeve üzerine inşa edilmesi gerekmektedir. Nitekim biz de bu çalışma boyunca *hicâzî* terimini coğrafi veya tarihi bir aidiyet yüklemeksizin, belirli özelliklere sahip bir yazı stiline referans olarak kullanmaktayız. Bu tez kapsamında incelemeye tabi tutulan Kur'an yazmalarına dair teklif edilen yeni bir *hicâzî* tasnifi ise çalışmanın ikinci bölümünde ele alınmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

***HİCÂZÎ* KUR'AN YAZMALARININ YAZMA ESER İLMİ (Kodikoloji) BAKIMINDAN TAŞIDIĞI ÖZELLİKLER ve ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU**

1. *HİCÂZÎ* KUR'AN YAZMALARININ YAZMA ESER İLMİ AÇISINDAN İNCELEMESİ

Mushaf araştırmalarında, yazmanın genel niteliğinin belirlenmesinde kullanılan yöntemler arasında önemli bir yer tutan diğer bir analiz aracı yazma eser ilmidir. Bu yönetime dayalı olarak yürütülen analiz, Kur'an yazmalarının fiziksel özelliklerini inceleyerek tarihsel ve kültürel bağlamları anlamaya odaklanır. Yazma eser ilmi, yazmanın üretiminde kullanılan malzeme, mürekkep, süslemeler, sayfa düzeni ve diğer fiziksel özelliklerin incelenmesini içerir. Analiz neticesinde elde edilen veriler, yazmanın hangi dönemde, hangi coğrafyada veya hangi kültür etkileşimlerinden etkilendiğini anlamak için önemli ipuçları sağlar. Buna göre yazma eser kültürü incelemesi, örneğin, bir yazmanın süsleme tarzlarından, onda kullanılan renklerden veya sayfa düzeninden elde edilen bilgiler aracılığıyla belirli bir döneme veya coğrafyaya olan aidiyetini belirleyebilir. Yazma eserlerin asli unsurunu oluşturan ve yazmaya mahal teşkil eden malzemelerin analizi ise, teknik özelliklerin ve üretim yöntemlerinin incelenmesiyle birlikte, yazmanın üretildiği zaman dilimine dair bilgiler sunar.

Özetle, yazma eser ilmi, Kur'an yazmalarının sadece yazı özellikleriyle değil, aynı zamanda fiziksel özellikleriyle de derinlikli bir şekilde anlaşılmasına imkân tanır. Bu kapsamlı analiz, yazmanın tarihi, kültürel bağlamı ve yazmanın üretildiği döneme dair kapsamlı bir perspektif sunması bakımından önemlidir. Bu yüzdendir ki çalışmamızın bu bölümünde, Kur'an yazmaları açısından önemli veriler sunan yazma eser ilmine genel hatlarıyla temas etmek kaçınılmazdır.

1.1. Yazma Eser İlminin Kavramsal Çerçevesi, Kullanım Alanları ve Amacı

Genel olarak yazma eserlerin tamamı, özel olarak ise Kur'an yazmaları hem değerinin ve otantikliğinin tespiti hem de fiziksel niteliklerinin ortaya konması gibi pek çok açıdan incelenmeye gereksinim duymaktadır. Yazma eserlerin üretildikleri kâğıt, üretim amacı,

süslemeler, müellif nüshası olup olmaması, vakıf kaydının bulunup bulunmaması gibi hususlar öteden beri yazma eserler üzerine araştırma yapanlar tarafından dikkatle incelenmiştir. Ancak yazma eserler üzerinde yapılan bu incelemelerin müstakil bir ilim halini alması görece yenidir. Fransız araştırmacı Jacques Lemaire, yirminci asrın ikinci çeyreğine kadar, bir okuyucunun, elindeki yazma eserin sadece muhtevasıyla ilgilendiğini nakletmiş, yazma eserin fiziksel nitelikleri ve muhtevasının dışındaki unsurların o dönemde okuyucunun ilgi alanında olmadığını belirtmiştir.²⁰⁰

Lemaire'in *Introduction A La Codicologie* isimli eserini Arapça'ya tercüme eden Mustafa Tûbî de, tercüme yazdığı takdim yazısında, araştırmacıların el yazmalarını yaklaşık yüz yıl önce bir çalışma konusu olarak görmeye başladıklarından bahsetmiş ve yazma eser ilminin on dokuzuncu asrın ikinci yarısında müstakil bir ilim halini aldığını ifade etmiştir.²⁰¹ Lemaire ve Tûbî'nin bu tespitlerinin geçerliliğinden bahsetmek bir yönüyle pek mümkün görünmemektedir. Zira, yazma eser ilmi, müstakil bir ilim halini almadan önce de araştırmacıların gündeminde olmuştur. Nitekim, mürekkep türü, cilt özellikleri ve sayfanın üretildiği malzeme gibi konular olmasa da bir eserin kenar kayıtları ve açıklamalar, eserin metni üzerindeki düzeltmeler ve ilaveler gibi konular üzerinde âlimler fikirler ileri sürmüşlerdir. Hatta bir eserin üzerindeki düzeltmenin müstensih tarafından mı yoksa sonraki bir okuyucu tarafından mı yapıldığı meselesi âlimlerin müzakerelerine konu olan hususlardan biri olmuştur. Yazma eser ilminin müstakil bir bilim halini almasını takiben, bu hususta belli bir terminoloji oluşmuş ve yazma eserlere dair sınıflandırmalar ihdas edilmeye başlanmıştır.²⁰²

Yazma eser ilmi olarak kavramlaştırdığımız terimin batıdaki en yaygın kullanımı “kodikoloji” kavramıdır. Kodikoloji kelimesi İngilizce'ye Fransızca *codicologie* kelimesinden birebir geçmiştir ve Almanca *Handschriftenkunde* teriminden hareketle üretilmiştir.²⁰³ Terim olarak “yazma eserler bilimi” şeklinde tanımlanabilecek *codicology/kodikoloji* kitap anlamına gelen *codex* ve bilim anlamına gelen *logos* kelimelerinin

²⁰⁰ Jacques Lemaire, *Medhal ilâ İlmi'l-Mahtûtât = Introduction a la Codicologie*, çev. Mustafa Tûbî (Merakeş: et-Tibâatu'l-Varakati'l-Vataniyye, 2006), 24.

²⁰¹ Mustafa Tûbî, *Takdim: Medhal ila İlmi'l-Mahtûtât = Introduction a la codicologie* (Merakeş: et-Tibâatu'l-Varakati'l-Vataniyye, 2006), 17.

²⁰² Kodikolojik terminoloji ile alakalı detaylı okuma için bk. Denis Muzerelle, *Vocabulaire Codicologique: Répertoire Méthodique des Termes Français Relatifs aux Manuscrits* (CEMI, 1985).

²⁰³ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 189.

birleşmesiyle oluşmuştur.²⁰⁴ Arapça’da *ilmu’l-mahtûtât* olarak anılan bu bilim dalı, Mustafa Tûbî tarafından “somut bir veri olarak yazmalar üzerinde çalışmalar gerçekleştiren bilim” olarak tanımlanmıştır.²⁰⁵ Arap dünyasında bu ilmin *ilmu’l-mahtûtât*’tan farklı olarak *ilmu’l-iktinâh* şeklindeki kullanımlarına da rastlanmaktadır. *İlmü’l-iktinâh* isimli müstakil bir eser kaleme alan Kâsım es-Sâmerrâî, kitabın başlığına konu olan bu ilmi daha kapsamlı bir şekilde izah etmiş ve paleografi ve kodikolojinin her ikisini de *ilmu’l-iktinâh*’ın içine dahil etmiştir.²⁰⁶

Yazma eser ilminin amacına ve konusuna gelecek olursak, bu analiz yöntemi, yazmanın yaşı, bölgesi, yazıldığı dönemin koşulları gibi ipuçları üzerinde durmayı hedeflemektedir.²⁰⁷ Ayrıca yazma eser ilmi, kağıt üretimi, mürekkep, ciltleme, cilt ve kitap kapağı, fasikül ve fasikül dikimi, sayfa dizgisi ve tezhibi, ta’lik ve haşiye, kağıt alım-satımı, kitabın vakf edilmesi gibi pek çok açıdan yazmayı inceleyen bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁸ Lemaire’in de bahsettiği gibi muhtevaya yönelik inceleme ile nüshalar arasındaki farklılıklara odaklanan bir çalışma sahası olan tahkik ilmi ile, sonradan ilim halini alan yazma eser ilmi arasındaki fark da işte burada kendini göstermektedir. Nitekim, yazma eserler kültürünün şekillenmesi açısından önemli bir diğer ilmî saha olan tahkik, yazmanın metni ile doğrudan ilgilenmektedir. Batılı araştırmacılara ait çalışmalarda *critical edition* olarak yer bulan bu inceleme sahası, çağdaş Müslüman literatürde de yeniden yorumlanmıştır. Kavramın modern dönemde yeni bir anlam kazandığını düşünen Abdusselâm Harun tahkiki şöyle tanımlamaktadır:

“Belli şartlarla yazma eserlerin metinleri netleştirmek için bu tür eserlere özel bir ilgi göstermek ve azami bir dikkat sarf etmektir. Bunun için aranan dört şart şunlardır: i. Eserin adını doğru tespit etmek, ii. müellifin adını

²⁰⁴ Lemaire, *Medhal ilâ İlmi’l-Mahtûtât = Introduction a la Codicologie*, 25; Harun Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 865.

²⁰⁵ Mustafa Tûbî, *Min Ecli Dirâse Hafriyye li’l-Mahtûti’l-Arabiyye: Muhâvelât Tatbikiyye fî ‘İlmi’l-Mahtûtât* (Kahire, ts.), 13-15; Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, 865.

²⁰⁶ Kâsım es-Sâmerrâî, *İlmü’l-İktinâh el-Arabî el-İslami* (Riyad: Merkez el-Melik Faysal li’l-Buhûs ve’d-Dirâsât el-İslâmiyye, 2001), 17.

²⁰⁷ Necmettin Gökkır, “Batıda Kur’an Tarihi Araştırmaları: Tematik Alanlar, Paradigmalar ve Yöntemler”, *Kur’an Araştırmaları ve Oryantalizm*, ed. Necmettin Gökkır vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 25.

²⁰⁸ Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, 865.

doğru tespit etmek, iii. bu eserin müellife aidiyetini tespit etmek, iv. müellifin bıraktığı şekle en uygun ve en yakın metne ulaşmak.”²⁰⁹

Kendisinden önce tahkik tanımlarını sentezleyerek yeni bir tanım ortaya koyan Harun Bekiroğlu neticede kavramı şu şekilde tarif etmektedir:

“Tahkîk, İslam medeniyetine ait herhangi bir yazma eseri, ulaşılabilen tüm nüshalarını değerlendirerek (*muḳābele*) müellifin kaleminden çıkan metne en yakın bir şekilde tek bir metin ortaya koyma ve bu ana metnin dayandığı kaynakları, ayet, hadis ve şiir gibi alıntılarını (*iktibas*) tespit ederek günümüze kazandırma eylemidir.”²¹⁰

Yukarıdaki bilgilerden hareketle, *tahkik/critical edition* ile kodikolojinin birbirinden farklı ilim dalları olduğunu söylemek mümkündür. Zira tahkik, metnin doğrudan kendisiyle ilgilenirken ve doğrudan metinle alakalı özellikleri tespiti çalışırken, kodikoloji metnin dış unsurlarını ortaya koymayı hedeflemektedir. Dış unsurlardan kasıt, metnin muhtevassından ayrı olan, metnin içeriği ile bağlantısı bulunmayan kâğıt, mürekkep, cilt gibi hususiyetlerdir. Başka bir deyişle metnin iç unsurları tahkikin alanına, metnin dış unsurları ise kodikolojinin alanına girmektedir.

Yazma eser ilmi/kodikoloji, bir eserin yazılma sürecinden günümüze kadar geçirdiği değişiklikleri ve geçtiği evreleri bilimsel olarak incelemeyi amaçlar. Bu disiplin, yazmanın nasıl, nerede ve ne zaman yazıldığını, yazılma amacını, müellifinin kim olduğunu, eğer bir şahsa aitse onun kaydını ve varsa temlik kayıtlarını araştırır. Ayrıca, metin üzerindeki *şerh*, *haşiye* ya da *ta'lik*lerin metne nasıl katkı sağladığını ve yazmanın metne aktarım süreçlerinin doğru ve objektif bir şekilde tamamlanıp tamamlanmadığını sorunsal olarak ele alır.²¹¹ Netice olarak, en geniş anlamıyla yazma eser ilmi, kitap arkeolojisi alanının ötesine geçerek el yazmalarının tarihini, metinlerin geçirdiği değişimleri, koleksiyonlarını, koleksiyonerlerini, kütüphanelerini ve diğer farklı yönlerini kapsar ve bir el yazmasının anılan açılardan incelenmesini sağlar. Başka bir deyişle, kodikoloji, kitap üretim faaliyetinin koşullarını anlamak ve yorumlamak için arkeolojik bir araştırma yaklaşımı kullanır.²¹² François

²⁰⁹ Abdusselâm Muhammed Harun, *Tahkiku'n-Nusûs ve Neşruhâ* (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1998), 42; Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, 863.

²¹⁰ Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, 863.

²¹¹ Bekiroğlu, “Yazma Eserlerden Kodikoloji’ye: Tahkike Giriş”, 865.

²¹² Lemaire, *Medhal ilâ İlmi'l-Mahtûtât = Introduction a la Codicologie*, 26-31; Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 190.

Déroche'un vurguladığı üzere ise kodikoloji, bir metnin metinsel tarihini ortaya koymaktan ziyade, analize konu olan kitabın üretildiği tarihe ışık tutar.²¹³

Son dönemlerde özellikle, kütüphanelerdeki kataloglama çalışmalarında dijital yöntemlerin de kullanıma girmesi ile birlikte kodikolojik verilerin kataloglama ile irtibatı da önem kazanmıştır. Yazmanın her türlü fiziksel özelliğinin titizlikle incelenmesinden elde edilen kodikolojik veriler, kataloglamanın da hassas bir şekilde yapılmasına imkân sağlamaktadır.²¹⁴ Dahası, bu verilerin uygun bir şekilde işlenmesi neticesinde bir “yazma ailesi” tespit edilebilmekte ve aynı aileye ait olan ve dağınık halde bulunan yazmaların birbiri ile irtibatı daha net bir şekilde ortaya konabilmektedir.²¹⁵

1.1.1. Yazma Eser İlmî Literatürü

Yazma eserlerin fiziksel nitelikleri üzerinde duran bir ilim sahası olarak yazma eser ilminin özellikle yirminci asrın son çeyreğinden itibaren müstakil bir çalışma alanı olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla gerek İslam dünyasında gerekse batıda bu ilme dair literatür de son yüzyılda şekillenmektedir ve alanda yapılan çalışmalar devam ettikçe, literatür de gelişmeyi sürdürmektedir. Burada sıraladığım literatür bilgisinin genel anlamda yazma eserlerin tamamına dair olmadığını, Arapça elyazmalarının fiziksel niteliklerini inceleme konusu eden eserlere ilişkin olduğunu belirtmeliyim.

İslam dünyasına bakıldığında, bu sahada 1973 yılında Salahaddin Müneccid tarafından telif edilen *Kavâidu Fehraseti'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye* isimli küçük hacimli eser, Arapça elyazmalarının fiziksel niteliklerini inceleyen öncü eserler arasındadır.²¹⁶ Ardından 1998 yılında Abdusselam Hârûn tarafından telif edilen *Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ* isimli eser dikkat çeker.²¹⁷ Abdussitâr el-Halûcî'nin *el-Mahtûtâtü'l-Arabî Munzu Neş'etihî ilâ Âhiri'l-Karnî'r-Râbi' el-hicri* isimli eseri, Eymen Fuâd Seyyid'in *el-Kitâbu'l-Arabiyyi'l-Mahtût ve İlmu'l-Mahtûtât* isimli eseri, alandaki eserler arasında zikredilebilir. Bunlara ilaveten, Kâsım

²¹³ Déroche, *Islamic Codicology*, 15.

²¹⁴ Déroche, *Islamic Codicology*, 19.

²¹⁵ Déroche, *Islamic Codicology an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*, 18; Ayrıca bk. Bozdoğan, “Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti”.

²¹⁶ Bk. Selahaddîn Müneccid, *Kavâidu Fehraseti'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1976).

²¹⁷ Bu eser, kapağında bulunan “bu fennin yöntemlerini açıklayan ve sorunlarını ele alan ilk Arapça kitap” notu ile alanın ilk eseri olma iddiası taşımaktadır. Bk. Muhammed Harun, *Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ*.

es-Sâmerrâî tarafından 2001 yılında telif edilen *İlmu'l-İktinâh* isimli eser, günümüzde bu sahada araştırma yapanların evvel emirde başvurdukları eserlerden biri olmuştur. Buna ilaveten 2005 yılında Ahmed Şevkî Binbîn ve Mustafa Tûbî'nin müşterek olarak kaleme aldıkları ve Arapça yazma eserlere dair terimlerin anlamlarının sözlük sırasına göre verildiği ansiklopedik bir eser olan *Mu'cemu Mustalahâti'l-Mahtûti'l-Arabî* isimli eser, yazma eserlere dair terimlerin tek tek açıklanması yönüyle önemli bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batıda, Arap yazısı ile alakalı incelemeler yapan eserlerin ve müelliflerin sayısı azımsanmayacak derecededir. Arap yazısının kaynağı ve gelişimi gibi konuları dışarda tutacak olursak özellikle Arapça yazma eser ilmi üzerinde duran ilk batılı eserler arasında Jacques Lemaire tarafından kaleme alınan ve 1989 yılında yayınlanan *Introduction A La Codicologie* isimli eser gösterilebilir. Bu eser Mustafa Tûbî tarafından tercüme edilerek *Medhal ilâ İlmi'l-Mahtût* ismiyle 2006 yılında yayınlanmıştır.²¹⁸ Buna ilaveten, 1995 yılında *The Codicology of Islamic Manuscripts* ismi ile yayınlan eser, farklı araştırmacıların makalelerinden oluşan editoryal bir eser olarak öne çıkmaktadır.²¹⁹

Alanın en öne çıkan eseri François Déroche'un çeşitli araştırmacıların katkısı ile kaleme aldığı ve 2005 yılında yayınlanan *Islamic Codicology* isimli eserdir.²²⁰ Eser, aynı yılda orijinalini de yayınlayan İngiltere menşeli el-Furqan Derneği tarafından Arapça'ya tercüme edilmiş ve *el-Medhal ilâ İlmi'l-Kitâb* ismiyle yayınlanmıştır. Hem İngilizce hem de Arapça olarak okurla buluşan bu eser, kodikoloji konusunda başvuru ilk kaynaklardandır.

2015 yılında ise birçok araştırmacının katkı sunduğu bir projenin çıktısı mahiyetinde oldukça hacimli bir eser yayınlanmıştır. *Comparative Oriental Manuscript Studies An Introduction* ismini taşıyan bu çalışma, Arapça yazmalar ile birlikte, Yunanca ve İbranice gibi farklı dillerdeki yazma eser kültürüne dair genel bir perspektif sunduktan sonra, yazma eser ilminin alt başlıklarını bu farklı kültürlerde mukayeseli olarak incelemiştir.²²¹

²¹⁸ Bk. Lemaire, *Medhal ilâ İlmi'l-Mahtûtât = Introduction a la Codicologie*.

²¹⁹ Bk. Yasin Dutton (ed.), *The Codicology of Islamic Manuscripts* (Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995).

²²⁰ Bk. Déroche, *Islamic Codicology*.

²²¹ Bk. Alessandro Bausi-Eugenia Sokolinski, *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction* (Hamburg: COMSt, Comparative Oriental Manuscript Studies, 2015).

Bu eserlere ek olarak, Adam Gacek'in 2009 yılında yayınladığı *Arabic Manuscripts* isimli ansiklopedik eseri²²², Arapça elyazmalarına dair kavramları açıklaması ve resimlerle örneklendirmesi bakımından önemlidir ve alandaki bir boşluğu doldurmuştur. Bu eser, Ali Benli ve Cüneyt Kaya tarafından tercüme edilerek 2017 yılında Türkçeye kazandırılmıştır.²²³ Türkçe teliflere gelindiğinde ise, Arap yazısı ve hat sanatına dair telif edilen eserlerin ve hazırlanan lisansüstü tezlerin içerisinde yazma eser ilmine dair konulara değinilmekle beraber müstakil bir eser olarak yayınlanmış bir çalışma henüz bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Türkiye'de bu meseleyi konu edinen çeşitli makaleler kaleme alınmaktadır, ancak bunların da sayıca sınırlı olduğunu ifade etmek mümkündür.

1.1.2. Kur'an Yazmalarının Yazma Eser İlimleri Cihetinden İncelenmesinin Kısa Tarihi

Kur'an yazmalarının yazma eser ilimleri cihetinden incelenmesine yönelik ilgi görece yeni ortaya çıkmıştır ve Kur'an yazmalarının kodikolojik olarak incelenmesi, yakın geçmişi olan bir çalışma sahasıdır. Nitekim bu yöntemin yirminci asırda uygulamaya geçtiğinden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda yazma eser ilimleri analizinin Kur'an yazmalarında paleografiden daha sonra kullanıma girdiği söylenebilir.²²⁴ Şunu ifade etmek gerekir ki, şimdiye kadar yazma mushaf nüshaları üzerine yapılan çalışmalar dikkate alındığında yazmayı analiz etmek için kullanılan birincil yöntemin yukarıda da zikredildiği üzere paleografi yani yazı bilimi olduğu anlaşılmaktadır. Yazma eser ilimlerine dair inceleme ise, yazı incelemesini takip eder nitelikte ve bunu destekler mahiyette kullanılmaktadır. Nitekim, eserlerinde takip ettiği yöntemden anlaşılacağı üzere mushaf araştırmaları sahasında öne çıkan bir isim olan François Déroche da kodikolojiyi çalışmalarını destekleyici olarak kullanmaktadır.²²⁵ Batıdaki, İslami olmayan metinler üzerine yürütülen çalışmalarda kodikolojiden çok paleografiye önem atfedildiğinden bahseden Déroche, paleografinin kodikolojiden daha önce bir bilim hüviyetini kazandığını da vurgulamaktadır. Déroche, kodikolojinin paleografiden daha sonra bağımsız bir disiplin halini alması bir tarafa, özellikle

²²² Bk. Adam Gacek, *Arabic Manuscripts: A Vademecum For Readers*, ed. H. Altenmüller vd. (Leiden Boston: Brill, 2009).

²²³ Bk. Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*.

²²⁴ Déroche, *Islamic Codicology*, 15-19.

²²⁵ Betül Özdirek, "Mushaf Araştırmalarında Kodikolojik Yöntem: F. Déroche Örneği", *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*, ed. Necmettin Gökkır vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 261.

Kur'an yazmalarının kodikolojik olarak incelenmesinin önünde birtakım engellerin olduğundan bahsetmiştir ve bu engelleri, Kur'an yazmaları çalışmalarında özellikle son dönemde kodikoloji ve paleografinin birbirinin içine dahil edilerek incelenmesinin rasyonel bir sebebi olarak açıklamıştır.²²⁶

Geçmişten günümüze, Kur'an yazmaları üzerinde yapılan çalışmalar dikkatle incelendiğinde hemen hepsinin, nüshanın fiziksel özelliklerinden bahsettiği görülmektedir. Araştırmanın konusu ne olursa olsun, araştırmacılar mutlaka nüshanın fiziksel özelliklerinden az ya da çok bahsetmekte, böylece nüshaya dair genel bir tanıtımı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Kur'an yazmalarının incelenmesinde kodikoloji ve paleografi disiplinlerinin entegrasyonu, yazma eser ilimlerine yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu yaklaşım, yazma eser ilimleri açısından daha zengin ve kapsamlı bir perspektif sunarak gelecekteki araştırmalara yol gösterici olabilir.

Bununla birlikte yazma eser ilmi (kodikoloji), bir elyazmasının yaşının tespit edilmesinde direkt veri sağlamak noktasında sınırlılıklar içermektedir. Nitekim, yazmadaki mürekkebin niteliği, yazı malzemesi, cilt özellikleri gibi hususlar yazmanın takribi olarak hangi dönemde üretildiğine dair araştırmacıya bir fikir verse de dönemin daha net bir şekilde tayininde başka yöntemler oraya konmuştur ki takip eden bölümde yazmanın yaşının tespit edilmesinde kullanılan yöntemlerden bahsedilecektir.

1.2. Yazmanın Yaşının Tespit Edilmesinde Kullanılan Yöntemler

1.2.1. Sanat Tarihi ve Mushaf Tarihi Verilerinden Yararlanma Yöntemi

Günümüzde bir metnin hangi dönemde yazıldığını tespit etmek için çeşitli yeni yöntemler denenmektedir. Bu yöntemlerden biri, Sanat Tarihi'nin verilerinden yararlanmaktır. Bu bağlamda, bir kâğıtta kullanılan mürekkep, mürekkebin rengi, kâğıdın türü, yazının şekli gibi bazı bilgilerden faydalanılır. Örneğin, mushaf yazım tarihinde yeşil renkli mürekkebin ne zaman kullanıma girdiği tespit edilir ve yeşil rengin bulunduğu mushafın takriben hangi tarihten sonra yazıldığına dair bir varsayımda bulunulabilir.²²⁷

Amerikalı sanat tarihçisi Shela Blair, erken dönem Kur'an yazmalarını dönemsel olarak sınıflandırmak için kullanılan yöntemler arasında en güvenilir olanın sanat tarihi verilerinden

²²⁶ Déroche, *Islamic Codicology*, 18.

²²⁷ Bekiroğlu, "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş", 865.

yararlanmak olduğu görüşünü taşımaktadır.²²⁸ Bu yaklaşımın bir diğerk destekçisi de bir başkası sanat tarihçisi olan Estelle Whelan'dır. Whelan, dik ve açılı çizgilerle yazılmış iki grup erken Kur'an yazmasını tarihlendirmek için geleneksel sanat tarihi yöntemlerini kullanmıştır. Whelan'ın harflerin yazım şekillerine dayanan bu tarihlendirme yönteminde öne çıkardığı ve kanaatimizce önemli olan husus, harflerin farklı pozisyonlarda farklı şekiller alabileceğidir.²²⁹ Dolayısıyla sadece harf gövdelerini analiz etmek, paleografik yöntemin ana özelliğı olan harfler arasındaki ilişkileri gözden kaçırabilir ve bu da tarihlendirme için ileri sürülen değerlendirmelerin isabetsiz olması ile sonuçlanabilir.

Tefsir akademisyeni Harun Bekiroğlu'nun mushafın tarihinin bu yöntemle rahatlıkla tespit edilebileceğini ifade etmesine karşın²³⁰, bunun ancak bir varsayım olabileceğı dikkate alınması gereken bir husustur. Zira, mushaf yazım geleneğinde, yazmaların tarih içerisinde çeşitli müdahalelere maruz kaldığı ve üzerine sonradan birtakım ilavelerin yapıldığı bilinmektedir. Hal böyle olunca mushaf üzerinde kullanılan herhangi renkli bir işaretin, titizlikle incelenmesi gerektiğı bilinmelidir. Söz konusu renkli işaretlemelerin sonradan mı ilave edildiğı yoksa Kur'an yazmasının yazıldığı tarihte mi o mürekkebin kullanıldığı meselesi itinayla tespate çalışılmalıdır. Zira ancak bu şekilde itina isteyen bir çalışma neticesinde, yazmanın tarihine dair daha sağlıklı bir çıkarımda bulunmak mümkün olacaktır.

1.2.2. Karbon-14 Analiz Yöntemi

Sanat tarihi/mushaf tarihi verilerinden başka, yazmanın yaşının tespit edilmesine yönelik olarak ileri sürülen yöntemlerden bir diğeri de karbon-14 testi olarak bilinen laboratuvar analiz yöntemidir. Willard Libby, E. C. Anderson ve J.R. Arnol tarafından 1949 yılında geliştirilen bu yöntem bir biyolojik maddenin arkeolojik bozunmasının tarihini belirlenmesini hedeflemektedir.²³¹ Karbon-14 analiz yöntemi, yazı yazmak için kullanılan ve organik bir

²²⁸ Blair, *Islamic Calligraphy*, 110.

²²⁹ Whelan, "Writing the Word of God".

²³⁰ Bekiroğlu, "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş", 865.

²³¹ M. Saifullah vd., "Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları", çev. Mehmet Dağ, *Bilimname* 13/2 (2007), 175. Willard Libby ve arkadaşları tarafından geliştirilen bu yeni yöntem, kozmik ışınlardan gelen nötronların atmosferde 14 N adlı kararlı izotopla etkileşimi sonucu 14 C adlı radyonüklidi oluşturması esasına dayanmaktadır. Bu sayede parşömen üzerine yazılmış el yazmalarının radyokarbon analizleri, yazı malzemesi olarak derisi kullanılan hayvanın ölümü ile şu anki zaman arasında geçen süreyi hesaplamaktadır. Aslında, canlı organizmaların 14 C konsantrasyonu, ölümünden sonra radyoaktif bozunma sonucu azaldığı kabul edilirken, yaşamları boyunca atmosferdekilerle aynı 14 C konsantrasyonuna sahiptirler. Bk. John A. Matthews,

malzeme olan derinin bileşimindeki karbon elementinin yarılanma ömründen hareketle, yazmada analiz esnasında bulunan karbon miktarının tespit edilmesi esasına dayanır.²³² Ne var ki, yöntemin bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Analiz yapılacak malzemeden alınan numunenin boyutu, numunenin testin sonucunu etkileyecek düzeyde bir bulaşa maruz kalması, numunenin içerisinde bulunan karbon-14 miktarının karbon-12 miktarına oranı, testin sapma oranının yüksek olması gibi risk faktörleri testin sonucunun isabet derecesini etkilemektedir.²³³ Dolayısıyla bu yöntemin verdiği sonuçlar ve güvenilirliği üzerindeki tartışmalar devam etmektedir.²³⁴ Nitekim Alman mushaf araştırmacısı Gerd-R. Puin, karbon-14 testi ile alakalı olarak, yazmanın yaşının bilimsel yöntemlerle belirlenmesinin hala çok doğru sonuçlar vermediğini ifade etmiş ve hata payının 100-200 yıl arasında verildiğini vurgulayarak, yazmanın yaş tespitinde sanat tarihi verilerinin daha yüksek güvenilirlikle kullanılabileceğinden bahsetmiştir.²³⁵ İtalyan araştırmacı Alba Fedeli ise, radyokarbon analizlerinin yalnızca derisi yazı malzemesi olarak kullanılan hayvanın ölüm tarihine dair bir hipotez sunabileceğini vurgulayarak, bu yöntemin mürekkebin üretildiği tarih ya da metnin yazıldığı tarih hakkında bilgi sağlayamayacağını ifade etmiştir. Diğer taraftan radyokarbon analizinden elde edilen sonuçların, paleografik incelemeler, sanat tarihi verileri ve metin analiziyle bir arada değerlendirildiğinde, tarihi belirlenemeyen Kur'an yazmalarının, tarihleri ve bağlamları içinde konumlandırılmasına katkı sağlayacağını öne sürmüştür.²³⁶

Fedeli'nin de vurguladığı gibi, şimdiye kadar karbon analizine tabi tutulan Kur'an yazmalarında testin verdiği sonuç nihai bir sonuç olarak değerlendirilmemiş ve araştırmacılar tarafından radyokarbon analizinden gelen sonuçlardan ziyade, paleografik veriler birincil olarak dikkate alınmıştır. Dolayısıyla karbon testinden çıkan sonuçlar ancak paleografik veriler ışığında bir yol gösterici olarak kabul edilmiştir. Michael Josef Marx ve Tobias J. Jocham tarafından yayınlanan makalede, Tübingen Üniversitesi Kütüphanesi'deki Ma VI 165,

“Radiocarbon dating”, *Encyclopedia of Environmental Change* (2455 Teller Road, Thousand Oaks, California 91320: SAGE Publications, Ltd., 2014).

²³² Saifullah vd., “Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları”, 177.

²³³ İleri okuma için bk. Saifullah vd., “Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları”, 178-179.

²³⁴ Saifullah vd., “Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları”, 192.

²³⁵ Puin Gerd-R., “Methods of Research on Qur'anic Manuscripts-A Few Ideas”, *Masahif San'a* (Kuveyt: Dâru'l-Âsârî'l-İslâmiyye, 1985), 10.

²³⁶ Alba Fedeli, “Digital Humanities and Qur'anic Manuscript Studies: New Perspectives and Challenges for Collaborative Spaces and Plural Views”, *Journal of College of Sharia & Islamic Studies* 38/1 (2020), 148.

Berlin Devlet Kütüphanesi'ndeki We. II 1913 ve ms. 4313 ve Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'deki Cod. Or. 14.545b/c nüshalarına uygulanan karbon testinden gelen sonuçların, paleografik incelemeye dayalı tarihlendirmeye göre daha eski bir tarihe işaret ettiği gösterilmiştir. Bu bilgiden hareketle radyokarbon testinden elde edilen sonuçların tek başına anlamlı olmayacağının ve mutlaka yazı incelemesi ile beraber değerlendirilmesi gerektiğinin tartışıldığı bu makalede, karbon testinin güvenilirliğinin yetersizliği üzerinde de durulmuştur.²³⁷

Karbon testinin verdiği sonuçların bazı spekülatif söylemlere yol açtığı bilinen bir gerçektir. Nitekim, Tübingen Üniversitesi'nde muhafaza edilen Ms. VI 165 numaralı nüsha²³⁸, 2014 yılında yapılan karbon testi sonuçları ile kamuoyunun gündemini uzun bir müddet meşgul etmişti. Üstelik, erken döneme ait bu Kur'an yazması, sadece Türkiye'nin değil, çeşitli Arap ülkeleri, İran ve Rusya gibi farklı ülkelerin de gündemine girmişti.²³⁹ Buna ilaveten Birmingham Üniversitesi'deki Mingana Koleksiyonu'nda muhafaza edilen iki varaklık elyazması 2015 yılında yapılan karbon testi sonucunda başta BBC olmak üzere dünya genelindeki birçok yayın kuruluşu tarafından duyurulmuş ve bu haber dünya çapında yankı uyandırmıştır. İki varaklık bu nüshanın gündemi bu derece meşgul etmesi, şüphesiz karbon testinin ortaya koyduğu tarihler nedeniyle olmuştur. Zira miladi 568-645 yıllarını gösteren bu sonuç, Kur'an-ı Kerim'in mevsûkiyetine dair birtakım tartışmalara zemin hazırlar mahiyetteydi.²⁴⁰ Hal böyle olunca, üstelik karbon testinin yüzde yüz güvenilir sonuçlar sunmadığı da meselenin uzmanları tarafından kabul edilirken²⁴¹, bu analiz yönteminden elde edilen sonuçların, el yazmasına dair paleografik incelemeler ile beraber değerlendirilmesine yönelik olarak geliştirilen vurgulu söylemin sebebi açıklığa kavuşmaktadır.

Karbon testi yapılan nüshalar üzerinde paleografik incelemeler esas alınarak tarihlendirme çalışmalarına bir diğer örnek de Rus mushaf araştırmacısı Efim Rezvan

²³⁷ Kaplony-Marx, *Qur'ân Quotations*, 188.

²³⁸ Bu mushaf nüshası Tayyar Altıkulaç tarafından neşredilmiştir. Bk. Tayyar Altıkulaç (ed.), *el-Mushafu's-şerif (Tübingen Nüshası)* (İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA), 2016).

²³⁹ Bk. Kaplony-Marx, *Qur'ân Quotations*, 189.

²⁴⁰ Necmettin Gökkır, *Birmingham Üniversitesi, Mingana 1572a Kur'an Fragmanları Hakkında Rapor*, Kuramer Bülten (İstanbul: Kuramer, 2016), 31.

²⁴¹ Birmingham Üniversitesi Mingana Koleksiyonu'nda muhafaza edilen 1572a numaralı Kur'an yazmasına dair gerçekleşen çalıştayda Alman Bilimler Akademisi'nden Prof. Igno Kottsieper, karbon 14 testlerinin sonuçlarının kesin bilgi vermek yerine sadece bir varsayımdan ibaret olduğunu öne sürmüştür. Bk. Gökkır, *Birmingham Üniversitesi, Mingana 1572a Kur'an Fragmanları Hakkında Rapor*, 33-34.

tarafından yapılmıştır. Rezvan tarafından neşredilen St. Petersburg'daki E20 numaralı nüshadan başka, Yemen San'a'daki el-Velid yazması (no. 20-33.1) ile Hz. Osman'a (ra) atfedilen Taşkent nüshası²⁴² ve tarafımızdan yüksek lisans tezi olarak çalışılan Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunan Ms.4313²⁴³ numaralı Kur'an yazması karbon testi yapılan ve araştırmacılar tarafından paleografik incelemelerle tarihlendirilen mushaf nüshaları arasında gösterilebilir. Yapılan bu çalışmaların ortak özelliği, her birinde radyokarbon testinden gelen sonuçlar doğrudan kabul edilmemiş ve ilgili elyazmasındaki yazı özellikleri ilk olarak incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmaların tamamında nüshanın tarihlendirilmesinde yazıya dair analiz yöntemleri birincil veri olarak dikkate alınmış, karbon-14 testinin sonuçları ise bu analizden çıkan sonuçlar ile bir nevi kritize edilmiştir.

1.3. Yazmanın Yaşını Tespitte Değerlendirmeye Tabi Tutulan Unsurları

Bir yazma eserin metin ya da metin dışı unsurları ile alakalı bütün detayları, başka bir deyişle iç ve dış özellikleri şüphesiz üst düzey bir titizlikle incelenmelidir. Yazma nüsha üzerinde yapılan araştırmalarda, o yazmanın incelenmesi gereken bir dizi özelliği göze çarpmaktadır. Sayfa ebatları, cilt sayısı, deri/kâğıt kalınlıkları, yazmanın kaleme alındığı bölge, yazı yüzeyinin özellikleri, kâtibin kullandığı yazı araçları ve mürekkepler, sayfa kullanımı, süslemeler ve ciltleme teknikleri bu özellikler arasında sayılabilir. Bu özelliklerin tespiti, yazmanın yaşı ve bölgesel aidiyetinin tespit edilmesi açısından da önem arz etmektedir. Bu başlık altında, özellikle yazmanın yaşının tespitinde dikkate alınan kodikolojik unsurlar ele alınacaktır.

1.3.1. Yazı Yüzeyi

Tarih boyunca insanlar farklı malzemeleri yazı yüzeyi olarak kullanmışlardır. Madenler, bitkiler ve hayvan derileri insanlar tarafından işlenmiş ve papirüs, parşömen ve kâğıt olmak üzere yazı malzemesine dönüştürülmüştür. Erken dönemlerde Araplar'ın da çeşitli malzemeleri yazı yüzeyi olarak kullandıkları bilinmektedir. Ancak İslam'ın ilk yıllarında yaygın olarak papirüs ve derinin kullanıldığı kaynaklarda aktarılan bilgiler arasındadır.²⁴⁴ Kaynaklarda Araplar'ın yazı malzemesi olarak papirüs ve parşömeni kullandıklarına dair

²⁴² Saifullah vd., “Radyokarbon (Carbon-14) Tarihlleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları”, 181-190.

²⁴³ Elif Behnan Karabıyık, *Berlin Kur'an Yazması (MS. 4313) ve Metin Tahlili-Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

²⁴⁴ Adolf Grohmann, *Arabische Palaographie* (Viyana: Hermann Böhlau Nachfolger, 1967), 66-117.

aktarılan bilgilere karşın, bu malzemeler üzerine yazılmış olup da günümüze ulaşmış Kur'an dışı elyazması sayısı oldukça azdır.²⁴⁵ Adam Gacek bu bilgiden hareketle bir tahminde bulunmuştur. Gacek'in bu tahminine göre, mushafların tamamı olmasa da çoğu, Tevrat'ın parşömen üzerine yazılmasına yönelik Yahudi geleneğini takiben parşömen üzerine yazılmıştır.²⁴⁶ Gacek'in bu değerlendirmesi bir yönüyle isabetli olabilir. Zira kutsal metnin parşömen üzerine yazılmasına dair gelişen toplumsal tecrübenin, Kur'an metninin yazımına dair oluşmakta olan geleneğe aktarılması gayet tabidir. Bunda, derinin üzerindeki yazının başka herhangi bir yüzeydeki yazıdan daha dayanıklı oluşu ve kazınma-aşınma gibi olumsuzluklara daha az uğraması etkili olmuş olabilir.

Papirüs, bitkisel kaynaklı bir yazı malzemesiyken, parşömen hayvansal kaynaklı bir yazı malzemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Üretildiği bitkinin ismini alan papirüs, yazı malzemesi olarak kullanılacak duruma geldiğinde dahi bitkisel kökenine dair izler taşımaya devam eder.²⁴⁷ Nitekim, yazı malzemesinin *recto* ve *verso* olarak isimlendirilen her iki yönünde de bu bitki liflerini görmek mümkündür. Papirüslerde, *recto* olarak isimlendirilen taraf bitki liflerinin yazı metnine paralel olarak, yani yatay biçimde uzandığı yüzdür. *Verso* yüzünde bitki lifleri yazmanın metnine dik olacak şekildedir, yani lifler dikey uzanır.²⁴⁸ Papirüs bitkisinin Mısır kökenli olduğu, ancak İslam'ın ilk yıllarında Filistin, Mezopotamya ve Sicilya bölgelerinde de kullanıldığı bilinmektedir.²⁴⁹ Nitekim Arapçada kırtas “قرطاس” olarak bilinen malzeme papirüstür.²⁵⁰ Papirüs üzerine yazılmış mektuplar, antlaşmalar ve idari belgelere rastlansa da Arap dünyasında ve İslami coğrafyada, papirüsün kitap ve mushaf yazımında kullanılmadığı bilinmektedir. Bu yüzden papirüs, kodikoloji alanında incelenmemiştir. Nitekim elimize ulaşan papirüs el yazmaları bazı kalıntılardan ibarettir. Dolayısıyla Arapça kitaplara yönelik bilgimiz bu anlamda sınırlı kalmıştır.²⁵¹ Papirüs, katlandığı zaman kolaylıkla yırtılıp parçalanabildiği için güvenli bir yazı malzemesi olarak

²⁴⁵ Adolf Grohmann, *From the World of Arabic Papyri* (Kahire: al-Maaref Press, 1952), 47.

²⁴⁶ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 360.

²⁴⁷ Déroche, *Islamic Codicology*, 25.

²⁴⁸ Ayhan Aksu, “A Palaeographic and Codicological (Re)assessment of the Opisthograph 4Q433a/4Q255”, *Dead Sea Discoveries*, 26 (Leiden: Brill, 2019), 171-172.

²⁴⁹ Grohmann, *Arabische Palaographie*, 1/67-69.

²⁵⁰ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 266.

²⁵¹ Déroche, *Islamic Codicology*, 25.

görülmemiş ve muhtemelen bu yüzden elyazması kitaplar için tercih edilmemiştir.²⁵² Papirüsün bu dayanıksız mahiyeti dolayısıyla mushaf yazımında da kullanılmamış olması makul bir yaklaşım olacaktır.

Yazı malzemesi olan papirüsün sadece belli bölgede yetişen bir bitkiden elde edildiğini söylemiştik. Parşömen ise, hayvan derisinden elde edildiği için, papirüsün aksine dünyanın her yerinde üretilebilmekteydi. Kâğıdın yaygınlık kazanmasına kadar geçen dönemde, parşömen, elyazması üretimi açısından papirüs ile birlikte tercih edilen birincil yazı malzemesi olmuştur.²⁵³ Parşömen, yüzeyi itibarıyla yazı yazımına uygun oluşu ve dayanıklı oluşu sebebiyle, sadece mektuplar ve idari belgeler için değil, aynı zamanda kitap ve mushaf yazımında da tercih edilen bir malzemedir. Günümüze ulaşan farklı formlarda birçok parşömen el yazması bulunmaktadır. Ciltli biçimde iki kapak arasında ulaşanlar olduğu gibi, fragmanlar şeklinde muhafaza edilen yazmaların sayısı da oldukça fazladır. Nitekim tez çalışmamızın konusu olan Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki evrakların büyük çoğunluğu parşömen üzerine yazılmıştır. Koleksiyonda papirüs ve kâğıt belgeler, parşömene kıyasla çok azdır. 1970'li yılların başında Yemen'de keşfedilen büyük koleksiyon da benzer şekilde zengin bir parşömen yazma arşividir.²⁵⁴ Her ne kadar parşömen bir yazı yüzeyi olarak meşhur olmuşsa da kitapların iç taraflarında cildin desteklenmesinde, ciltlemede ve kitap kapaklarının yapımında da kullanılmıştır.²⁵⁵

Diğer bir yazı malzemesi olan kâğıdın ise, İslam'dan yaklaşık beş asır önce Çin'de biliniyor olmasına rağmen, İslam dünyasına girişi daha geç bir döneme tekabül etmektedir. Kâğıdın İslam öncesinde İran'da bilindiği açık olsa bile Arap dünyasına girişinin ancak miladi sekizinci asırda gerçekleştiği kabul edilmektedir.²⁵⁶ Ne var ki, mushaf yazımı için en azından

²⁵² Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 267. Buna rağmen günümüze ulaşan bazı önemli papirüsler bulunmaktadır. Muhammd b. Hişam'ın biyografisi, Malik b. Enes'in *el-Muvatta'* adlı eseri, *Binbir Gece Masalları*, Vehb b. Münebbih'in *Hadisu Davud* adlı eseri ve Abdullah b. Vehb ve Abdullah b. Lehi'a'nın fetvalarından bölümler ve bazı Arap şiirleri bu belgeler arasında gösterilebilir. Bk. Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 267.

²⁵³ Déroche, *Islamic Codicology*, 31.

²⁵⁴ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 268.

²⁵⁵ Déroche, *Islamic Codicology*, 46.

²⁵⁶ Déroche, *Islamic Codicology*, 49. Kâğıdın İslam dünyasına girişi 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı neticesinde, Müslümanlar'ın Çinliler'den kâğıt üretimini öğrenmesiyle gerçekleşmiştir. Semerkand'dan Bağdat'a hızla yayılan kâğıt üretimi, Halife Harun Reşit döneminde idari işlerde kullanılmaya başlamıştır. Bk. Déroche, *Islamic Codicology*, 50-51.

onuncu asra kadar kâğıt yerine parşömenin tercih edildiği öngörülmektedir.²⁵⁷ Gerek Şam Evrakı Koleksiyonu içindeki Kur'an yazmaları, gerekse dünya kütüphanelerinde bulunan nüshalar bu bilgiyi doğrular niteliktedir. Günümüze ulaşan el yazması mushaf nüshalarının çok büyük bir kısmı deri üzerine yazılmıştır. Kaynaklarda, Abbasi halifesi Harun Reşid'in (ö. 193/809) mushaflar için deri kullanımını, derideki kelimenin silinebilir/kazınabilir olması sebebiyle yasakladığına dair bir bilgi²⁵⁸ bulunmasa da derinin yaygın kullanımı, yasağın belli bir bölge ile sınırlı kaldığını göstermektedir.

1.3.2. Yazı Araçları ve Mürekkepler

Arapça kaynaklar mürekkepler, kâtipler, hattatlar ve müzehhiplerin kullandıkları malzemelere dair doyurucu bilgi ihtiva etmektedir. Burada şu kaynaklara işaret etmemiz gerekir. İbn Bâdis'e (ö. 453/1061) nispet edilen *Umdetu'l-Küttâb*, el-Meliku'l-Muzaffer [er-Rasûlî]'nin (ö. 694/1294) *el-Muhtera* 'ı ve daha yakın döneme gelindiğinde Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) *Subhu'l-A'sâ* isimli eseri Araplar 'da kullanılan yazı araçları ve mürekkepleri hakkında bilgi veren kaynaklar arasında sayılabilir. Klasik kaynaklara ilaveten 2021 yılında Muhammed Merâkeşi tarafından yayınlanan *el-Ezhâr fî Ameli'l-Ahbâr* isimli çalışma yazı malzemelerine dair bilgiler sunması bakımından önemlidir.

Yazı araç-gereçleriyle alakalı olarak oldukça fazla tarihi bilgi aktaran bu kaynakların mevcudiyetini François Déroche şaşırtıcı bir şekilde yorumlamıştır. Déroche'a göre, kitap üretimi ve kâtipler tarafından kullanılan araç gereçlere dair kaynaklarda yer alan bilgiler dengesizdir. Kâtipler ve hattatların, kâmiş ve mürekkebe büyük önem verdiğini vurgulayan Déroche, bu konudaki literatürün de sayıca fazla olduğuna değinmiştir; ancak kaynaklarda aktarılan bazı bilgilerin hayal ürünü olabilecek vasıfta, gerçeklikten uzak olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁹

Kâmiş kalem, İslam'ın ilk çağlarından itibaren yazı malzemesi olarak kullanılmıştır.²⁶⁰ Latince karşılığı *calamus* olan bu kelime için Arap geleneğinde farklı kavramlar kullanılmıştır. *Cezm*, *mizbâr*, *mirkam*, *mirkaş* ve *reşşâş* gibi sözcükler kalem yerine kullanılan

²⁵⁷ Bloom Jonathan M., *Kağıda İşlenen Uygarlık Kağıdın Tarihi ve İslam Dünyasına Etkisi*, çev. Zülal Kılıç (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 144.

²⁵⁸ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/515-516.

²⁵⁹ Déroche, *Islamic Codicology*, 103.

²⁶⁰ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 155.

kavramlar arasında gösterilebilir.²⁶¹ Kamışın nasıl hazırlanacağına dair de kaynaklarda çok miktarda bilgi aktarılmıştır. Kamış kalemin nasıl inceltileceği, kalem ucunun oranları ve kesme açısı gibi konularda pek çok ayrıntı bulunmaktadır.²⁶²

Araştırmamızın konusunu teşkil eden ve hicri ilk iki asır ile tarihlendirilen erken dönem Kuran yazmaları nasıl bir kalemle yazılmıştır sorusu, hala cevaplanmayı bekleyen bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Déroche, bu konuyu çetrefilli bir mesele olarak nitelendirmektedir. Paris Bibliothèque Nationale’de bulunan MS. Arabe 324 c gibi Kur’an yazmaları o kadar kalın bir yazı ile yazılmıştır ki (bk. Şekil 5), yazının bu durumu Déroche’u bazı özel aletlerin kullanıldığını düşünmeye sevk etmektedir, ancak bu konudaki çalışmaların yetersiz olduğunu vurgulayarak, konu üzerinde kesin bir sonuca ulaşmanın henüz mümkün olmadığı değerlendirmesinde bulunmaktadır. Déroche, bu akıl yürütmesinin yanında, erken dönemlerde katiplerin, daha kalın hatlarla yazı yazmalarına imkân sağlayan kamış kalemlere de sahip olduklarının bilindiğini göz ardı etmemektedir.²⁶³

²⁶¹ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 156.

²⁶² el-Muizz et-Temîmî es-Sanhâcî İbn Bâdîs, *Umdetu’l-Küttâb ve İdderu Zevi’l-Elbâb*, thk. Necib Mâîl el-Herevî (Meşhed: Buhûs’ul-İslâmiyye, 1988), 28.

²⁶³ Déroche, *Islamic Codicology*, 106.



Şekil 5 BNF MS Arabe 324 C, 6v

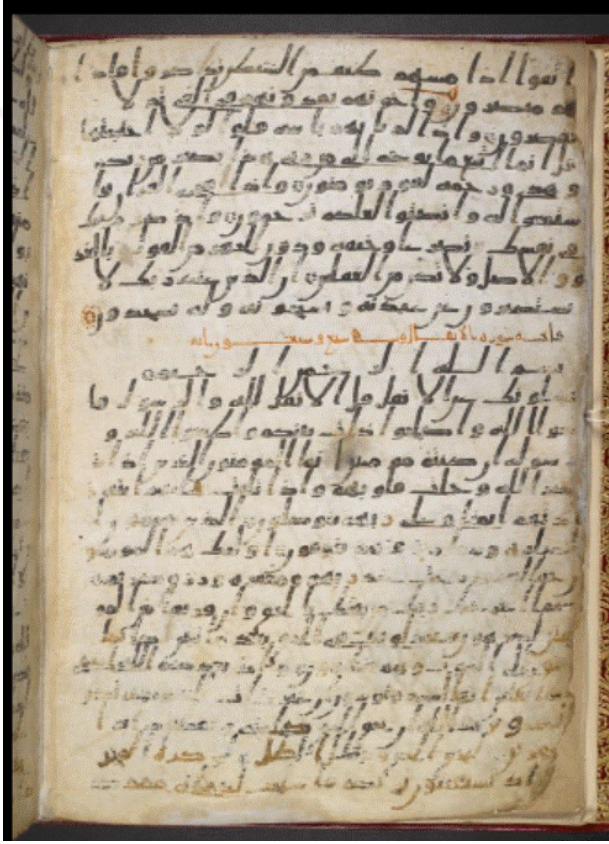
Kalemin/kamışın yanı sıra mürekkep de erken dönemlere ait el yazmaları açısından önemli bir yere sahiptir. Mürekkebin kullanımı milattan önce 2000 yıllarında varlık gösteren eski Mısır ve Çin medeniyetlerine kadar gitmektedir. O dönemde mürekkepler, isten elde edilmiş bir boyadan veya tutkal ve zamktan oluşan bir çözeltiye karıştırılmış odun kömüründen elde edilmekteydi. Mürekkep, Arap yazma kültürü açısından da önem taşımaktadır. Nitekim Arapça’da kullanılan *midâd*, *hibr*, *nıks*, *sevâd* gibi kelimeler mürekkep yerine kullanılan diğer kavramlardır.²⁶⁴ Ancak, klasik kaynaklarda *midâd* ve *hibr* kelimeleri birbirinden ayrı anlamlar ifade eder. Örneğin Nedîm, Kur’an-ı Kerim’i istinsah eden katipleri is mürekkebi (*midâd*) ile yazanlar ve demir pası (*hibr*) ile yazanlar olarak ikiye ayırmıştır. Ancak zamanla bu ayırım ortadan kalkmış ve iki kelime birbirinin yerine kullanılır hale gelmiştir.²⁶⁵ Diğer taraftan, kaynaklarda mürekkebin nasıl hazırlanacağına dair tariflerin yer

²⁶⁴ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 241.

²⁶⁵ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 241.

aldığına ilişkin bilgilere de rastlanmaktadır. Bu tariflere, özellikle İbn Bâdîs'e nispet edilen *Umdetu'l-Küttâb*'da ve Kalkaşendî'nin *Subhu'l-A'sâ*'sında rastlamak mümkündür.²⁶⁶

İslam'ın ortaya çıkışından önce dahi, yazmalarda başlık gibi belirli yerlerde kırmızı mürekkebin kullanıldığı bilinmektedir. Araplar açısından bir miras niteliğinde olan bu uygulama, Arap ve İslam bölgelerinde uzun yıllar devam etmiştir. Günümüze ulaşan Kur'an elyazmaları arasında da bu uygulamanın örneklerine rastlamak mümkündür. Bunlar arasında en erken döneme ait olduğu kabul edilen *hicâzî* Kur'an yazmalarında dahi kırmızı mürekkeple yazılmış sure başlıklarına rastlamak mümkündür (bk. Şekil 7).



Şekil 6 Ms. Or 2165 7v, British Library

Ancak Déroche, bu uygulamada görülen kırmızı mürekkebe temkinli yaklaşılması gerektiğini vurgulamış, kırmızı ile yazılmış başlığın metne sonradan ilave edilebileceğini ifade etmiştir. Buna karşın, paleografik incelemeler neticesinde bazı nüshalarda kırmızı mürekkep ile yazılan başlığın metnin kendisi ile aynı yaşta olduğunun tespit edildiğini ilave etmiştir.²⁶⁷ Kırmızı mürekkebin, Kur'an elyazmalarında kullanımı başlıklar ile sınırlı değildir.

²⁶⁶ Bk. İbn Bâdîs, *Umdetu'l-Küttâb*, 33-38; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 2/500-505.

²⁶⁷ Déroche, *Islamic Codicology*, 115.

Daha sonraki dönemde, irab noktalarının Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) tarafından geliştirilmesi ve Kur'an yazmalarında kullanılmaya başlanmasından sonra, kırmızı mürekkep bu noktaları belirtmek için istimal edilir hale gelmiştir. Kırmızı noktayı, yeşil ve sarı noktaların kullanımı takip etmiştir. Bununla birlikte mürekkepler metin dışındaki unsurlar için de kullanılmıştır. François Déroche, sayfa düzeninde renkli mürekkebin kullanımına örnek olarak Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde bulunan ŞE362 (Bk. Resim 5) numaralı yazmayı göstermiştir.²⁶⁸ Kahverengi, kırmızı ve yeşil renkler kullanılarak hazırlanan geometrik desenli sure başı süslemesi, renkli mürekkebin Şam Evrakında kullanımına yönelik çarpıcı bir örnektir.



Şekil 7 ŞE362/5, Şam Evrakı Koleksiyonu, TIEM

Tıpkı kırmızı mürekkep gibi, altın ve gümüş renkli mürekkeplerin kullanımı da çok eski dönemlere dayanmaktadır. Altın suyunun mürekkep olarak kullanımının tarihi Bizans dönemine kadar gider. İslami yazmalara gelindiğinde ise, değerli mushaflarda ve mushaf dışı gösterişli nüshalarda altın kullanımına rastlanmaktadır. Müslümanların başlangıçta altın ile yazmaktan kaçınmış olmaları bir tarafa, eski Kur'an yazmalarında da altın harfler ile yazılmış

²⁶⁸ Déroche, *Islamic Codicology*, 116. Ayrıca bk. François Déroche, "Coran, Couleur et Calligraphie", *I primi sessanta anni di scuola: studi dedicati dagli amici a S. Noja Nosedà nello 65 compleanno*, 2004, 131-154.

kısımlar ya da altın varaklı ayet sonu işaretleri görülmektedir. Cezayirli âlim İbn Bâdîs'e nispet edilen *Umdetu'l-Küttâb* isimli eserde altın ve gümüş ile nasıl mürekkep elde edileceği ve buna dair tarifler geniş bir şekilde anlatılmaktadır.²⁶⁹ Mavi mushaf olarak şöhret bulan ihtişamlı Kur'an yazması (bk. Şekil 8), altının Kur'an yazmalarında kullanımına yönelik olarak gösterilebilecek en çarpıcı örneklerden biridir.²⁷⁰



Şekil 8 Mavi Mushaf, Metropolitan Museum of Art, New York

1.3.3. Sayfa Kullanımı

Sayfa düzeni, sayfadaki farklı unsurların (metin, çerçeve, tezyinat vb.) belli bir düzene göre sayfaya yerleştirilmesidir. Abbasi dönemine ait Arapça elyazmalarındaki sayfa düzeninin, pergel ve cetvel gibi bazı araç gereçlerin kullanıma girmesiyle geliştiğinden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Abbasi dönemine gelindiğinde sayfanın ne kadarının ne oranda kullanılacağına müstensih tarafından yazma faaliyeti başlamadan önce hesaplandığı ve belli bir düzende yazım işinin gerçekleştiği görülmektedir.²⁷¹ Nitekim Suriyeli âlim, Selahaddin Müneccid (ö. 2010), sayfa düzeninin Abbasi döneminden önce gelişmeye başladığını nakletmiştir.²⁷² Abbasi döneminden önce Emevîler'de de sayfa düzeninin var

²⁶⁹ Bk. İbn Bâdîs, *Umdetu'l-Küttâb*, 70-81.

²⁷⁰ Mavi Mushaf hakkında detaylı bir inceleme ve bibliyografik çalışma için bk. Tim Stanley, *The Qur'an and Calligraphy A Selection of Fine Manuscript Material* (London: Bernard Quaritch LTD, 1996), 7-15.

²⁷¹ Déroche, *Islamic Codicology*, 169.

²⁷² Müneccid, *Dirâsât*, 50.

olduğu ancak henüz sistemli hale gelmediği, sayfa düzeni hususundaki sistemleşmenin Abbasi döneminde gerçekleştiği de konunun izahatında serdedilen bilgiler arasındadır.²⁷³

Nitekim Arapça elyazmalarında sayfanın kullanımı, sayfa düzenleme ve satır çizgilerinin (mistar) nasıl koyulacağına dair tarifler içeren bir esere oldukça geç sayılacak bir dönemde, hicri sekizinci asırda rastlamaktayız. Endülüslü âlim Muhammed el-Kalelûsî'ye (ö. 707/1307) ait olan ve büyük bir kısmı eksik olarak günümüze ulaşmış *Tuhfetu'l-Havâs fî Turafî'l-Havâs* isimli bu eserin bir bölümünde sayfa kullanımı ve satır düzenine dair bilgiler aktarılmaktadır.²⁷⁴ Buna ilaveten, *Fihrist*'de geçen bir bilgiden hareketle Déroche, sayfa düzenlemeye dair metotların hicri dördüncü asırda bir dereceye kadar gelişmiş olabileceği değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁷⁵ Ancak *Fihrist*'de geçen bilgilerin Kur'an yazmalarındaki sayfa kullanımı ile bir irtibatı bulunmamaktadır. Buradaki bilgi, şiir kitaplarını derleyenlere yönelik bir ikaz niteliğindedir.²⁷⁶

Yazıya düzen veren satır çizgileme/mistar sisteminin bir kural olarak uygulanmasını Emevîler dönemine isnad edenler de bulunmaktadır. Nitekim Süheyle Yasin el-Cubûrî bu yönde bir değerlendirmede bulunmuş ve Emevîler döneminde satır düzenine dair bir kuralın oluştuğundan bahsetmiştir.²⁷⁷ Diğer taraftan Müneccid ise, Hz. Osman'a (r.a.) isnad edilen mushafın onun el yazısı ile yazılmadığını ispat eden sebepleri sayarken “satırların mıstarlanmış gibi” olmasından da bahsetmiş ve söz konusu mushafın ancak ikinci ya da üçüncü asırda yazılmış olabileceğini söylemiştir.²⁷⁸ Müneccid'in bu değerlendirmesinden, satır sisteminin Emevîlerin son dönemi ve Abbasilerin ilk döneminde kurallaştığını düşündüğü çıkarımında bulunmak mümkündür. Konu hakkında doktora çalışması yapan Abdülkadir Yılmaz, satır sisteminin kurallaşmasının Emevîler döneminde gerçekleşmesini daha kuvvetli bir ihtimal olarak görmüştür. Bu düşüncesini öne sürerken, 52/672 tarihli Ukbe b. Amir mushafında bu sistemin o zamanki kaidelere göre uygulandığını öne sürmüştür.

²⁷³ Abdülkadir Yılmaz, *Hat Sanatında Satır Sistemi (Sülûs, Nesih, Ta'lik Rik'a)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 71.

²⁷⁴ Déroche, *Islamic Codicology*, 168.

²⁷⁵ Déroche, *Islamic Codicology*, 159.

²⁷⁶ Bk. Nedîm, *Fihrist*, 195.

²⁷⁷ Cubûrî, *Aslu'l-Hatti'l-Arabî*, 135.

²⁷⁸ Müneccid, *Dirâsât*, 50.

Dahası, Abbasiler döneminde mıstar aletinin kullanımının bahse konu olmasını, bu türden bir aletin o dönemde biliniyor olduğuna delil olarak getirmiştir.²⁷⁹

Diğer taraftan Déroche, sayfa kullanımı için yapılan, sayfanın çerçevesini ve satırlarını belirleyen silik çizgilerin hicri ilk ve ikinci asır ile tarihlendirilen *hicâzî* Kur'an yazmalarında dahi görüldüğünü zikretmiş ve buna örnek olarak Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan BNF Arabe 328a ve Arabe 328e nüshalarını göstermiştir.²⁸⁰ Buna ilaveten, satır ve sayfa düzeni için geliştirilen *rehber çizgileme*²⁸¹ yönteminin erken dönemlerden itibaren kullanılıyor olduğunu düşünmektedir. Ne var ki, Abbasi dönemindeki mushaflarda öne çıkan düzenli görünüm dolayısıyla, çizgi izlerinin neredeyse hiç görünmüyor oluşunu merak uyandırıcı bir durum olarak nitelemektedir. Çizgileri hiçbir şekilde görmesek bile, satırın sayfa üzerinde son derece düzgün bir şekilde yazılmış olmasını rehber çizgilemenin bulunduğu şeklinde yorumlamaktadır.²⁸² Estelle Whelan ise eğer satır üzerinde bazı düzensizlikler varsa, bu durumu sayfanın rehber çizgiler ile çizilmediğinin ve kâtibin kendi gözüne itimat ettiğinin kanıtı olarak görmektedir.²⁸³ Ancak Déroche, Whelan'ın bu görüşünü eleştirerek, rehber çizgi kullanımının sayfanın bu çizgilerle, cetvel tarafından çizildiği anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Ona göre rehber çizgiler, sayfanın altına/üstüne konumlandırılarak kullanılan -mıstar benzeri- bir gereç olabilir.²⁸⁴ Kanaatimizce Déroche bu görüşünde isabetlidir, zira, koleksiyon içerisinde karşılaştığımız evraklarda gerçekten de herhangi bir satır çizgisi bulunmasa bile satırlar oldukça düzenlidir ve satır yükseklikleri birbiriyle aynıdır. Bu durum satırları hizalamak için kullanılan bir gerecin varlığını düşündürmektedir. Buna mukabil, satır üzerindeki bazı rehber çizgilerin ekmek yardımıyla silinebildiği kaynaklarda aktarılan bilgiler arasındadır.²⁸⁵ Bu bilgi, çizgilerin ana metnin yazıldığı mürekkepten farklı bir mürekkep ile çizildiğini düşündürmektedir.

Erken dönem Kur'an yazmalarında satır sayısı hususunda bir ittifak bulunmamaktadır. Satır sayısı yazmadan yazmaya geçebildiği gibi, tek bir yazmanın takip eden sayfaları

²⁷⁹ Yılmaz, *Satır Sistemi*, 71.

²⁸⁰ Déroche, *Islamic Codicology*, 160.

²⁸¹ İngilizce literatürde “ruling” olarak kullanılan bu kelime tarafımızca “rehber çizgileme” şeklinde tercüme edilmiştir.

²⁸² Déroche, *Islamic Codicology*, 164.

²⁸³ Whelan, “Writing the Word of God”, 115.

²⁸⁴ Déroche, *Islamic Codicology*, 164.

²⁸⁵ Michèle Dukan, *La Réglure des Manuscrits Hébreux au Moyen Age* (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1988), 15-16. Aktaran Déroche, *Islamic Codicology*, 164.

arasında da farklılıklara rastlanmaktadır. Sayfanın yönüne gelince, bu konu da Kur'an yazmaları açısından değişkenlik gösterir. Sayfalar dikey ve yatay formda olabildiği gibi nadiren kare formda da karşımıza çıkmaktadır. Buna mukabil, günümüze ulaşan miras - özellikle de Şam Evrakı Koleksiyonu- rulo formda yazılmış Kur'an yazmaları açısından da zengindir. Rulo formdaki yazmalar, birkaç dikey formdaki derinin birbirine dikilmesi suretiyle oluşturulan uzun formu yazmalardır. Bu uzun yazmalar rulo şeklinde sarılarak muhafaza edilmektedir. Özellikle seyahatlerde, taşıma kolaylığı sağlaması açısından kullanıldığı düşünülen rulo yazmalarda kâmil mushafa rastlanmaz. Bunlar belli surelerin yazılı olduğu fragmanlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁶

Erken dönem Kur'an yazmalarında dikkat çeken bir başka önemli husus ise, sayfa kullanımında boşluk bırakılmamasıdır. Bu tip Kur'an yazmalarında metnin sayfa kenarlarının çok yakınından başladığı ve satır uzunluklarının sayfanın eni ile hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Erken döneme tarihlenen *hicâzî* Kur'an yazmalarından olan ve British Library'de muhafaza edilen Or. 2165, sayfa kullanımında satırların sayfanın kenarlarına kadar uzamasına verilecek güzel bir örnektir (bk. Şekil 6). Satırlar sayfanın sonuna kadar kullanılırken, sayfa kullanımında dikkat çeken bir diğer husus da sayfa sonunda kelimelerin bölünmesidir. Abdulkadir Yılmaz, bu uygulamanın sahabeye dayandırıldığına değinmiştir. Yılmaz'ın Ziftâvî'den nakille aktardığı bilgiye göre, Zeyd b. Sabit'in satır sonuna gelen kelimeyi, satıra sığdıramadığı durumlarda bölerek yazdığı rivayet edilmektedir.²⁸⁷

1.3.4. Süslemeler

Elimize ulaşan Kur'an yazmalarının büyük bir kısmı siyah ve kahverengi mürekkep ile istinsah edilmiştir. Bazılarında kırmızı, sarı ve yeşil mürekkep ile yapılmış irab ve kıraate işaret eden noktalamalara da rastlanmaktadır. Altın renkli süslemeler ise erken dönem Kur'an yazmalarında daha çok ayet sonu işaretleri, hizb ve cüz gülleri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca altın yazı ile yazılmış olan sure başı kitabelerine de rastlamak mümkündür (bk. Şekil 9). Buna

²⁸⁶ Esra Gözeler TİEM'deki bir rulo Kur'an yazması üzerine yazdığı makalesinde, konu ile alakalı kendisinden önce yazılan sadece bir esere rastladığını ifade etmiş ve Salange Ory'e ait olan bu çalışmada rulo yazmaların "yeni bir mushaf türü" olarak nitelendirildiğini nakletmiştir. Bk. Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kûfî Bir Kur'an Elyazması", 11. Ayrıca nakilde bulunan makale için bk. Solange Ory, "Un Nouveau Type de Mushaf: Inventaire des Corans en Rouleaux de Provenance Damascaine, Conservés a Istanbul", *Revue des études Islamiques* 33 (1966 1965), 87-149.

²⁸⁷ Yılmaz, *Satır Sistemi*, 85. Nakilde bulunduğu eser için bk. Muhammed b. Ahmed ez-Ziftâvî, "Minhâcu'l-İsâbe fî Ma'rifeti'l-Hutût ve Âlâti'l-Kitâbe", *el-Mevrid* 15/4 (1976), 185-248.

mukabil, tamamen altın yazı ile dolgulu biçimde yazılmış Kur'an yazması da Şam Evrakı arasında mevcuttur. Ne var ki altın dolgulu bu örnek, koleksiyonda çok cüzi bir yere tekabül etmektedir.



Şekil 9 Altın Sure Başları Kitabesi ve Ayet Sonu İşaretleri İçeren Kûfî Kur'an Yazması, ŞE1034/5, TIEM

Kelime anlamı “altın ile süsleme” olan tezhip ise, İslam medeniyetindeki en önemli kitap sanatlarından biridir. Tezhip sanatının hat sanatı ile eş zamanlı olarak geliştiği ve birbirleri için tamamlayıcı oldukları düşünülmektedir.²⁸⁸ Nitekim, en erken döneme ait olduğu kabul edilen Kur'an yazmalarında dahi, altın olmasa bile özellikle sure başlarında renkli süslemelere rastlanmaktadır. Tezhibin İslam sanatında erken dönemlerden itibaren var olması bir tarafa, tezhibin mushaflarda kullanılıp kullanılamayacağı da tartışma konusu olmuştur. Nitekim, İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929), mushafların altınla yazılmasının hoş karşılanmadığına dair pek çok rivayet nakletmiştir.²⁸⁹ Ne var ki, Hz. Peygamber'in “Allah işini yerli yerinde ve hakkını vererek/özenerek yapan kulunu sever.” hadis-i şerifine²⁹⁰ dayanarak mushafların altın ile süslenmesine ruhsat verenler de olmuştur. Buna ilaveten, Abdullah b. Mes'ud'un (ö. 32/652-53) mushafların süslenmesinde sakınca görmediği, mushafın süslenmesinden, taşımak için bir mahfazasının bulunmasından, mushafın bir sanat eseri olarak yazılmasından ve her [güzel] şeyin Kur'an'ın emrine girmesinden memnuniyet duyduğu rivayet edilmektedir.²⁹¹

Arapça kitap üretiminin ilk asırları İslam öncesi dönemden alınmış çeşitli bitkisel ve geometrik süslemelerle kendini göstermektedir. Bu itibarla, erken dönemdeki Arapça

²⁸⁸ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 336.

²⁸⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 339-343.

²⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sâîd b. Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 4/334.

²⁹¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 344.

yazmalarda Yahudi, Hristiyan ve Zerdüşt etkileri, buna ilaveten Bizans mimari şekilleri ve dokumalarını andıran süslemelere rastlanmaktadır.²⁹² Diğer taraftan yazmanın üzerindeki süslemeler özellikle o yazma eserin coğrafi kökenini ve tarihini tespit ederken de önemlidir. Bu süslemelerin istinsah sırasında değil de sonraki bir aşamada eklenmiş olması ihtimali dahî, yazmanın seyahatleri ve kullanımda olduğu döneme dair ipucu sunması bakımından ehemmiyet arz eder.²⁹³

Bir yazmada süslemenin varlığı ya da yokluğu, elyazmasının genel durumu, hangi amaç için yazıldığı ve kimin isteği üzerine yazıldığı gibi hususlar açısından bir gösterge niteliğindedir. Déroche, yazı stili ve yazı malzemesinin türü gibi birçok başka parametrenin de yazma açısından dikkate alınması gereken unsurlar olduğunu vurgulamış ancak hemen akabinde, süsleme tarzının, yazmanın ait olduğu kökene dair en güvenilir gösterge olarak ön plana çıktığını ifade etmiştir. Buna ilaveten Déroche, süslemenin ne ölçüde kullanılmış olursa olsun kodikoloji açısından incelenmeyi hak eden bir unsur olduğunu öne sürmüştü ve bir el yazmasının tarihini belirlemek ve kökenini saptamak açısından süslemelerin önemine dikkat çekmiştir.²⁹⁴

1.3.5. Ciltleme

Günümüze ulaşan çok sayıda eski kaynakta ciltleme ile alakalı bilgiler bulunmaktadır. Bunların en eskisi el-Mu'izz İbn Bâdis'e nispet edilen *Umdetu'l-kuttâb* isimli eserdir. Bekir el-İşbîlî'nin (ö. 628/1231) *et-Teysîr fî Sinâ'ati'l-Tefsîr* isimli eseri, Yemen hükümdarı el-Melik el-Muzaffer Yusuf el-Gassânî'ye (ö. 694/1294) nispet edilen *el-Muhtera' fî Funûn mine's-Suna'* isimli eser, Abdurrahman b. Ebî Hamîde'ye ait *Tedbîru's-Sefîr fî Sinâati't-Tefsîr* isimli eser ve Muhammed es-Sufyânî'ye ait olan *Sinâatu Tefsiri'l-Kutub ve Halli'z-Zeheb* isimli eserler ciltleme ile alakalı bilgiye ulaşabildiğimiz önemli kaynaklar arasında sayılabilir.²⁹⁵

Tarih boyunca ciltleme işlemi için farklı malzemeler ve farklı teknikler kullanılmıştır. Bir mushaf nüshasının iki kapak arasında/ciltli biçimde bulunması mali bir külfet anlamına geldiğinden, kendisinde mushaf bulunan herkesin dahi bu mushafları ciltlemediği

²⁹² Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 337.

²⁹³ Déroche, *Islamic Codicology*, 226.

²⁹⁴ Déroche, *Islamic Codicology*, 226.

²⁹⁵ Bu kitapların tamamı batılı araştırmacılar tarafından çalışılmış, kimi tercüme edilmiş, kimi de neşredilmiştir. Bk. Déroche, *Islamic Codicology*, 253.

düşünülebilir. Bununla birlikte, her el yazması mushafın da ciltlenmediği, daha doğrusu en yazından yazıldıktan hemen sonra ciltlenmediği de bilinmektedir.²⁹⁶

Arap geleneğinde kayda geçen en eski cilt örneklerinden birini Halid b. Ma'dan'a (ö. 103/721-2) ait olan bir mushaf cildidir. Bu cilt ortadan kulp ve düğmelerle tutturulmuştur. Bu cilt tipinin günümüze ulaşan örnekleri azdır ancak günümüz ulaşan kadarından hareketle bu cilt türünün deriyle kaplanmış iki ahşap levha ile üç tarafı sert bir duvarla çevrili alt kısımlardan oluştuğu söylenebilir. Cilt alt kapaktan çıkan bir deri ip veya kayışla kapatılır ve bu ip üst kapaktaki tutacağa bağlanır. Bu tür ciltlerin daha çok yatay formdaki dikdörtgen mushaf için kullanıldığı bilinmektedir.²⁹⁷ Son dönemlerde bu tür ciltlere dair daha fazla örnek ortaya çıkmış ve Déroche tarafından bu örnekler yayınlanmıştır.²⁹⁸

İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) mushafların süslenmesine yönelik olarak naklettiği bir rivayet İslam'ın ilk yıllarında mushafların nasıl bir cilde sahip olduğu hususunda sunduğu ipucu bakımından önemlidir. Abdullah b. Mes'ud'a dayandırılan bu rivayette, mushafları taşımak için askılı bir kabın bulunduğu ve Abdullah b. Mes'ud'un Kur'an için böyle şeyler ihsas edilmesinden duyduğu memnuniyetten söz edilmektedir.²⁹⁹ Rivayetten, İslam'ın ilk yıllarında, Kur'an metninin yazılı olduğu evrakları bir arada tutmak için bir kabın mevcudiyeti anlaşılmaktadır. Bir yazma eseri iki kapak arasına almaktan ziyade, bir mahfaza içinde korumaya yönelik bir uygulama olarak değerlendirilebilecek bu türlü ciltleme, günümüze ulaşan Kur'an yazmalarının kâmil mushaflar olarak değil de fragmanlar şeklinde olmasına bir açıklama getirmesi bakımından önemlidir. Zira birbirine dikilerek değil de bir kutu içinde muhafaza edilen yaprakların zaman içerisinde kaybolması gayet muhtemeldir. Mushaf çalışmalarında ciltleme merkeze alınarak yapılacak olan bir inceleme, mushafların fragmanlara ayrılmasının sebeplerini daha iyi ortaya çıkarabilecektir.

Takip eden süreçte, yukarıda anlatıldığı üzere bir mahfazayı andıran ciltlerin yerini, kitabı iki kapak arasına alan ciltleme anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu değişimin hicri yedinci asırdaki örneklerinde, ciltlemenin bir bütün olarak kılıf şeklinde ve kitaptan bağımsız bir şekilde yapıldığı ve ardından cilt formaların dikildiği yerden tutkalla kitaba yapıştırıldığı bilinmektedir. İslam dünyasının cilt üslubunda kapakların metnin yazılı olduğu kağıtlar ile

²⁹⁶ Déroche, *Islamic Codicology*, 253.

²⁹⁷ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 39-40; Déroche, *Islamic Codicology*, 286.

²⁹⁸ Déroche, *Islamic Codicology*, 261.

²⁹⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 344.

aynı boyutta olduğu görülürken, batı üslubunda ise cildin alt, üst ve ön kenarlardan dışarı doğru çıktığı görülmektedir.³⁰⁰

Hicri on birinci asra gelindiğinde ise cildin deri ile kaplanarak, esere birleşik olarak yapıldığı görülmektedir. Kitap açıldığında, kitabın sırtı mıklep denilen malzeme ile desteklemediği için oyuk vaziyette görünen bu cilt tipinin elyazmaları çağının sonuna kadar özellikle İran bölgesinde, Orta Asya’da ve Hindistan’da kullanılmaya devam ettiği bilinmektedir.³⁰¹

1.3.6. Vakıf Kayıtları

Yazma bir eserin şahsî mülkiyetten çıkarılıp herkesin kullanabilmesini sağlamak amacıyla koyulan kayıtlara “vakıf kaydı” denmektedir.³⁰² Yazma eserlerdeki vakıf ifadeleri çoğunlukla doğu İslam dünyası *meşârik*ada “vakfiyyat”, batı İslam dünyası *megârib*ede ise “tahbîsât” olarak bilinmektedir. Bu vakıf kayıtları, mahiyetleri ve işlevleri dolayısıyla “temellük kayıtları”nın bir alt kategorisini oluşturmaktadır.³⁰³ İslam dünyasında kitapların vakıf eser olup olamayacağına dair tartışmaların varlığı bir tarafa, hicri üçüncü asırdan itibaren vakıf kayıtlarına rastlamak mümkündür.³⁰⁴ Vakıf ifadeleri bağışçının adının açıkça zikredilmediği basit notlar olabildiği gibi, bazen tam anlamıyla hukuki belgelere kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bununla birlikte vakıf kayıtları tek ciltli kitaplarda bulunabildiği gibi çok ciltli eserlerde ve mushaflarda da karşımıza çıkmaktadır.³⁰⁵ Bazı vakıf kayıtlarında vakfeden şahsın adı, vakfedilen şey, kendisine vakfedilen taraf, vakıf tarihi gibi bilgiler olabilirken, bazı vakıf kayıtlarında ise sadece “vakıf” ifadesine rastlanmaktadır.³⁰⁶ Bununla birlikte herhangi bir tarihi kayıt olmaksızın Kur’an yazmasının üstünde “حبسا لله” (habsen lillâh) ibaresi ile de karşımıza çıkmaktadır (bk. Şekil 10). Bu ifade, mushafın herhangi bir şekilde alınıp satılamayacağını, Allah yolunda vakfedildiğini ifade etmektedir.

³⁰⁰ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 41.

³⁰¹ Déroche, *Islamic Codicology*, 310; Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 43-44.

³⁰² Orhan Bilgin, “Temellük ve Tesâhüb Kaydı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

³⁰³ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 344.

³⁰⁴ Déroche, *Islamic Codicology*, 330.

³⁰⁵ Kalkaşendî, *Subhu ’l-a ’şâ*. 16/353 (1963 nüshası)

³⁰⁶ Bilgin, “Temellük ve Tesâhüb Kaydı”; Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 345.



Şekil 10 Metin İçinde "Habsen Lillâh" Kaydı İçeren Kur'an Yazması, ŞE1636/2, TİEM

Bazı Kur'an yazmalarında ise, yazmanın Allah yolunda vakıf olduğu, hiçbir şekilde alınıp satılamayacağı "حبسا لله لا يباع ولا يشتري" (habsen lillâh lâ yubâu velâ yuşterâ) ifadesi ile karşımıza çıkmaktadır.



Şekil 11 Üzerinde "Alınamaz ve Satılamaz" İbaresini Bulunan Kûfî Kur'an Yazması, ŞE4195/11, TİEM

İlk dönem Müslümanları, mushafların alınıp satılmasının caiz olup olmadığına dair pek çok fikir serdetmişlerdir. Mushafın satılmasının hoş karşılanmayacağına dair nakledilen rivayetlerde, bir kişinin ganimet mallarını muhafaza etmekle görevli kişilere gelip yanlarında bulunan şeyi satın almak istediğinden, ganimet muhafızlarının ise onu ancak altın, gümüş ya da Allah'ın kitabı olmadığı takdirde satabileceklerini söylediklerinden bahsedilmektedir. Diğer taraftan, mushaf yazan kişinin emeğinin karşılığını almasında herhangi bir mahzur bulunmayacağı da konu hakkında ilk dönemlerde ileri sürülen görüşler arasındadır.³⁰⁷

Kur'an yazmalarında vakıf kaydı kültürünün tam anlamıyla hicri üçüncü asırda başladığından söz etmek mümkündür. Tespit edilen en eski vakıf kaydı içeren mushaf olarak kabul edilen Amacur Mushafı'nın vakıf kaydını içeren sayfası Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde yer almaktadır. Hicri 262 senesine ait olan bu vakıf kaydı (bk. ŞE13880/1), mushaflar arasında tespit edilebilen en eski vakıf kaydı olması bakımından önem taşımaktadır. Zira, mushaflarda istinsah tarihinin not edilmesine ya da müstensih imzası gibi uygulamalara rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla, vakıf kaydı bulunan bir mushaf olarak Amacur Mushafı, istinsah tarihine dair kesine yakın bir veri sunması bakımından ehemmiyet arz eder. Mushaftaki bu vakıf kaydı, o döneme dair yazı özellikleri, mürekkep türleri, irab ve icam noktalarının kullanımı, kıraat tespiti gibi açılardan, yani hem mushaf ilimleri hem de yazma ilimleri bakımından veri sunmaktadır. Böylece hangi döneme ait olduğu vakıf kaydı ile tespit edilen bu veriler, tarih kaydı bulunmayan benzer mushaflardaki yaklaşık tarihin tespit edilebilmesi açısından yol gösterici olarak kabul edilebilir.

2. ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ *HİCÂZÎ* KUR'AN YAZMALARININ KOLEKSİYONDA TUTTUĞU YER ve YAZMALARIN GENEL TANITIMI

2.1. *Hicâzî* Kur'an Yazmalarının Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Tuttuğu Yer

Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen Şam Evrakı Koleksiyonunun Kur'an yazmaları açısından dünyadaki en zengin koleksiyonlardan biri olduğu bilinmektedir. Tarafımızdan yapılan sayım ve tasnif çalışmaları neticesinde³⁰⁸ koleksiyonun içeriğinin

³⁰⁷ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 362-406.

³⁰⁸ Bu tasnif çalışmasını beraber yürüttüğümüz arkadaşlarım Şeyma Genan, Betül Genan ve Nevrin Nur Aslan'a teşekkür ederim. Tasnif çalışmasının detayları hakkında daha detaylı bilgi almak için bk. Giriş Bölümü.

%90'ından fazlasının Kur'an yazmaları olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³⁰⁹ Koleksiyondaki Kur'an yazmaları, *hicâzî*, *kûfî*, *magribî* hatlarla yazıldığı gibi yatay ve dikey formlarda ve rulo tarzda da olabilmektedir. Bunun yanı sıra yazmalar, kodikolojik özellikleri açısından da geniş bir örneklem oluşturmaktadır. Daha çok parşömenlerin mevcut olduğu bu büyük arşivde, sayıları görece az olsa dahi kâğıt varaklara da rastlanmaktadır.

Şam Evrakı Koleksiyonu, dünya kütüphaneleri de dikkate alındığında *hicâzî* Kur'an yazmaları açısından çok zengin bir içeriğe sahiptir. Koleksiyonda, çoğu fragmanlar şeklinde bulunan *hicâzî* yazmalar içerisinde tam bir mushaf formunda olan nüsha bulunmamaktadır. Buna mukabil, varak sayısının 100'ün üzerine çıktığı *hicâzî* mushaf nüshaları nadiren de olsa bulunmaktadır. Varak sayısının görece fazla olduğu nüshalar řu şekilde sıralanabilir. Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nin dijital kataloğunda ŞE80 envanter numarasına kayıtlı yazmaya ait 65 varak ve ŞE260 envanter numarasına kayıtlı yazmaya ait 59 varak koleksiyondaki en yüksek sayıda sayfa içeren *hicâzî* mushaf'lara aittir. ŞE80, ciltli bir nüsha olarak gerek Şam Evrakı içerisindeki yazmaların tamamı, gerekse müstakil olarak *hicâzî* yazmalar bakımından nadir bir örnektir. Bunlara ilaveten, müzenin kataloğundaki ŞE12761/188'den itibaren takip eden 49 varak da tek bir *hicâzî* nüshanın yapraklarına aittir. Benzer şekilde, ŞE13047 numaralı envanter numarasına kayıtlı olan ve içerisinde birbirinden farklı yazmaların bulunduğu klasörde 13047/345 numaralı varaktan başlayarak takip eden 49 varak tek bir *hicâzî* nüshanın varaklarına aittir. Ayrıca, ŞE13054 numaralı klasörde 105 numaralı varaktan itibaren takip eden 44 varak da tek bir *hicâzî* nüshaya aittir (bk. Tablo 1). Bu örneklerden farklı olarak müzenin kayıtlarında dijital görsel sayısı 2 ila 60 arasında değışen 250'nin üzerinde klasör bulunmakta ve bu klasörler çeşitli özelliklerde *hicâzî* nüshaları ihtiva etmektedir.

Nüshanın Envanter Numarası	Varak Sayısı	Nüshaya Ait Dijital Görsel Sayısı	Bulunduğu Klasördeki Toplam Görsel Sayısı	Açıklama
ŞE80	65	68	68	Kare formda bir nüshadır, mürekkep kullanılmıştır.

³⁰⁹ Bk. Genan vd., “Kubbetü'l-Hazne ve Tarihi”, 114.

ŞE260	58	59	59	Kare formda bir nüshadır, sonradan ilave edildiği düşünülen kırmızı irab noktaları içerir.
ŞE12761 188- 236	38+9	39+10	236	Yatay formda bir nüshadır, yuvarlak ayet sonu işaretleri vardır.
ŞE13047 345- 393	48	49	560	Yatay formda olan bu nüsha, birden fazla kâtip tarafından yazılmıştır.
ŞE13054 105- 148	43	44	301	Hicâzî yazının farklı sınıflarını gösteren katipler tarafından yazılmıştır.

Tablo 1 Şam Evrakı Koleksiyonunda En Fazla Miktarda Varak İçeren Hicâzî Nüshalar

Koleksiyonda kayıtlı olan Kur'an yazmaları hangi yazı tipinde ya da hangi döneme ait olursa olsun, düzensiz bir şekilde kataloglanmıştır ve aynı mushafa ait parçalar dahi dağınık vaziyette başka klasörlerde kayıt altına alınmıştır. Durumun böyle olması, söz konusu Kur'an yazmalarının gerek nicelik gerekse nitelik olarak mahiyetinin tespit edilmesini zorlaştırmaktadır. Yine de yaptığımız tasnif çalışmasına göre, aynı mushafa ait olan ve farklı envanter numaralarına kayıtlı olan yazmaların bir kısmı tespit edilebilmiştir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, tarafımızca yapılan bu irtibatlandırma çalışması bu tezin sınırlarını aşmıştır. Dolayısıyla sayıca fazla pek çok mushafın daha, eşleştirilmek üzere araştırmacıları ve kütüphanecileri beklediği bir gerçektir. Yapılan tasnif çalışmamıza göre örneğin ŞE115'e kayıtlı olan 4 görsel ile ŞE591'e kayıtlı olan 20 görsel aynı *hicâzî* nüshaya ait fotoğraflardır. İlaveten, ŞE118'e kayıtlı olan 20 görsel ile ŞE124'e kayıtlı 4 görsel ile aynı mushafa ait varaklara ait resimlerdir. ŞE168'e kayıtlı olan 4 görsel ile ŞE190'a kayıtlı olan 4 görsel de aynı şekilde aynı mushafa ait yazmalara ait dijital kopyalardır. ŞE849'a kayıtlı 16 resim ile ŞE8147'ye kayıtlı 4 resim de yine aynı mushafın yapraklarına ait fotoğraflardır. ŞE966'ya kayıtlı 12 resim de ŞE979'a kayıtlı olan 8 resim ve ŞE4007'ye kayıtlı olan 4 resim ile eşleşmektedir. Benzer şekilde ŞE1186 dosya numarasına kayıtlı 8 resim ile ŞE5494'teki 4 resim ve ŞE12788'de 19 numaralı resimden itibaren devam eden 16 resim aynı *hicâzî* nüshaya ait fotoğraflardır (bk. Tablo 2). Tasnif çalışmasına başlamadan önce müzenin kayıtları üzerinde yaptığım ve evrakların bazı fiziksel özelliklerini dikkate alarak yürüttüğüm bir

çalışmaya göre ise, ŞE81’de kayıtlı 4 varak, ŞE133’de kayıtlı 2 varak, ŞE709’da kayıtlı 10 varak, ŞE2922’de kayıtlı 2 varak, ŞE2961’de kayıtlı 2 varak, ŞE3048’de kayıtlı 2 varak ve ŞE3643’de kayıtlı 7 varanın hepsinin aynı mushafın dağınık parçaları olduğu tespit edilmiştir.³¹⁰ Bu tespit yapılırken, sayfa ölçüleri, kalem ağzı kalınlığı, sayfa kullanımı, benzer harfleri birbirinden ayırıcı noktalar (*şekl*), harekeler (*zabt*), ayet sonu işaretleri, sure başı kitabeleri gibi ayırt edici bazı özellikler dikkate alınmıştır.³¹¹

Nüshanın Envanter Numarası	Varak Sayısı	Eşleştiği Nüshanın Envanter Numarası	Varak Sayısı	Toplam
ŞE115	2	ŞE591	10	12
ŞE118	10	ŞE124	2	12
ŞE168	2	ŞE190	2	4
ŞE849	8	ŞE8147	2	10
ŞE966	6	ŞE979	4	12
		ŞE4007	2	
ŞE1186	4	ŞE5494	2	14
		ŞE12788 19	8	
ŞE81	4	ŞE133	2	29
		ŞE709	10	
		ŞE2922	2	
		ŞE2961	2	
		ŞE3048	2	
		ŞE3643	7	

Tablo 2 Şam Evrakı Koleksiyonunda Birbiri ile Eşleşen Hicâzî Nüshalar

Koleksiyonda, birbiriyle eşleşen nüshalar yukarıda sayılanlardan ibaret değildir. *Hicâzî* nüshalar dikkate alındığında bu örnekleri çoğaltmak mümkün olduğu gibi, *kûfî* ve *magribî* hat ile yazılmış olan nüshalar arasında da bu türden eşleşmeleri tespit etmek mümkündür.

Türk ve İslam Eserleri Müzesi’nin fotoğraflayarak araştırmacılara sunduğu dijital versiyonlar üzerinde yürüttüğümüz tasnif çalışması neticesinde, koleksiyon içerisindeki tüm el yazmalarının toplamının 400.000’in üzerinde sayfa sayısına ulaştığı görülmektedir. Bir yaprağın her iki yüzünün de sayfa olarak sayıldığı bu tasnif çalışmasında, varak sayısı üzerinden gidilecek olursa, Şam Evrakı Koleksiyonu’nun 200.000 civarında varak içerdiği sonucuna ulaşılabilmektedir. Bu yazmaların içerisinde değişik tiplerde *hicâzî* yazı ile yazılmış

³¹⁰ Bozdoğan, “Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti”, 280-282.

³¹¹ Bozdoğan, “Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti”, 284-285.

olan yazmaların 750'den fazla olduğu gör÷lmektedir. Buna mukabil *hicâzî/kûfî* olarak sınıflandırılan ara formdaki yazı tipi ile yazılmış el yazmalarının sayısının da yine benzer sayılarda, takriben 800 varak adedinde olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, Şam Evrakı Koleksiyonu içindeki *hicâzî* Kur'an yazmalarının koleksiyonun büyük bir bölümünü oluşturmadığı söylenebilir. 220.000 varağın üzerinde yazma içeren bir koleksiyon olan Şam Evrakı Koleksiyonunda, *hicâzî* olarak nitelendirilebilecek toplam varak sayısı yaklaşık 1.600 civarındadır. Bu sayı, koleksiyon içindeki *hicâzî* yazmaların toplamın sadece %2'sine denk geldiğini göstermektedir. Bu veri, elimize ulaşan *hicâzî* yazmaların oransal olarak azlığı bakımından önemlidir. Zira bu veri, *hicâzî* yazı tipinin mushaf kitabetinde birincil olarak tercih edilmeyen bir yazı tipi olduğu fikrini destekler mahiyettedir. Hem mushaf kitabetinde tercih edilmeyen hem de arkasından gelenek oluşturmayan bu yazı tipinde yazılmış Kur'an yazmaları, *kûfî* nüshalara kıyasla günümüze çok daha az miktarda ulaşmıştır.

2.2. Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki *Hicâzî* Kur'an Yazmalarının Genel Tanıtımı

Literatürde genellikle *hicâzî* Kur'an yazmalarının en erken döneme ait Kur'an yazmaları olduğuna dair yaygın bir inanç bulunmaktadır. Bu inancın oluşmasında, *hicâzî* Kur'an yazmalarının fiziksel özellikleri ve yazı özellikleri etkilidir. Bu özellikler değerlendirilirken, *hicâzî* yazmaların en erken dönem ile ilişkilendirilmesinde öne çıkan hususların hemen hepsinin yazmanın estetik-sanat özelliklerinin zayıflığı ile ilişkili olduğu değerlendirmesinde bulunmak mümkündür. Bu bölümde, Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki *hicâzî* Kur'an yazmaları, yazma eser ilmi ile mushaf ilimlerine dair hususiyetler bakımından incelemeye tabi tutulacak ve neticede yazı tipleri incelemesiyle *hicâzî* yazmalara dair yeni bir sınıflandırma teklifinde bulunulacaktır.

2.2.1. Yazmaların Yazma Eser İlmine Dair Özellikler Bakımından İncelenmesi

Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde *hicâzî* Kur'an yazmalarının kodikolojik özelliklerini incelemek ve bu özelliklerden tüm yazmalar arasında ortak olanları ve farklılaşanları tespit etmek, koleksiyonun içerdiği yazmaların niteliğini daha net bir biçimde ortaya koymak bakımından önem arz eder.

İlk olarak şunu ifade etmek gerekir ki, Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki *hicâzî* Kur'an yazmalarının tamamı deri malzeme yani parşömen üzerine yazılmıştır. Koleksiyondaki

yazmalar bu yönüyle, *hicâzî* yazmaların ortak özelliklerine dair literatürde aktarılan bilgiler ile uyumludur. Bununla birlikte, sayfa kullanımında, deri malzemenin son derece tasarruflu kullanıldığından bahsedilebilir. *Hicâzî* yazmalarda sayfa kenarlarındaki boşluklar olabildiğince azdır ve sayfa mümkün olabilecek en efektif şekilde kullanılmıştır. Sayfanın bu tasarruflu kullanımı erken dönemdeki yazı malzemesinin azlığı ile ilişkilendirilmiştir. Yazı malzemesinin azlığı ve herkes tarafından ulaşılabilir olmadığı, erken dönem Kur'an yazmaları ile alakalı serdedilen fikirlerde hemen her kesim tarafından zikredilen bir husustur. Bu yaklaşım bir dereceye kadar makuldür ve hakikattir. Nitekim, derinin bugün elimizin altında yazı malzemesi olarak kullanılan kâğıt kadar yaygın olmadığı doğrudur. Ancak Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde günümüze ulaşan ve adedi 220.000'leri geçen bir müktesebat, derinin hiç bulunamayacak kadar da nadir olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca, kanaatimizce derinin azlığı yaklaşımından daha çok dikkat çekilmesi gereken husus, *hicâzî* yazmaların şahsi kullanım için üretilen yazmalar olduğudur. Nitekim, *hicâzî* Kur'an yazmalarında estetik-sanat kaygısı gözetilmemiş, bu yazmalarda Kur'an metni işlek bir el yazısı ile yazılmıştır. Klasik kaynaklarda, *meşk* hattı olarak geçen yazı tipine dair verilen bilgiler ile beraber değerlendirildiğinde, Kur'an yazmalarında kullanılması uygun görülmeyen bu kıvrımlı hattın, bugün *hicâzî* yazı olarak değerlendirdiğimiz yazı olması düşünülebilir. Mushaf istinsahında kullanımı pek hoş karşılanmayan bu yazının, umumi kullanıma girmeyen, herhangi bir camiye vakfedilmeyen şahsi nüshalar için kullanılmış olması akla yatkın görünmektedir. Dolayısıyla *hicâzî* yazmalardaki sayfa kullanımındaki tasarruflu yaklaşım, erken dönemde yazı malzemesinin az olması ile ilişkili olmaktan çok, şahsi kullanım için üretilen bir nüsha olmasıyla daha yakından ilişkilidir. Ayrıca sayfaların kullanımında karşımıza çıkan bu tasarruflu yaklaşımın maliyeti düşürme çabası olduğu da düşünülebilir.

Hicâzî Kur'an yazmalarının mürekkep özelliklerine bakıldığında, genellikle çeşitliliğin az olduğu dikkat çeker. Sayfalar genellikle siyah ya da kahverengi mürekkep ile yazılmıştır. Yazı malzemesi olarak kullanılan kamyın ağzının daha kalın ya da daha ince olduğu örneklere Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde rastlanmaktadır. Ayet sonu işaretlerinde, genellikle yazı ile aynı kamyş ve mürekkep kullanılarak yapılmış üç-beş çizgi istifi şeklinde ayet sonu işaretleri bulunmaktadır.

Yazmadaki mürekkep kullanımı, yazmanın tezyinât özellikleri ile ilişkilidir. Omar Hamdan, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflar ve onları takip eden dönemdeki Kur'an yazmalarının noktalama ve hareke içermediğinden hareketle, tek bir mürekkep ile tek renk olarak yazıldığını nakletmiştir. Buna ilaveten, İrab ve icam noktaları ile ayetleri birbirinden ayıran noktaların kullanıma girmesiyle birlikte, siyahtan başka bir rengin kullanımına ihtiyaç duyulmaya başlandığından bahsetmiştir.³¹²

Koleksiyondaki *hicâzî* Kur'an yazmalarında sûre başlıklarında kırmızı-yeşil renklerde geometrik şekiller ve kırmızı düz yazı ile sûre başı kitabesi görülmekle birlikte, ilavelerin nüsha üretildiği esnada mı yapıldığı, yoksa sonradan mı nüshaya ilave edildiği dikkatli bir şekilde incelenmeye muhtaçtır. Ancak, bu renkli yazı ve süslemelerin nüshanın yazıldığı esnada nüshaya eklendiğini dikkate alsak bile, kırmızı mürekkebin İslam'ın ilk yıllarında kullanımda olduğu bilgisini dikkate alındığında, nüshada kırmızı mürekkebin bulunup bulunmamasının nüshanın erken dönem ile ilişkilendirilmesinde değer atfedilemeyecek bir husus olduğunu söylemek mümkündür. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, *kûfî* Kur'an yazmalarında sıklıkla karşılaştığımız altın süslemeli ayet sonu işaretleri, *tahmis/taşir* işaretleri ve sure başlıklarına *hicâzî* Kur'an yazmalarında hiç rastlanmamaktadır. Bu durum iki farklı şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilki, altın mürekkebin Kur'an yazmalarında henüz kullanıma girmemiş olmasıdır. Ancak bu kullanıma girmemiş olma hali, dönemsel değildir; tercihe dayalıdır. Zira, altın mürekkebin İslam'ın ilk yıllarından itibaren kullanıldığı bilinmekle birlikte, mushaf kitabetinde altının kullanımına dair bazı çekincelerin varlığı da nakledilmektedir.³¹³ Başka bir deyişle altın mürekkep, mushaf kitabetinde bilinçli bir tercih olarak terk edilmiştir. Ne var ki, en erken dönem *kûfî* Kur'an yazmalarında altın mürekkebin örnekleri çoktur. O halde bir başka yorum olarak, altının mushafa sonradan ilave edildiğini dikkate alsak bile, *kûfî* mushaflara sonradan ilave edilirken, *hicâzî* yazmalara niçin ilave edilmediği sorusu cevapsız kalmaktadır. Kanaatimizce buna getirilecek en makul açıklama, *hicâzî* nüshaların şahsi nüshalar olarak üretildiğidir. Müslümanların ortak kullanımında bulunmayan şahsi bir nüshanın sonradan altın süsleme gibi lüks sayılabilecek bir malzeme ile süslenmesine gerek duyulmamıştır.

³¹² Omar Hamdan, *Mushaf Olarak Kur'ân*, çev. Funda Eryurt (Ankara: Fecr, 2023), 126.

³¹³ Pervin Bedri Tefvik, "Midâdu'z-zeheb: sinâ'atüh fi'l-'usûri'l-İslâmiyye", *el-Mevrid* 18/1 (1989), 137.

Cilt açısından değerlendirecek olursak, Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki *hicâzî* Kur'an yazmalarının biri hariç (bk. ŞE80) hiçbirinde cilt bulunmamaktadır. Bu yazmaların, ilk üretildikleri dönemden itibaren mi herhangi bir cilde sahip olmadığı, yoksa sonradan mı cildinin kaybolduğu meselesi belirsizdir. Koleksiyon içerisindeki *hicâzî* Kur'an yazmalarının hiçbirinin kâmil bir mushaf olmayışı, biri hariç hiçbirinin cildinin bulunmayışı ve bu yazmaların koleksiyon içerisinde yalnızca fragmanlar şeklinde bulunuyor olması, *hicâzî* Kur'an yazmalarının şahsi kullanım için üretilen yazmalar olduğuna yönelik değerlendirmemizi kuvvetlendirmektedir.

Bir nüshanın özellikle tarihi ve coğrafi aidiyeti hakkında en net fikir veren unsurlardan biri olan vakıf-istinsah kayıtlarına *hicâzî* Kur'an yazmaları arasında rastlanmamaktadır. Aslında *hicâzî* Kur'an yazmalarının vakıf mushaf olabilecek vasıfta olmadığı açıktır. Zira gerek fiziksel özellikleri gerekse yazı özellikleri bakımından bu yazmalar, bir şehrin merkezinde, herkesçe bilinen bir camiye vakfedilebilecek ve Müslümanların ortak kullanımında olabilecek özelliklerde değildir. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu nüshalar dünyada vakıf kaydı bulunan meşhur nüshalar ile mukayese edildiğinde, daha özensiz bir yazı tipi ile karakterize olmaktadır. Dolayısıyla *hicâzî* Kur'an yazmalarında vakıf kaydı bulma beklentisi içinde olmak, pek makul görünmemektedir. Ayrıca, Kur'an yazmalarının ilk üretildiği dönemlerde istinsah kaydı mefhumunun henüz oluşmadığı bilinmektedir. Zira mushafın metnini teşkil eden Kur'an-ı Kerim'in Allah kelamı olması dolayısıyla katipler kullanılan mürekkepten, süslemelere kadar pek çok konuda hassasiyete sahiptir. Bu hassasiyetlerden biri de kâtibin imzası/intinsah kaydı meselesinde karşımıza çıkar. Öyle ki, mushafı yazan kâtibin istinsah kaydı yazması hoş karşılanmamış, kâtibin ismi Allah'ın kelamının büyüklüğü karşısında zikredilmeye değer görülmemiştir. Hal böyle olunca, erken dönem mushaflarda vakıf kaydı nadiren bulunsa bile, istinsah kaydına neredeyse hiç rastlanmamaktadır.³¹⁴ *Hicâzî* Kur'an yazmalarının istinsah kaydı içermiyor oluşu da bu değerlendirme ile uyumludur. Yukarıda zikredildiği gibi, vakıf mushaflar olmaması dolayısıyla vakıf kaydı da içermeyen *hicâzî* Kur'an yazmaları, tarih içeren

³¹⁴ Nitekim Hz. Osman'a nispet edilen mushaflardan bazılarının sonundaki (ör. Topkapı Nüshası) “كتبه عثمان بن عفان” (ketebihû Osman b. Affân) ifadesi de mushafı yazanın bizzat Hz. Osman olduğu şeklinde değil de O'nun istinsah faaliyeti neticesinde üretilen Emsar Mushafları ile tamamen uyumludur anlamı taşıdığı şeklinde yorumlanmıştır. Bk. Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 201.

kayıtların mevcut olmaması dolayısıyla, tarihlendirme açısından kesin bir veri sunmamaktadır.

Sonuç olarak, Şam Evrakı Koleksiyonundaki *hicâzî* Kur'an yazmaları, yazma eser ilmine dair veriler bakımından incelendiğinde ortaya çıkan ortak özellikler, bu yazmaların vakıf mushaflar olarak değil, şahsi nüshalar olarak üretildiği çıkarımını kuvvetlendirmektedir.

2.2.2. Yazmaların Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi

Hicâzî yazmaları en erken dönem ile ilişkilendirilmesinde öne çıkan unsurlardan diğeri de gerek harfleri birbirinden ayıran noktaların (icam) gerekse okumayı kolaylaştıracı noktaların (irab) bu yazmalarda bulunmadığına dair yaygın inanıştır. Ancak bu inanış, tashihe muhtaçtır. Öyle ki, Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde incelediğimiz *hicâzî* Kur'an yazmalarında hiç noktalama içermeyen nüshalar olduğu gibi, harf noktaları ve *irab* noktalarını da belli bir dereceye kadar kullanıldığı nüshalara rastlanmaktadır. Bu meseleyi harfleri birbirinden ayıran noktalar ve okumayı kolaylaştıracı noktalar olmak üzere iki farklı başlık altında incelemeyi uygun görüyoruz.

2.2.2.1. Okumayı Kolaylaştıracı (İrab) Noktaları

Kaynaklar, irab noktalarını ilk kullananların Basralılar olduğu ve Dâni'nin (ö. 444/1053), Ebû Hâtim es-Sicistânî'den (ö. 248/862) naklettiği üzere, Basralılar dışındakilerinin de noktalama işaretlerini benimsedikleri konusunda hemfikirdir. Dâni, *Muhkem*'de yer verdiği bu bilgide, noktalamanın Basralılara dayandığını ifade etmiş, Medinelilerin de sonraki süreçte noktalama işaretlerini onlardan devraldığını nakletmiştir. Burada, Medinelilerin Basralılardan noktalama işaretlerini devralmadan önce de kendilerine has bir yöntemlerinin olduğunu ifade edilmesi önemlidir.³¹⁵

İrab noktalarının işlevi, özellikle kelimenin son harfinin harekesinin anlamı bozmayacak şekilde ve doğru olarak okunmasına matuftur. Kur'an yazmalarındaki kullanımı Ebû Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlamıştır. Düelî'nin sistemine göre, fetha için harfin üzerine bir nokta, kesra için harfin altına bir nokta, damme için harfin yanına bir nokta olarak temsil edilmiştir. Tenvin için ise noktalar ikili olarak kullanılmıştır.³¹⁶ Abay, irab noktalarına ilişkin

³¹⁵ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 7.

³¹⁶ Dâni, *Muhkem*, 4.

ortaya koyduğu değerlendirmede, Düelî'nin noktalarını bütünüyle yeni bir sistem olarak değil de var olan bir sistemin gelişmesi yönünde bir adım olarak açıklamıştır. Buna ilaveten tenvin noktalarının Düelî tarafından geliştirildiğini ifade etmiştir.³¹⁷ Düelî tarafından geliştirilen bu irab noktaları, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824) ve Sicistânî (ö. 248/862) tarafından da benimsenmiştir.³¹⁸ Buna mukabil, kaynaklarda mushafı ilk noktalayan kişinin Düelî'nin talebesi Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]) olduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır.³¹⁹ Çağdaş mushaf araştırmacılarından Omar Hamdan, mushafın ilk olarak Yahya b. Ya'mer tarafından noktalamasıyla alakalı meseleyi naklederken bir çıkarımda bulunmuştur. Hamdan'a göre, Yahya b. Ya'mer'in Düelî'nin talebesi olması dolayısıyla, ondan bir ilmi öğrenmesi ve uygulaması çok makul olmakla beraber, burada kastedilen noktalar irab noktaları değil, ayetleri birbirinden ayıran noktalardır.³²⁰ Nitekim Dâni de, Kâtâde'den (ö. 117/735) naklettiği bir bilgide, ayetlerin noktalandığını ve daha sonra beşerli ve onarlı gruplara ayrıldığını ifade etmiştir.³²¹ Buna ilaveten sahabe ve tâbiîn neslinin bu işin öncüleri olduğunu da dile getirmiştir. Anlaşılan o ki, Hamdan'ın da vurguladığı gibi Yahya b. Ya'mer'in noktaları, irablar ile ilgili değil, daha çok ayetlerin durak yerleri ve beşli-onlu ayetler şeklinde gruplandırılması ile alakalıdır.

Kaynaklarda mushafın irab noktaları ile noktalanmasının hoş karşılanmadığına dair rivayetlere rastlanmaktadır. Örneğin İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929), İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) mushafların noktalanmasına yönelik olarak kendisine sorulan soruya, mushafa fazladan bir şeyler ilave edecekler diye korkuyorum şeklinde cevap verdiğini nakletmiştir. Bir başka rivayette ise, Kâtâde'nin mushafların nahiv açısından noktalanmasından hoşnut olmadığı nakledilmektedir.³²² Omar Hamdan, âlimlerin mushafın noktalanmasına yönelik hoşnutsuzluklarını değerlendirirken iki farklı ihtimalden bahsetmiştir. Bunlardan ilki, irab noktalarının Basralı olmayanlara Basra kıraatini dayatmasıdır. İkinci olarak ise bu noktalar, birçok farklı İslami beldede şifahi olarak aktarılan ve uygulanan kıraat uygulamaları geçersiz kılmıştır.³²³ Bu değerlendirmelerin sadedinde Hamdan, başlangıçta Kur'an yazmalarının gerek

³¹⁷ Muhammet Abay, *Hız. Osman Sonrası Mushaf Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 63.

³¹⁸ Hamdan, *Mushaf Olarak Kur'an*, 117.

³¹⁹ Dâni, *Muhkem*, 5.

³²⁰ Hamdan, *Mushaf Olarak Kur'an*, 118-119.

³²¹ Dâni, *Muhkem*, 2-3.

³²² İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 325-326.

³²³ Hamdan, *Mushaf Olarak Kur'an*, 122.

icam gerekse irab noktalarından ari bir şekilde yazıldığı fikrine ulaşmış ve mushafın noktalanmasında üç merhaleden geçildiğini ifade etmiştir. O'na göre bu merhaleler ilk olarak sadece kırmızı rengin kullanımı, daha sonra hemze için sarı rengin kullanıma girmesi üçüncü olarak da vasl hemzezi için yeşil mürekkebin kullanılmasıdır.³²⁴ Hamdan'ın bu değerlendirmelerinde daha çok irab noktaları üzerinde durduğu, icam noktaları ile alakalı doyurucu bir yorumda bulunmadığı görülmektedir.

2.2.2.2. Harfleri Birbirinden Ayıran (İcam) Noktaları

Kaynaklarda harfleri birbirinden ayıran noktaların ne zaman kullanıma girdiği ile alakalı bilgi çok sınırlı olmakla birlikte bu noktaların harfler ile beraber ortaya çıktığı görüşünde olanlar mevcuttur.³²⁵ Ancak, Gânim Kaddûrî el-Hamed, icam noktalarının harfler ile eşzamanlı olarak ortaya konduğuna dair bir delilin olmadığını ifade etmiştir. Bu konuda yaygın görüş, noktaların sonradan ihdas edildiği yönündedir.³²⁶ Nitekim Dâni, Yahya b. Ebî Kesîr'den (ö. 129/747) naklettiği bir rivayette, Kur'an-ı Kerîm'in noktalardan arındırılmış olduğunu ifade etmiştir. Rivayetin devamında ise, ilk noktalanmış harflerin *yâ* ve *tâ* harfleri olduğu zikretmiş ve bu noktalamada herhangi bir beis olmadığını nakletmiştir.³²⁷

İcam noktalarının ilk defa kim tarafından ihdas edildiği ile alakalı bilgi de sınırlı olmakla birlikte, *Muhkem*'deki bir rivayette icam noktalarının ilk olarak Eslem b. Hudra tarafından kullanıldığı nakledilmiştir.³²⁸ Nedîm ise, *Fihrist*'te harflerin noktalanmasıyla alakalı olarak verdiği bilgide, Mürâmir b. Murre'nin Arap harflerinin şekillerini icat ettiğini, Eslem b. Sidra'nın o harfleri ayrı ve bitişik olarak yazdığını, Âmir b. Cizre'nin ise harfleri noktaladığını ifade etmiştir.³²⁹ Her iki rivayette geçen Eslem b. Hudra'nın aynı kişiler mi yoksa farklı kişiler mi olduğu araştırılmaya muhtaçtır. Bunlara ilaveten, Halil b. Ahmed'den gelen bir nakilde, hangi harfin nasıl noktalar içerdiğine dair bilgi bulunmaktadır. Bu bilgide örneğin, *elif*in herhangi noktasının olmadığı, *bâ* harfinin üstünde bir adet, *tâ* harfinin üstünde iki adet nokta bulunduğu zikredilmektedir.³³⁰ Ayrıca Dâni, harflerin birbirlerine benzer şekillerinin

³²⁴ Hamdan, *Mushaf Olarak Kur'an*, 126,132.

³²⁵ Gânim Kaddûrî el-Hamed, "Arap Yazısında Alâmetler (Nokta ve Harekeler)", çev. Ahmet Gedik, *İstem* 12/23 (2014), 173.

³²⁶ el-Hamed, "Arap Yazısında Alâmetler", 173.

³²⁷ Dâni, *Muhkem*, 35.

³²⁸ Dâni, *Muhkem*, 35.

³²⁹ en-Nedîm, *Fihrist*, 14.

³³⁰ Dâni, *Muhkem*, 35; Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 3/151.

arasındaki ayrımı sağlayabilmek amacıyla noktalandığına işaret etmiş ve *bâ, tâ, sâ, nûn* ve *yâ* olmak üzere beş harfin iskeletinin aynı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bu harflerin arasındaki ayrımın sağlanması amacıyla noktalandığını ifade etmiştir.³³¹

İcam noktalarının kullanımı ile alakalı bir rivayet de Ferrâ (207/822) tarafından nakledilmiştir. Hamed'in isnadını munkatı olarak değerlendirdiği³³² bu rivayette, Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665 [?]) bir taşta yazı yazarken, *şîn* ve *zâ* harflerini noktaladığı ifade edilmektedir.³³³ Ayrıca, Hamed, Arap yazısında icam noktalarının Haccâc'ın (ö. 95/714) Irak'a vali olduğu senelerde yani hicri 75 yılından sonra kullanıma girmesine yönelik rivayeti eleştirmekte ve hicri 22 ait Arapça kitabeldeki beş harfte bulunan noktaların bu rivayet ile çelişkili olduğunu dile getirmektedir. Buna ilaveten hicri 58, 64 ve 72 senelerine tarihlenen başka kitabelerde de muhtelif harflerin noktalandığını nakletmektedir.³³⁴ Muhammet Abay ise, başta Hz. Osman mushafları olmak üzere, ilk mushaflarda harflerin hiç noktalanmadığını ifade ederken, bu noktaların ilk kez kim tarafından ve hangi tarihte mushafa ilave edildiğinin bilinmediğini belirtmektedir. Abay, bu noktaların Haccâc'ın emriyle Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]) tarafından yapıldığı yönündeki bilginin kaynağını ise güvenilir bulmamaktadır.³³⁵

Kur'an yazmalarında nakıtlık diye müessesenin varlığı bilinmemektedir. Yani nüshayı kaleme alan kâtibin aynı zamanda mushafın nakıtı mı olduğu, yoksa mushafı noktalamakla mesul başka kişilerin mi bulunduğu dair net bir bilgiye henüz rastlayamadığımız ifade etmeliyiz. Ancak yukarıda naklettiğimiz rivayetlerden anlaşılan o ki, icam noktaları hicri ilk asrın ikinci çeyreğinden itibaren bilinmekte ve kullanılmaktadır.

Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki örnekler, *hicâzî* Kur'an yazmalarında hiçbir şekilde nokta bulunmadığına dair yaygın inanca ters düşmektedir. Koleksiyon içerisinde incelememize konu olan Kur'an yazmalarında hem icam hem de irab noktalarının kullanımına rastlanmaktadır. Gerek icam gerekse irab noktaları, bazen mushafın tamamında yaygın bir şekilde mevcutken, bazen sadece karıştırılması mümkün olan harflerde kullanılmıştır. Bu da *hicâzî* nüshaların yazma eser ilmine dair verilerinde olduğu gibi, nüshanın şahsi kullanım

³³¹ Dâni, *Muhkem*, 37.

³³² el-Hamed, "Arap Yazısında Alâmetler", 175.

³³³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercume, 1955), 172-173.

³³⁴ Ganim Kadrûrî el-Hamed, *Resmu'l-Mushaf: Dirâse Lugaviyye Târîhiyye* (Bağdad: el-Lecnetu'l-Vataniyye li'l-İhtifâl, 1982), 539-547.

³³⁵ Abay, *Mushaf Tarihi*, 60.

amacıyla üretilmiş olması fikrini destekler mahiyette bir bulgudur. İncelediğimiz nüshalardaki irab ve icam noktalarının kullanımına dair hususiyetler, nüshaların tanıtımında ayrıntılı olarak işlenecektir (bk. Üçüncü Bölüm).

2.2.3. Yazmaların Yazı Tipleri Bakımından İncelenmesi

Çalışmanın ilk bölümünde, *hicâzî* Kur'an yazmaları ile neyin kastedildiğini ortaya koyulmuş ve *hicâzî* Kur'an yazmalarına dair literatürde zikredilen özellikler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle oryantalist literatürdeki bazı araştırmacıların, yazı tiplerini sınıflandırma amacıyla gerçekleştirdikleri değerlendirmelerin ötesine geçerek, bu sınıflandırmalara dair eleştiri ve müzakereler detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Öte yandan, literatürde mevcut birtakım eleştirilere rağmen, genel bir eğilim olarak François Déroche'un sınıflandırmasının araştırmacılar arasında kabul gördüğü ve bu sınıflandırmanın temel bir referans noktası olarak benimsendiği vurgulanmıştır.

Bu bölümde, özellikle Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki *hicâzî* Kur'an yazmaları üzerine yaptığım uzun süreli ve kapsamlı inceleme sonucunda, mevcut sınıflandırmalara alternatif bir perspektif sunma amacındayım. Bu bağlamda, belirli bir metodolojiyi izleyerek elde ettiğim sonuçları, literatürdeki boşlukları doldurma potansiyeli taşıyan yeni bir sınıflandırma teklifi şeklinde sunacağım. Bu teklif, hem mevcut sınıflandırmalara bir katkı sağlamayı amaçlayacak hem de literatüre yeni bir bakış açısı kazandırmaya yönelik özgün bir yaklaşım sunacaktır.

Genel anlamda Kur'an yazmaları, özelde de *hicâzî* yazı tipi ile yazılmış Kur'an yazmaları açısından Şam Evrakı Koleksiyonu geniş bir örneklem içermektedir. Gerek Salahaddin Müneccid'in *Mekkî-Medenî* taksimatının gerek François Déroche'un beşli sınıflandırmasının gerekse Shela Blair tarafından teklif edilen ikili grubun örnekleri koleksiyonda bulunmaktadır. Görüldüğü üzere, üç farklı isim tarafından yapılan bu üç tasnifin örnekleri koleksiyonda bulunsa bile, bu ayrımlar temelde sorunlu olduğu için *hicâzî* yazmaların sınıflandırılmasında nihai bir fikir birliğine varılamamıştır. Zira, koleksiyondaki *hicâzî* yazmalar üzerinde yaptığımız çalışmaya dayanarak şunu ifade etmeliyim ki, yazmaların yazı tiplerine göre birbirinden ayrılması bir dereceye kadar mümkün olsa bile, bu ayrımın her zaman çok hassas bir şekilde tam isabet kaydederek yapılabilmesi imkân dahilinde görünmemektedir. Çünkü yazı, ayrımın net bir şekilde yapılmasına imkân verecek kadar oturmamıştır. Dolayısıyla *hicâzî* yazı tipleri arasındaki bir sınıflandırmada, *hicâzî*

isimlendirmesinin aslında “kûfî olmayan”a tekabül ettiği parantez içine alınmalı ve *hicâzî* yazının *kufî* yazıdan ayrıştığı kısımlar merkeze alınmalıdır. Bu şekilde yapılan sınıflandırma, kanaatimizce daha az sorunlu hale gelecektir.

Literatürde ortaya konan *hicâzî* kavramına denk gelen mushaf yazısını dikkatli bir şekilde incelediğimizde bu yazı tipini en temelde “kûfî olmayan” yazılar olduğu dikkat çekmektedir. Zira, *kûfî* yazı, yazı tipi bakımından oldukça karakteristik olan ve hicri ilk asırlardaki yaygın kullanımından sonra dahi kendine has üslubunu -sanat çerçevesiyle sınırlı olsa bile- devam ettiren bir yazı tipidir. Öyle ki, bugün dahi modernize edilmiş şekliyle kitap kapaklarında, camilerdeki kitabelerde ve hat tablolarında *kûfî* yazıya rastlanmaktadır.

Bir yazı tipi olarak *hicâzî* yazının var olup olmaması, daha doğrusu bu ismin geleneğin teşekkülünden asırlar sonra ortaya konmuş yeni bir isim olmasına yönelik eleştiriler bir tarafa, mushaf kitabetinde kullanılan *hicâzî* ve *kûfî* yazıların birbirinden ayrı yazı tipleri olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla “aslında *hicâzî* diye bir yazı yoktur, köken olarak hepsi *kûfî*dir” şeklindeki yaklaşım Kur’an yazmalarında karşılaştığımız gerçekte bağdaşmamaktadır. Nitekim, Emevîler döneminde günlük işlerde kullanılan *müstedir* yazı ile, mushaf kitabetinde kullanılan *kûfî* yazının birbirinden ayrı yazılar olduğu kaynaklarda aktarılan bilgilerle teyit edilmektedir. Sanat tarihçisi ve hattat Muhittin Serin’in de naklettiği üzere, Emevîler döneminde genişleyen idari teşkilata bağlı olarak divanlarda, günlük yazışmalarda daha çok yuvarlak *müstedir* yazı kullanılmıştır. Mushaf kitabetinde ise düz ve köşeli bir hat tercih edilmiş ve bu yazı *cezm*, *medenî*, *kûfî* ve *şâmî* adları altında ana karakterini koruyarak bir dizi tekâmül merhaleleri geçirmiş ve daha sonra yaygın olarak *kûfî* ismini almıştır.³³⁶ Bu bilgidен yola çıkarak *hicâzî* yazı tipinin, *müstedir* yazı olarak bilinen el yazısının, mushaf kitabetinde karşılık bulmuş hali olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Öyle ise, *hicâzî* yazının iki önemli çıkarımda bulunabilir. Bunlardan ilki, yazının temelde işlek bir el yazısı hüviyetinde olması ve şahsi amaçlar için kullanılmasıdır. İkincisi ise, *hicâzî* isimlendirmesinin esas olarak “kûfî olmayan”ı işaret ettiğidir.

³³⁶ Muhittin Serin, *Hat Sanatı Tarihi Ekoller ve Takipçileri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019), 1/105.

2.2.3.1. Mushaf Kitabesinde Yazı Tiplerini Yeniden Sınıflandırma Girişimi

Yazıya dair ilk kaynaklarda *cezm* hattı olarak karşımıza çıkan ve mushaf kitabesinde kullanımı esas olan *kûfî* hattın henüz tam olarak oturmuş olmasa bile belli kuralları bulunmaktaydı. Buna mukabil, *müstedir yazı*, daha işlek ve kıvrımlı bir yazı özelliği göstermekteydi. Daha kurallı ve estetik olan *cezm* hattının mushaf kitabesinde kullanılması teşvik edilmişken, kuralsız ve estetik güzellikten yoksun olan *müstedir yazının* mushaf kitabesinde kullanılması hoş karşılanmamıştır. Görünen o ki *kûfî* olmayan, *müstedir yazının* mushaf kitabesinde kullanımı sınırlı ölçüde kalmış ve bu yazı tipi daha sonradan *hicâzî* olarak kavramlaştırılmış ve bu kavram mushaf kitabesinde *kûfî* olmayan yazının ismi haline gelmiştir.

Kûfî yazının özellikleri ve kendi içinde sınıflandırılması bu çalışmanın konusunun dışındadır. Fakat, *hicâzî* yazıya dair sunacağımız sınıflandırma, *kûfî* yazının da sınıflandırmanın içine dahil edilmesiyle anlamlı hale gelmektedir. *Kûfî* yazının dahil edilerek sistematize edildiği bu sınıflandırmaya göre mesele, ilk dönemde mushaf kitabesinde kabul gören *kûfî* hattın etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda ortaya koyduğumuz yeni tasnifte, *hicâzî*, *hicâzî-kûfî*, *kûfî* ve *mevzun hatlar* olmak üzere dört farklı kategori bulunmaktadır. Biz bu çalışma kapsamında, her bir yazı tipinin kısa tanımını yapmakla birlikte *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* olarak isimlendirdiğimiz iki sınıfı detaylı olarak inceleme konusu yapmayı hedefliyoruz. Bu incelemenin neticesinde her bir sınıf için muhtemel tarihlendirmeyi de yapabilmeyi amaçlıyoruz.

Literatürde son yüzyılda *hicâzî* olarak karşılık bulan ve gelenekte *müstedir hatta* karşılık geldiğini anladığımız yazı tipinin özellikleri sıralanırken, hemen her araştırmacı tarafından zikredilen ve atıfta bulunulan husus Nedîm'in *Fihrist*'indeki *mâil* yazı tanımlamasıdır. Bilindiği gibi özellikle *elif* harfinin sağa meyilli bir yapı göstermesi, bu yazı tipi bakımından en öne çıkan özelliktir. Mevzun hatlar dikkate alındığında *elif* harfinin ölçülerinin diğer bütün harflerin ölçülendirilmesi bakımından önemi şüphesizdir. Dolayısıyla, *elif* harfinin yapısının yazının geneli bakımından taşıdığı önem tartışmasızdır. Ancak, incelediğimiz *hicâzî* nüshalar göstermiştir ki, bu nüshalarda *elif* harfinin yazımında da kurallaşmaktan bahsetmek son derece zordur. Öyle ki harf aynı nüshada bazen daha meyilli, bazen daha dik, bazen ise alt tarafında kıvrım ile resmedilmiştir. Dolayısıyla, sadece *elif* harfinin yazımından yola çıkarak bir yazı tipi hakkında değerlendirmeler yapmak, meselenin oldukça kısır bir düzleme

taşınması sonucunu doğurmakta ve *elif* harfi üzerinden yürütülen bu tartışma erken dönem mushaf kitabetini yeteri kadar aydınlatmadığı için *hicâzî* tabir edilen yazı tipinin kendi içinde yeniden sınıflandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Ne var ki, ortaya koyulma amacı itibarıyla kendi içinde belli bir disiplini olmayan bir yazı tipini sınıflandırma çabası, *Fihrist*'te geçen ve tam olarak neye işaret ettiği belirsiz bir ifadeye yaslanmakla sınırlı kalmaktadır. Bu bakımdan anılan sınıflandırma çabası, varsayımlar üzerine kurulu olmakla beraber bilimsel de değildir. Öyleyse *hicâzî hat* meselesini, *kûfî hat* üzerinden okumak meseleye açıklık getirebilir. Zira, literatürde yaptığımız kapsamlı inceleme neticesinde vardığımız sonuç, *hicâzî* yazının belli bir hat disiplinine işaret etmekten çok *kûfî* olmayanı tanımladığı şeklindedir.

Kûfî yazı, İslam'ın doğuşundan itibaren hicri dördüncü asra kadar bilhassa mushaf kitabetinde kullanılan İslam yazılarına ve onun mimari eserlerin kitabe ve tezyinatlarında kullanılan celî şekline verilen isimdir. İslam öncesinde *cezm* olarak bilinen geometrik, dik ve köşeli karakterli yazı, mushaf yazısı olarak benimsenmiş; İslam'ın ilk asrı içinde çeşitli muhit ve devrelerde büyük bir tekamüle ulaşmış olan yazı, Şam'da ve nihayet Kûfe'de geçirdiği gelişme merhalesinden sonra *kûfî* diye isimlendirilmiştir.³³⁷

Bazı araştırmacılar Kûfe'nin kültür ve sanat merkezi olmasıyla bu yazıların gelişmesinde önemli rol oynadığını kabul ederek Kûfe'ye nisbetle bu isim verildiğini³³⁸, bir kısım müellifler ise bu yazıların doğuşunda ve gelişmesinde Kûfe'nin önemli bir rol oynamadığını; bu yazılara *kûfî* denilmesinin ancak hicri beşinci asırdan sonraki devirlerde olduğunu ileri sürerler. İkinci görüşü teyitle Kalkaşendî hatla alakalı bir açıklamasında, “Şu anda *kûfî* diye bilinen Arap yazısı...”³³⁹ diyerek daha önce Arap yazısına *kûfî* denilmediğini, bu ıstılahın sonradan varlık kazandığını ifade etmiştir. Çağdaş araştırmacılar *kûfî* yazıyı zaman içerisinde farklı coğrafi bölgelere istinaden *Kayravan Kûfîsi*, *Irak Kûfîsi* gibi isimlerle; yazının farklı şekillerdeki gelişimlerine istinaden de *el-kûfîyyu'l-basît*, *el-kûfîyyu'l-muverrak*, *el-kûfîyyu'l-müzehher*, *el-kûfîyyu'l-madfûr* ve *el-kûfîyyu'l-murabba* şeklinde isimlendirmişlerdir.³⁴⁰

Kûfî yazı, üslup tarzına göre de bazı sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Buna göre ilk olarak, İslam öncesi cahiliye döneminde *cezm* hattı olarak bilinen yazının *kûfî* yazının ilk

³³⁷ Serin, *Hat Sanatı Tarihi*, 1/163.

³³⁸ Muhammed Tâhir el-Kurdî, *Târîhu Hattî'l-Arabî ve Âdâbihî* (Kahire: Mektebetu'l-Hilâl, 1939), 56.

³³⁹ Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 3/11.

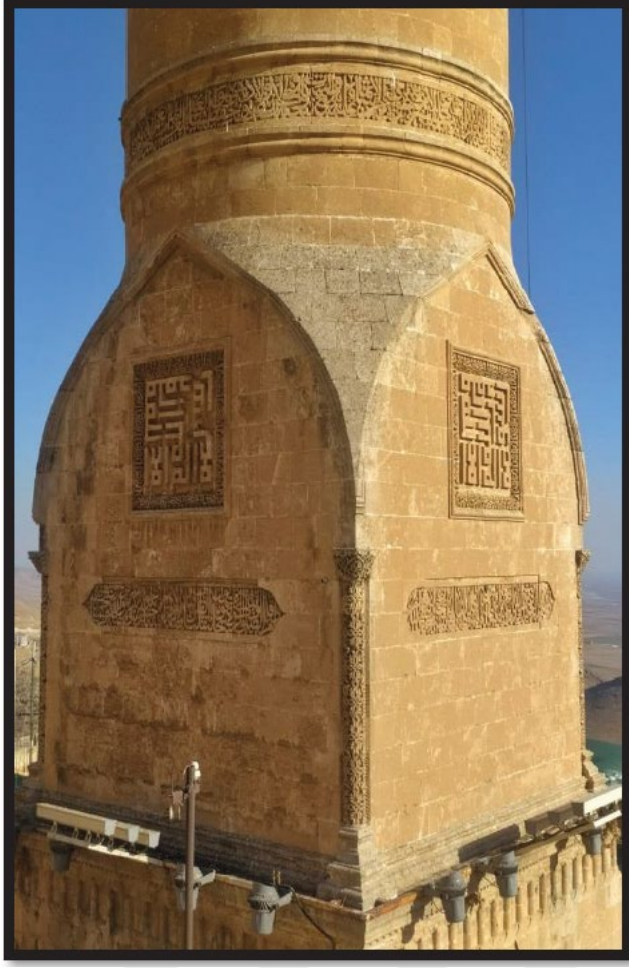
³⁴⁰ Serin, *Hat Sanatı Tarihi*, 163.

aşaması olduğunu söylemek mümkündür. Bunu takiben asrı saadet dönemindeki *kûfî* daha çok mushaf kitabetinde kullanılmıştır.³⁴¹

Hız. Peygamber (sav) döneminde özellikle mushaf kitabetinde kullanılmasıyla bilinen *kûfî* yazının, henüz o döneme imla kuralları oturmuş olmasa bile, belli bir karakteristiğinin varlığından söz etmek mümkündür. Öyle ki, kendisinden sonra bir gelenek oluşturan bu yazı tipi, geometrik karakteri ile kolaylıkla tanınan ve ayırt edilebilen bir özelliğe sahiptir. Nitekim, *celî kûfî*nin farklı formları olan *kûfî* yazı stilleri, Hız. Peygamber'in (sav) vahiy yazdırdığı zamanlardan asırlar sonra da varlığını devam ettirmiştir. Selçuklu dönemine ait İsfahan Cuma Camii'nin 515/1121 yılında yazılmış kemer koltuklarındaki yazıda, Mardin'de bulunan Ulu Camii'nin minaresindeki 573/1177-78 yıllarına ait yazıda (Bk. Resim 15) ve 696/1297 tarihli Beyşehir Beylikler dönemi Eşrefoğlu Camii'nin ahşap minberindeki yazıda *kûfî hattın* örneklerini görmek mümkündür.³⁴²

³⁴¹ *Kûfî* yazının çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Serin, *Hat Sanatı Tarihi*, 1/163-165.

³⁴² Serin, *Hat Sanatı Tarihi*, 1/165.



Şekil 12 Mardin Ulu Camii Minaresindeki Kûfî Yazı³⁴³

İster en ilkel örnekleri ister gelişmiş örnekleri olsun, *kûfî* yazının belli bir kurallar bütünü içerisinde yazıldığı dikkati çekmektedir. Ancak burada vurguladığımız hususun erken dönemdeki *kûfî* yazıdaki imla özellikleri değil, bizatihi yazıda kullanılan harflerin resmediliş biçimleri ve harflerin birbirleriyle bağlanma şekilleri olduğunu belirtmek isteriz.

Mushaf kitabetinde kullanılan yazının bir ıstılah olarak *kûfî* şeklinde isimlendirilmesinin ne zaman başladığı tam olarak tespit edilememiş olsa da erken dönemde mushaf kitabetinde kullanılan yazı tiplerinin incelenmesinde ortaya konan sınıflandırmalarda çoğunlukla *kûfî* yazının merkeze alındığını ve *hicâzî* yazının da aslında “*kûfî* olmayan” a tekabül ettiğini izaha çalışmıştık. Dolayısıyla daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, mushaf kitabetinde muteber kabul edilen yazı tipinin *kûfî* yazı olduğu anlaşılmaktadır. *Kûfî*nin dışında kalan ve ondan ayrılan yazı tipine bir isim verme çabası için girildiği ve kendine has yazım tarzıyla

³⁴³ Merve Baday, “Mardin’deki Camilerin Minare Çeşitleri”, *International Journal of Mardin Studies* 2/2 (2021), 87.

*kûfî*den ayrılan, yani *kûfî* olmayan yazıya; mushaf kitabedinin ilk başladığı Hicaz bölgesine de nispetle *hicâzî* denildiği görölmektedir.

Kûfî yazının erken dönemdeki örneklerinden sonra, takip eden asırlar boyunca ve hatta günümüzde de bir yazı stili olarak varlığını devam ettirmesi ve mushaf kitabesinde yaygın olmasa bile, özellikle mimaride kullanımının süregelen olmasına karşın, *hicâzî* yazının hicri ikinci asrın sonundan itibaren varlığını kaybetmesi dikkat çekicidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken örneklerinde gördüğümüz meyilli yazı muhtemelen *kûfî* yazının mushaf kitabesinde daha muteber kabul edilmesiyle giderek kendi karakteristiğini kaybetmiş ve zaman içerisinde *kûfî* yazıya benzeyerek ve ona dönüşerek yok olmuştur. Başka bir deyişle, bir nevi resmî yazı olarak tanımlayabileceğimiz *kûfî* yazı, şahsi amaçlarla kullanılan *hicâzî* yazı üzerinde bir tahakküm alanı oluşturmuş ve *hicâzî* yazıyı geride bırakmıştır.

Hicâzî yazının *kûfî* yazıya doğru bu dönüşümü yazı tipinin meyilli yapısının kaybolması ile kendini göstermiş ve harfler *kûfî*de olduğu gibi daha köşeli bir üslup kazanmıştır. Bununla birlikte sayfa kullanım yönü *hicâzî* yazmalarda dikey iken, dönüşüm evresi olarak tanımlayabileceğimiz *hicâzî-kûfî* yazı döneminde sayfaların bazen yatay bazen de dikey kullanımı dikkat çekmektedir. Bu durum bu yazı tipinin *hicâzî* ve *kûfî* arasındaki geçişkenliğini göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim yazı tamamen *kûfî* üslup kazandığında sayfalar dikey değil yatay formda kullanılır olmuştur.

Kûfî yazıdan sonra mevzun yazılar olarak bilinen yazılar ise, hicri beşinci asra kadar katiplerin ortaya koydukları birtakım oranlara bağlı olarak geliştirdikleri yazı tarzlarıdır. Mevzun hattın daha da gelişmesi ve İbn Mukle'nin (ö. 328/940) ortaya koyduğu usul ile birlikte yazının sanat özelliklerinin ön plana çıktığı bir döneme gelinmiştir. Bu dönemde yazının kurallarının daha net bir şekilde oturduğu görölmektedir. Böylece mevzun yazının yerini harflerin ayrı ve bitişik hallerdeki şekillerini belli esaslara ve ölçülere dayalı oranlara bağlayan *mensub hat* almıştır.³⁴⁴ *Mensub hatlar, tevki, rika, muhakkak, reyhani, sülüs ve nesih* yazıları olarak altı farklı çeşit ile sınıflandırılan *aklâm-ı sittedir*.³⁴⁵ *Aklâm-ı sitte* olarak bilinen bu altı farklı yazı üslubunun her birinin kendine has ölçüleri bulunmaktadır ve bu üsluplar sanat özellikleri bakımından da oldukça gelişmiştir. Yazının sanat özelliklerinin gelişmesi

³⁴⁴ Nihad M. Çetin, “Aklâm-ı Sitte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

³⁴⁵ Serin, *Hat Sanatı Tarihi*, 1/168.

mushaf kitabetinde de önemli ölçüde kendini göstermiş ve İslam'ın farklı coğrafyalarında farklı üslup ve zevke hitap eden mushaflar istinsah edilmiştir. Sanat özelliklerinin yüksek olduğu bu mushaflar çoğunlukla sanat tarihçilerinin akademik ilgi alanını teşkil etmektedir.

*Hicâzî yazının yazı özelliklerine odaklandığımızda, bu yazı türünün ilk dönemlerde kullanılan ve kuralları net olmayan bir yazı türü olduğu görülmektedir. Nitekim aynı nüsha içerisinde bir harfin bazen daha kıvrımlı, bazen daha uzun şekilde yazılması bu düşüncüyü doğrulamaktadır. Aslında yazının bu hali, onun kuralsızlığına işaret edebileceği gibi, tamamen şahsi amaçla kullanılan bir el yazısının tabiatına da işaret edebilir. Zira, şahsi not defterimizde tuttuğumuz notlarımızda kullandığımız el yazısının zaman zaman farklılıklar gösterdiğine hemen hepimiz şahit olmuşuzdur. Hal böyle olunca *hicâzî yazının*, temelde bir el yazısı pratiği olarak öne çıkan ve belirgin bir tipografiye sahip olmayan bir yazı biçimini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu yazının daha ziyade kişisel bir nitelik taşımasıyla birlikte mushaf kitabetinde nadiren rastlanan ve genel olarak da takdir görmemiş olan bir yazı oluşu dikkat çekicidir. Bu durum, *hicâzî yazı* ile yazılmış kâmil bir mushafın günümüze ulaşmamış olmasının da bir sebebi olarak değerlendirilebilir. Zira yazıldığı bölgenin cami ve benzeri önemli bir merkezine vakfedildiğine ve Müslümanların ortak kullanımında bulunduğu dair herhangi bir tarihi verinin yahut vakıf kaydının tespit edilemediği *hicâzî Kur'an yazmaları* muhtemelen başlangıçtan itibaren kâmil mushaflar olarak da istinsah edilmemiştir. Bu nüshaların ezber yahut ibadet maksatlı ve tamamen şahsi kullanım amacıyla yazılmış olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bu elyazmalarının sadece günümüze ulaşan kısmının değil, başlangıçtan itibaren üretilen yazmaların fragmanlar şeklinde bulunduğu düşünülebilir. Bu bağlamda, *hicâzî yazının* esasen şahsi kullanım için yazılan Kur'an nüshalarındaki yazı tarzını temsil ettiğini ifade etmek mümkündür.*

Gelinen bu noktada, *hicâzî*, *hicâzî-kûfî*, *kûfî* ve mevzun yazılar olarak yukarıda ortaya koyduğumuz tasnif sisteminin *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* olmak üzere ilk iki grubunun özelliklerini ortaya koymaya geçebiliriz.

2.2.3.1.1. *Hicâzî*

Literatürde *hicâzî* olarak yer bulan ve sahadaki araştırmacılar tarafından özellikleri arasında meyilli yapısının vurgulandığı bu yazı tipinin örneklendirmeden önce yazı özelliklerine değinmek yerinde olacaktır.

Bu yazı türünün en önemli özelliği bilindiği gibi harflerin satıra yerleşiminin meyilli bir yapı gösteriyor olmasıdır. Zira bu yazıda özellikle *elif* ve *lâm* gibi dikey yönde karakterize olan harflerin şekilleri genellikle uzun bir formda karşımıza çıkmaktadır. *Hicâzî* kategorisindeki yazım özelliklerinden en belirgin olan ise, yazı malzemesi olan parşömenin kullanımında tasarruflu davranılmasıdır. Öyle ki, bu yazı türü ile yazılan mushaf nüshalarında sayfa olabildiğince tasarruflu bir şekilde kullanılmış, yazı sayfanın tamamını kapsayacak bir biçimde kurgulanmış ve sayfa kenarlarındaki boşluklar mümkün olduğu kadar küçük tutulmaya gayret edilmiştir. Bununla birlikte yazıda harflerin ve kelimelerin birbirine yakın bir şekilde yazılması da yine sayfanın tasarruflu kullanılması özelliğinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

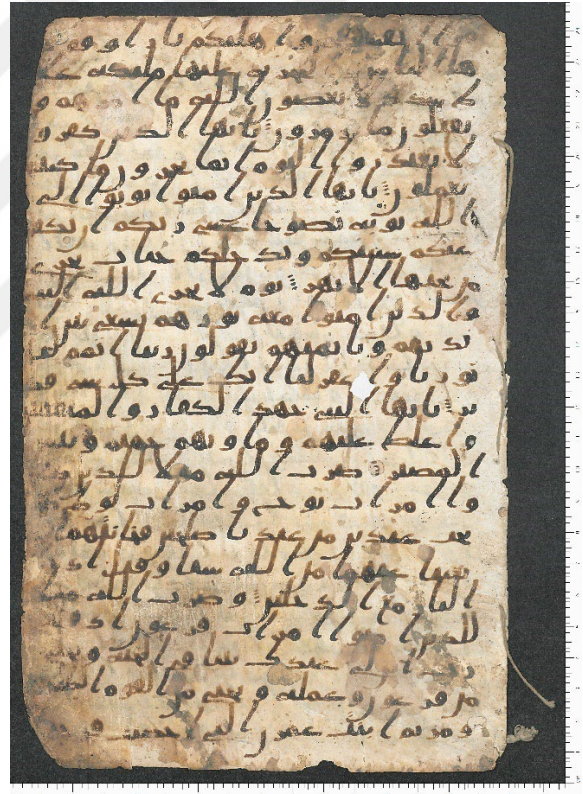
Hicâzî yazı kategorisinde yazma eser ilimleri bakımından en öne çıkan ve Şam Evrakı Koleksiyonu üzerinde yaptığımız çalışma neticesinde ulaştığımız sonuca göre de en değişmez addedilen özellik, sayfanın dikey formatta kullanılıyor oluşudur.

Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde ŞE54 ve ŞE3687 numaralarında kayıtlı olan nüshalar ortaya koyduğumuz sınıflandırmaya göre *hicâzî* sınıfına dahil olabilecek Kur'an yazmaları arasındadır (bk. Şekil 13). Her iki nüshada da kâğıt dikey formda kullanılmıştır. ŞE54'ün ebatları mushaf yazım geleneği çerçevesinde büyük olarak değerlendirilebilecek ölçülerdedir ve takriben 29x37 cm olarak ölçülmektedir. ŞE3687 numaralı nüshanın ölçüleri ise daha küçüktür ve takriben 16x24 cm olarak ölçülmektedir. Yazıda kullanılan kalem ucu ŞE54'te incedir ve yazı daha zayıf bir görüntüye sahiptir. Buna mukabil ŞE3687 daha kalın uçlu bir kalemle ve daha dolgun bir şekilde yazılmıştır. ŞE54'te *elif* harflerinin sağa gösterdiği meyil belirgindir. Buna mukabil *lâm-ı tariflerin* ve Allah lafızlarının *lâm* harfleri ise satıra daha dik bir formda oturmaktadır. *Mîm* harfinin gözü belirgindir ve harflerin şekilleri birbiri ile çok değişkenlik göstermez. Daha açık ifade etmek gerekirse, *hâ*, *mîm*, *ayn* gibi harfler nüshanın tamamında aynı şekilde resmedilmiştir. *Elif* ve *lâm* harflerinin dikey unsurları satırın üstüne kadar uzamıştır. Bu görünüm yazıya hem meyilli hem de uzunlamasına bir yapı kazandırmaktadır. ŞE3687'ya gelince, bu nüshadaki *elif* harfleri de sağa meyillidir ve yazı düzensiz bir görünümündedir. Bunun yanı sıra *elif* harfî sağ tarafa doğru belirgin bir kuyruk ile resmedilmiştir. *Mîm* harfinin gözü belirgindir ve harflerin şekilleri biraz daha nettir, ama yazının genel üslubunda düzensizlik göze çarpmaktadır.

Bu ortak özelliklerin yanı sıra, bu iki nüsha *irab* noktalarının mevcudiyeti açısından farklılık arz etmektedir. ŞE54'te Ebu'l-Esved ed-Düelî tarafından geliştirildiği bilinen kırmızı *irab* noktaları kullanılırken, ŞE3697'de böylesi nokta kullanımına rastlanmamaktadır. Buna mukabil, harf noktalarını değerlendirmeye alacak olursak, ŞE54'te düzenli ve sistematik bir harf noktası uygulamasından bahsetmek mümkün değildir. Oldukça sınırlı düzeyde olan ve çizgi şeklinde kullanılan harfleri ayırıcı işaretler bu nüshada yok denecek kadar azdır. Benzer şekilde ŞE3687'de de harfler için kullanılan noktalar sistematik değildir ve sadece bazı harfler için kullanılmıştır. Her iki nüshada da sayfa kenarlarındaki boşluklar yok denecek kadar azdır. Bununla birlikte kelimeler arasındaki boşluklar da küçük tutulmuştur. Yani sayfa olabildiğince tasarruflu bir şekilde kullanılmıştır.



ŞE54



ŞE3687

Şekil 13 Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Hicâzi Yazı Tipine Örnekler

ŞE62 numaralı nüsha, koleksiyonun *hicâzî* sınıfındaki Kur'an yazmaları arasında gösterilebilecek bir başka örnektir. 25,5x35 cm ebadındadır. Nüshanın yazısında sağa meyil göze çarpmakla birlikte harflerin satır üzerindeki dikey ölçülerinin görece kısaldığı görülmektedir. Nüshada *irab* noktalarına rastlanmamakla birlikte, harf noktalarının kullanımı

da sınırlı düzeydedir. Nüshada tespit edebildiğimiz kadarıyla iki farklı harf noktası bulunmaktadır. Kanaatimizce bunlardan nokta şeklinde olan ve düzensiz bir görünüme sahip olanlar, nüshanın üretildiği tarihte değil, daha sonradan ilave edilmiştir. Bu nüshadaki yazı görece düzensizdir ve özellikle *elif* harflerinin yazımında belli bir standardın bulunmadığı görülmektedir. Örneğin *mim* ile birleşen *elif* harfi bir yerde köşeli bir şekilde, başka bir yerde ise kıvrımlı bir şekilde yazılmıştır. Nüshada sayfa kenarında belli bir düzen takip edilmeye çalışılsa da nüshanın genelinde tasarruflu kullanımın hâkim olduğundan bahsedilebilir (bk. Şekil 14).



Şekil 14 Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Hicâzî Yazı Tipinin Örneği, ŞE62

2.2.3.1.2. Hicâzî-Kûfî

Hicâzî-kûfî olarak isimlendirdiğimiz bu yazı tipinin *hicâzî* yazının *kûfî* yazının içinde kaybolduğu döneme doğru giden bir geçiş dönemi yazısı olduğunu söylemek mümkündür. Bu yazı tipinde harfler ve yazım biçimi hala *hicâzî*de karşılaştığımız özellikleri gösteriyor olsa da *kûfî* yazıyı andıran bir üslubun varlığı da dikkat çekmektedir. Harfler daha köşeli bir form kazanmıştır ve sayfa düzeninde *hicâzî* yazıya göre belirgin bir gelişme görülmektedir. Yazı satıra olabildiğince düzenli bir şekilde oturtulmuştur. Bununla birlikte *hicâzî-kûfî* yazı türü ile yazılan nüshalarda sayfa boşluklarının *hicâzî* nüshalara kıyasla daha büyük bırakıldığı gözlenmektedir.

ŞE64 numaralı nüsha, teklif ettiğimiz sınıflandırmada *hicâzî-kûfî* yazı tipinin bir örneği olarak gösterilebilir. 30x33,5 cm ebadındadır. Bu yazmada *elif* harfleri daha dik bir forma kavuşmuştur. Bununla birlikte sayfa kullanımı *hicâzî* yazıda olduğu gibi dikey formattadır. Yazı daha dolgun bir görünüm kazanmıştır. Harf noktaları bulunmamakla birlikte, nüshada kırmızı irab noktalarının kullanıldığı görülmektedir (bk. Şekil 15).



Şekil 15 Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Hicâzî-Kûfî Yazı Tipinin Örneği, ŞE64

Şam Evrakı Koleksiyonu'nda ŞE8394 numarasına kayıtlı Kur'an yazması ise *hicâzî-kûfî* yazı tipinin bir başka örneği olarak gösterilebilir. Bu yazmada, *hicâzî*den farklı olarak kâğıt dikey formda değil, yatay formda kullanılmıştır. Nüsha 25,5x20,5 cm ebadındadır. *Hicâzî* yazının karakteristik özelliği olan sağa eğim bu yazı tipinde görülmekle birlikte, harflerin birbirine bağlantısında ve genel görünümünde daha çok köşeli bir form göze çarpmaktadır. Harfleri birbirinden ayırmak için kullanılan noktalar, çizgi şeklindedir ve her harfte bulunmamaktadır. Yine de bu nüshada harf ayırıcı işaretlerin, yukarıda zikrettiğimiz nüshalardan daha çok kullanıldığını söylemek mümkündür. İrab noktalarına gelindiğinde ise, kırmızı irab noktalarına bu nüshada rastlanmaktadır. Yazı sayfa içerisinde belli bir düzen gözetilerek oturtulmuş ve sayfa kenarlarında düzenli boşluklar bırakılmıştır (bk. Şekil 16).



Şekil 16 Hicâzî-Kûfî Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, ŞE8394

ŞE63, ŞE71 ve ŞE4806 bu yazı tipinin örnekleri arasında gösterilebilir. Her üç nüsha da dikey formattaki kâğıt üzerine yazılmıştır. ŞE63'ün kâğıt ebatları 36x27,5 cm, ŞE71'in ebatları 41x36 cm, ŞE4806'in ebatları ise 24,5x20 cm olarak ölçülmektedir. Her üçünün yazısı da sağa hafif meyil göstermekle birlikte, harfler satıra dik bir şekilde oturmaktadır. Yazıda, *mîm* ve *vâv* gibi harflerin gözleri belirginliğini kaybetmiştir. Déroche, ŞE63'te kırmızı seslendirme işaretlerinin yani irab noktalarının bulunduğunu nakletmiş olsa da³⁴⁶, bu kırmızı noktalar nüshanın tamamında kurallı bir şekilde kullanılmamıştır. Öyle ki, noktalar nüshaya ait sayfanın birinde hiç bulunmazken, bir başka sayfanın ise tamamında işaretlenmiştir. Bu durum, nüshanın yazıldığı ilk dönemde irab noktaları ile noktalanmadığı, daha sonraki bir okuyucu tarafından işaretlendiği ihtimalini düşündürmektedir. Harfleri birbirinden ayıran noktaların kullanımına gelince, bu türden noktaların kullanımının da oldukça sınırlı düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Nüshada sureleri birbirinden ayıran süslemeler de dikkat çeker. Bu süslemeler yazının yazıldığı kalemde daha ince bir kalem ucu ile yapılmıştır ve özenli süslemelerdir. Her surenin başındaki süslemenin birbirinden farklı olması da ilginçtir. Süslemeler için yeteri kadar boşluk bırakılmış olması, nüshayı istinsah eden kâtibin sure başlıklarına dair bir tasarrufta bulunduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte kâtibin, nüshanın yazım aşamasında sure başlıklarının eklenmesini planladığına yönelik bir çıkarım yapmak da mümkün görünmektedir (bk. Şekil 17).

³⁴⁶ Bk. Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 102.



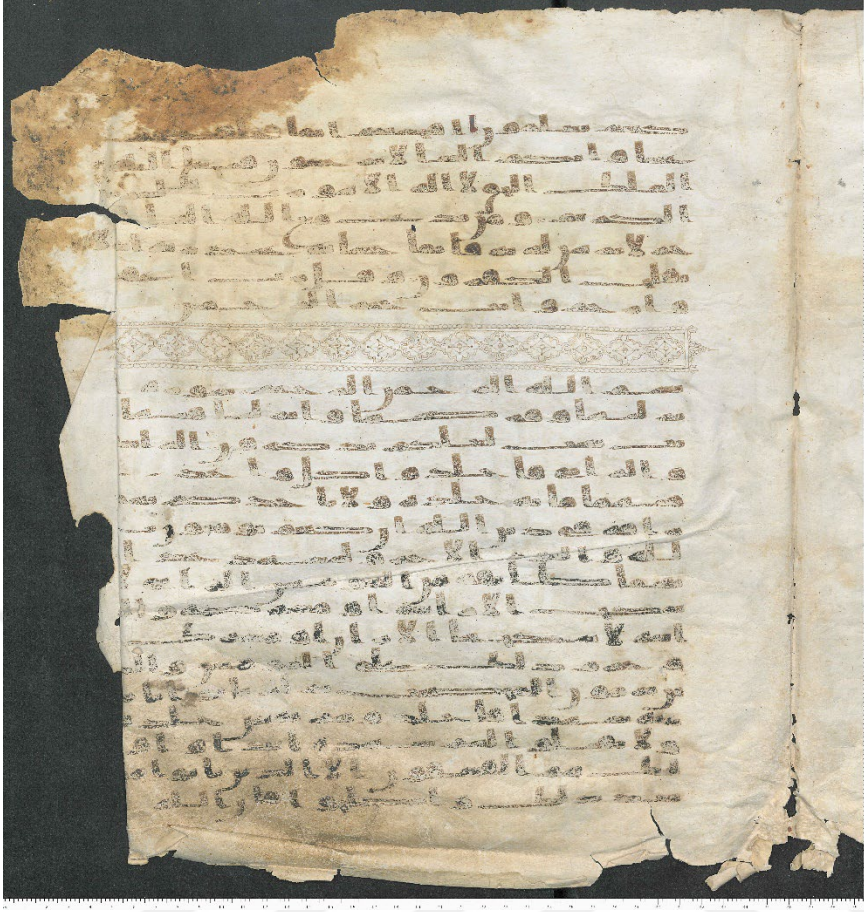
ŞE63/10



ŞE63/17

Şekil 17 Hicâzî-Kûfî Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, ŞE63

ŞE71'in yazı özelliklerinin detayına indiğimizde *mîm* ve *vâv* gibi harflerinin gözlerinin daha az belirgin olduğu, bu nüshada da gözlenmektedir. Bununla birlikte harflerin satır boyunca daha geniş bir formda yazıldığı ve yazının hafif meyilli yapısına rağmen daha çok *kûfî* izler taşıdığı söylenebilir. Nüshada *irab* noktaları hiç yoktur. Bununla birlikte harfleri birbirinden ayırmak için kullanılan noktalar da yok denecek kadar azdır. Nüsha boyunca tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece bir yerde *yâ* harfî için iki çizgi şeklinde kullanılmıştır. Buna mukabil, bu nüshada da *hicâzî* yazmalar için şaşırtıcı bir nitelik olarak tanımlayabileceğimiz özenli ve tasarlanmış bir sure başı süslemesi bulunmaktadır. Bu süslemede kalem ucu nüshadaki yazının aksine oldukça incedir ve süslemedeki motifler de gelişmiş düzeydedir (bk. Şekil 18).



Şekil 18 Hicâzi-Kûfî Yazı Tipinin Görüldüğü Kur'an Yazması, ŞE71

ŞE4806 numaralı nüshanın görüntüsünün yukarıda zikrettiğimiz diğer iki nüshanın yazısının görüntüsünden belirgin bir şekilde farklı olduğunu söylemek mümkündür. Nüsha 20x24 cm ebadında dikey bir nüshadır. Bu nüshanın yazısı da sağa meyil gösterse bile, *mîm* ve *vâv* gibi harflerin gözleri daha belirgindir. Yazı, özellikle ŞE71'ün yazısı ile mukayese edildiğinde daha iptidai bir görünüm arz etmektedir. Bazı harflerde sonradan ilave edildiği anlaşılan harf noktaları bulunmakla birlikte, kırmızı irab noktalarına da rastlanmaktadır. Déroche bu nüsha için, satır cetvellemesinin yapıldığını gösteren noktalamalar barındırdığını nakletmiştir.³⁴⁷ Ancak dijital görseller üzerinden yaptığım incelemede bu noktaları tespit edemediğimi ifade etmem gerekir. Bununla birlikte nüsha, cetvelleme işaretlerinin var olduğuna yönelik olarak Déroche'un aktardığı bilgiye karşılık şaşırtıcı derecede düzensiz bir görünüm arz etmektedir. Öyle ki, bazı yerlerde yazıda satır üzerinde kaymalar yaşanmış ve satırların birbirine paralelliğinde bozulmalar gerçekleşmiştir. Buna ilaveten, sure başlığı için

³⁴⁷ Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 103.

herhangi bir süsleme kullanılmamış, sadece surenin başında kırmızı bir yazı ile surenin ismi ve ayet sayısı zikredilmiştir (bk. Şekil 19).



Şekil 19 Hicâzî-Kûfî Yazı Tipi ile Yazılmış Bir Kur'an Yazması, ŞE4806

2.2.3.2. Değerlendirme

Hicâzî yazının kûfî yazıya doğru geçirdiği değişimi yukarıdaki örneklerle ortaya koymaya çalıştık. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde hem hicâzî hem de hicâzî-kûfî olarak isimlendirdiğimiz geçiş dönemine dair örnekler yukarıda sunduklarımızla sınırlı değildir. Bu örneklerin çoğaltılması mümkündür. Ancak bu tezin çerçevesi kapsamında mümkün olduğunca, meseleyi en iyi şekilde ortaya koyabilecek örnekler üzerinden durumu izah etmeye çalıştık.

Yapılan incelemeler neticesinde varılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir: On dokuzuncu asırdan itibaren ilk defa batılı literatürde hicâzî olarak yer bulan meyilli yazı, Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki hicâzî Kur'an yazmalarında da görüldüğü üzere erken dönemi temsil eden ancak kuralları henüz oturmamış bir yazı tipidir. Aslında bu hicâzî yazıyı, bir yazı tipi olarak değerlendirirken ona gereğinden fazla bir ehemmiyet yüklemek de yersizdir. Zira bu yazı, harflerin şekilleri açısından da katiplerin kendi tercihleri doğrultusunda daha serbest davrandığı bir yazı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim yukarıdaki örneklerde de görebildiğimiz üzere, harflerin bağımsız ve bağlı yazımlarında tek bir kuraldan söz etmek mümkün değildir. Kâtip aynı sayfa içerisinde elif harfini bir yerde kıvrımlı, bir yerde

kıvrımsız olarak yazabilmiştir. Ne var ki, *hicâzî* olarak tabir edilen yazıda harflerin meyilli yazımı değişmez bir ortak özelliktir. *Hicâzî* yazının en belirgin ayırt edici özelliği de işte budur, yani harflerin satıra belli bir açı ile yani meyilli olarak yazılmış olmasıdır. *Hicâzî* yazının bir başka önemli özelliği ise, sayfa kullanımında görülür. Sayfaların olabildiğince tasarruflu kullanıldığı, buna ilaveten sayfa kenarlarındaki boşlukların mümkün olduğunca küçük bırakıldığı gözlenmektedir. Bununla birlikte harflerin ve kelimelerin birbirine *kûfî* yazıya nazaran bitişik şekilde yazılıyor olması bu tasarruf hissini kuvvetlendirmektedir. Nitekim *kûfî* yazıya gelindiğinde harflerin ve kelimelerin arası açılmıştır.

Noktaların kullanımına gelindiğinde ise *hicâzî* yazmalarda irab noktalarının değilse de harfleri birbirinden ayıran noktaların kullanımına sıklıkla rastlanmaktadır. Çalışmamız esnasında, erken dönem mushaf çalışmalarına çok aşina olmadığını tahmin ettiğimiz bazı araştırmacıların *hicâzî* Kur'an yazmalarında hiç nokta bulunmadığına dair bir kanaat taşıdıklarını gözlemledik.³⁴⁸ Ancak Şam Evrakı Koleksiyonu üzerinde yaptığımız detaylı inceleme bu düşüncenin, daha doğrusu ön kabulün çok yerinde olmadığını gözler önüne sermiştir. Nitekim görüldüğü üzere *hicâzî* Kur'an yazmaları, harfleri birbirinden ayıran noktaları ihtiva etmektedir. Ancak bu durum, noktalı her harf için sistematik ve kurallı bir şekilde işlemez. Sadece kâtibin muhtemelen karıştırılacağını düşündüğü kelimelerde tamamen kendi tercihi kapsamında noktaları kullandığı görülmektedir. Ancak bu durum *kûfî* yazmalara gelindiğinde şaşırtıcı bir şekilde değişiklik gösterir. *Kûfî* Kur'an yazmalarında irab noktaları ve harf noktalarından tamamen arındırılmış nüshaların varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum çarpıcıdır. Zira, daha gelişmiş bir yazı tarzında noktaların tamamen terk edilmiş olması, ancak bunun bilinçli bir tercih olmasıyla açıklanabilir. Bu durum ile alakalı yapılabilecek en makul değerlendirme, Kur'an yazmalarında *kûfî* yazının resmi yazı olarak kullanılmasıyla birlikte zaman içerisinde, mushafı yazan kâtip ile noktalayan *nâkût*ın birbirlerinden ayrışması şeklindedir. Anlaşılan o ki, *kûfî* Kur'an yazmalarında mushafı yazan kâtip sadece iskelet imlayı yazmakla sorumludur. Gerek irab noktalamasını gerekse harf noktalamasını *nâkût* adı

³⁴⁸ Tez çalışması esnasında İlahiyat Fakültesi akademisyenleri ile yaptığımız ilmi sohbet ortamlarında ne zaman *hicâzî* yazmalardaki nokta kullanımı meselesi gündeme gelse, bu konu ile alakalı birtakım ön kabullerin şiddetli bir şekilde sahiplenildiğine rastladım. Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki *hicâzî* yazmalarda nokta kullanıldığına dair sunduğum gözleme dayalı bilgi, çoğunlukla hayretle bazen de dirençle karşılanmıştır. Ne var ki durum budur ve bu durum gerek Şam Evrakı içinde gerekse başka koleksiyonlarda muhafaza edilen *hicâzî* Kur'an yazmalarında rahatlıkla görülmektedir. İrab noktası içermeyip, harfleri birbirinden ayıran noktaları içeren neşredilmiş bir *hicâzî* mushaf için bk. *Mushaf-ı Şerif* (Bibliothèque Nationale, Paris).

verilen başka biri yapmaktadır. *Kûfî* ve *hicâzî* yazmalarda noktalamanın varlığı üzerinden ortaya çıkan bu durum, *hicâzî* nüshaların şahsi kullanım için üretilen nüshalar olduğu fikrini doğrulamaktadır.

Mushaf kitabetinde *kûfî yazı* muteber görülürken, *müstedir hatt*an üretilmiş olan *hicâzî* yazının ise muteber kabul edilmediğinden bahsetmiştik. Her ne kadar *hicâzî yazı*, şahsi kitabet için kullanılıyor olsa da hakkında ortaya konan bu negatif tutum, zaman içerisinde mushaf kitabetinde *hicâzî yazının* terkedilmesi sonucunu beraberinde getirmiştir. *Kûfî yazının* zaman içerisinde gelişmesi ile birlikte, *hicâzî yazı* ile yazan katiplerin de *kûfî yazıyı* öğrenmiş olmaları ihtimal dahilindedir. Nitekim *hicâzî-kûfî* olarak isimlendirdiğimiz ara dönemde yazı hala *hicâzî* özellikler gösteriyor olsa da belirgin bir şekilde *kûfî yazıdan* izler taşımaktadır. Anlaşılan o ki, gelişen *kûfî hat* zaman içerisinde *hicâzî yazının* tamamen etkisiz hale gelmesini sağlamıştır.

Netice olarak şunu söylemek mümkündür ki, elimize ulaşan Kur'an yazmalarında belirgin bir şekilde ayırt edilebilecek üç tarz, *hicâzî*, *kûfî* ve her ikisinin arasında bir geçiş dönemini temsil eden *hicâzî-kûfî yazı* stilleri bulunmaktadır. Kanaatimize göre *hicâzî* ve *kûfî yazının* temelde aynı yazılar olduğunu söylemek, tarihi veriler ve günümüze ulaşan malzemeler dikkate alındığında pek yerinde değildir.³⁴⁹ Zira gerek gelenekteki kullanım alanları gerekse mushaf'lara yansıyan yönüyle iki yazı birbirinden farklıdır. Anlaşılan o ki *hicâzî* ve *kûfî yazılar* farklı kaynaklardan neşet etmişlerdir; ancak hicri ikinci asrın sonlarından itibaren *hicâzî yazı*, *kûfî yazının* içinde kaybolmuştur.

Kûfî yazıyı takip eden süreçte mevzun ve mansub hatların da mushaf kitabetinde kullanılmasıyla birlikte bu tasnif kronolojik anlamda dörtlü bir tasnif olarak değerlendirilebilir. Buna göre *hicâzî yazının* mushaf kitabetinde yaygın olarak kullanıldığı hicri ilk ve ikinci asırlar erken dönem, takip eden süreçteki *hicâzî-kûfî yazının* kullanıldığı dönem geçiş dönemi, daha sonra hicri üç ve dördüncü asırlarda mushaf istinsahının daha

³⁴⁹ Günümüzün *kûfî yazı* sanatkarlarından olan ve erken dönem *kûfî* mushaf'ların yazı özellikleri ile alakalı doktora düzeyinde araştırma yapan Sanaz el-Burzî ile yaptığımız şahsi görüşmede, yazım teknikleri açısından *hicâzî* ve *kûfî yazının* birbirinden tamamen ayrı yazılar olduğunu öğrendim. El-Burzî, *hicâzî yazının* bir el yazısı olduğunu doğruladı ve buna ilaveten *kûfî yazı* için daha fazla maharet, el becerisi ve talimin gerekli olduğunu anlattı. Ayrıca *hicâzî yazıda* harflerin tek yönlü bir el hareketi ile yazıldığını, buna mukabil *kûfî yazıda* harflerin birkaç yönlü çizim ile yazılabildiğini, söz gelimi *mîm* gibi bazı harflerin yazım esnasında içinin doldurulduğundan bahsetti. *Hicâzî yazmalarda mîm* harfinin gözünün belirgin olmasının yanı sıra, *kûfî yazmalardaki* kapalılığı mukayese ettiğimde Sanaz el-Burzî'nin verdiği bu bilgilerin benim için heyecan verici olduğunu ifade etmeliyim.

yaygın olarak yapıldığı ve günümüze ulaşan *kûfî* mushaflarla temsil edilen istinsah dönemi ve nihayet arkasından gelen hicri beşinci asırdan Osmanlı Devleti'ne kadar yazının sanatsal özelliklerinin geliştiği mansub hatlar dönemini ise sanat dönemi olarak sınıflandırmak mümkündür. Ancak erken dönem ve geçiş dönemi olarak nitelediğimiz birinci ve ikinci dönem arasında geçişkenlik bulunabileceği, bu iki dönemin kronolojik olarak birbirini takip etmekten ziyade aynı zaman dilimini ifade edebileceği göz ardı edilmemelidir. Buna göre tasnifimiz daha açık bir şekilde şöyledir: i. *Hicâzî yazı* – Erken Dönem ii. *Hicâzî-kûfî yazı* – Geçiş Dönemi iii. *Kûfî yazı* – İstinsah Dönemi iv. Mansub hatlar – Sanat Dönemi. Daha sonra yapılacak çalışmalarda bu tasnifin dikkate alınacağını ve geliştirileceğini temenni ediyoruz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUSHAF İMLASI VE ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU'NDAKİ *HİCÂZÎ* KUR'AN YAZMALARINDAN ÖRNEK NÜSHALARIN İMLA AÇISINDAN İNCELENMESİ

1. MUSHAF İMLASI EDEBİYATININ TEMEL KAYNAKLARI

Mushaf imlasının genel özelliklerinin incelenmesine geçmeden evvel, özet bir kaynak incelemesini sunmakta fayda görüyoruz.³⁵⁰ Hz. Osman (ra) tarafından istinsah ettirilen mushafların imla yapısına dair bilgiler ilk dönemde şifahi yolla ve kıraat imamı vasıtasıyla nakledilmiştir. Bu şifahi bilgiler daha ziyade Medine kıraat imamı Nâfi' (ö. 169/785), Basra kıraat imamı Asım el-Cahderî (ö. 128/746) ve Kûfe kıraat imamı Hamza b. Habîb ez-Zeyyât (ö. 156/773) gibi isimler tarafından nakledilmiştir.³⁵¹

Mushaf imlasına dair telif edilen ilk eserler günümüze ulaşmamıştır, fakat elimizde bulunan eserlerde, günümüze ulaşmayan bu eserlerden atıflar bulunmaktadır. *El-Fihrisu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût* isimli eserde Ebû Amr b. el-Alâ'ya (ö. 154/770-771) ait olduğu söylenen *Mersûmu'l-Mushaf* isimli bir eserden bahsedilmektedir. Buna ilaveten Ebû Hâtim b. Muhammed es-Sicistânî'ye (ö. 255/869) ait olan *İhtilâfu'l-Mesâhif* isimli eserden bahsedilmektedir.³⁵² Gânim Kaddûri Hamed, zikredilen bu eserlerden ilkinin İstanbul'daki Ayasofya Camii Kütüphanesi'nde, ikincisinin ise Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunduğu söylenen bilgiye temkinli yaklaşmış ve eserlerin hem muhteva hem de aidiyet yönüyle incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır.³⁵³ Bu eserlerin dışında günümüze ulaşmadığı halde Nedîm'in zikrettiği kadarıyla haberdar olduğumuz imla eserleri de bulunmaktadır. İbn Âmir el-Yahsubî'nin (ö. 118/736) *İhtilâfu Mesâfifu's-Şâm ve'l-Hicaz ve'l-Irak ve Maktûu'l-Kur'an ve Mevsûluh* isimli iki eser ve Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b.

³⁵⁰ Muhsaf imlası literatürünün ilk kaynaklarından son döneme kadar gerek nesir tarzda gerekse de manzum tarzındaki eserlere dair kapsamlı inceleme için bk. Ganim Kaddûri el-Hamed, *el-Muyesser fî İlmi Resmi'l-Mushaf ve Dabihî* (Cidde: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Ma'lumati'l-Kur'âniyye, 2019), 63-97.

³⁵¹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 135.

³⁵² Muessetu Âli'l-Beyt, *el-Fihrisu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût* (Muessetu Âli'l-Beyt, 1987).

³⁵³ Hamed, *el-Muyesser*, 64.

Abdillah el-Absî el-Ferrâ'ya (ö. 207/822) ait *İhtilâfu Ehli'l-Kûfe ve'l-Basra ve's-Şâm fi'l-Mesâhif* isimli eserler, *Fihrist*'te zikredilen eserlere örnek olarak gösterilebilir.³⁵⁴ Nedîm'in, mushaf imlasına dair naklettiği eserler arasında bir kısmı, Hz. Osman mushafları arasındaki kelime yazım farklılıklarını konu edinirken, bir kısmı da genel olarak mushaf imlasına konu olan kelimeleri incelemektedir. Bu kitaplar arasında üçüncü mevzu başlığını ise Kur'an kelimelerindeki maktu' ve mevsul meselesi oluşturmaktadır.³⁵⁵

Gânim Kaddûrî Hamed, âlimlerin mushaf imlasına dair telif eserler ortaya koymaya iten sebebin neler olabileceğine dair bazı fikirler ileri sürmüştür. Hamed'e göre bunun ilk sebeplerinden biri, kıraatler ile bağlantılıdır. Kıraatın, Hz. Osman mushaflarındaki imla ile muvafakat etmesi, söz konusu kıraatin sahih olarak kabul edilebilmesinin şartlarından biri olarak görülmüş;³⁵⁶ bunun neticesinde de kıraat âlimleri tarafından Hz. Osman mushaflarının imlasına muhalif olan okuyuşu terk etme yönünde icma oluşmuştur.³⁵⁷ Hal böyle olunca, sahih kıraatlerin sahih olmayanlardan ayrımının ortaya konabilmesi için *resmu'l-mushaf*'ın tam olarak ortaya konma ihtiyacı doğmuş, bu ihtiyaç da imla literatürüne dair müellefatın ortaya konması sonucunu doğurmuştur.³⁵⁸ Hamed'e göre, âlimleri bu alanda telif eser üretmeye sevk eden ikinci sebep ise, Emsara gönderilen Hz. Osman mushafları arasındaki farklılıkların hangi kelimelerde olduğunun kayıtlanmak istenmesi ve imla farkına konu olan kelimelerin net olarak ortaya konmak istenmesidir. Hamed'e göre, farklı yazıma konu olan, başka bir deyişle okumaya etki etmeyecek şekilde bazen ziyade bazen de hazf ile yazılan kelimelerdeki özel durumların ortaya konması, bu kelimelerin imla hususiyetlerinin belirlenmesi, imla literatüründeki müellefatın gelişmesindeki üçüncü sebep olarak gösterilebilir.³⁵⁹

Mushaf imlasına dair yazılı literatürün oluşmaya başlamasının hicri ikinci asrın ikinci yarısına tekabül ettiğinden bahsetmiştik. İbn Âmir el-Yahsubî'nin (ö. 118/736) *İhtilâfu Mesâfifu's-Şâm ve'l-Hicaz ve'l-Irak*, Kisâi'nin (ö. 189/805) *Maktûu'l-Kur'an ve Mevsûluh*

³⁵⁴ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kub İshak en-Nedim, *Kitâbu'l-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddud, ts., 38-39.

³⁵⁵ Hamed, *Beyne'l-Mesâdiri ve'l-Mesâhif*, 20.

³⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve ve'l-İbtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramadan (Dimeşk: Matbûâtu Mucemmai'l-Lugati'l-Arabî, 1971), I/311.

³⁵⁷ İbnu'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve ve'l-İbtidâ*, 1/282.

³⁵⁸ Hamed, *el-Muyesser*, 63-64.

³⁵⁹ Hamed, *el-Muyesser*, 64.

isimli iki eseri mushaf imlasına dair zikredilebilecek en eski eserlerdir.³⁶⁰ Bu ilk nesil müellefatı, Gâzî b. Kays'ın (ö. 199/814) *Kitâbu'l-Hicâ/Kitâbu Hicâi's-Sunne* isimli eseri ile Atâ b. Yezîd el-Horasânî'nin *ed-Durru'l-Manzûm fî Ma'rifeti'l-Mersûm*'u ve Hakem b. 'Imran en-Nâkıt el-Endelûsî'nin *Durrâtu'l-Lâkıt* isimli eseri takip etmiştir. Bunların ardından da Nusayr b. Yusuf el-Nahvî'nin (ö. 240/855) *Kitâbu Nusayr*'i, Muhammed b. İsâ el-Isbahânî'nin (ö. 253/867) *Kitâbu Hicâi'l-Mesâhif*, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) *Kitâbu İhtilâfî'l-Mesâhif* isimli eserler telif edilmiştir. Bu eserler günümüze intikal etmemiştir. Ancak Dâni (ö. 444/1053) *Mukni* isimli eserinde, hicri ikinci ve üçüncü asra ait bu müellefat hakkında bilgi nakletmektedir.³⁶¹

Dördüncü asra gelindiğinde ise İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *Kitâbu'l-Mesâhif*'i ile İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ* isimli eserler zikredilebilir. Her ne kadar bu eserler birincil olarak mushaf imlasını mevzu edinmemiş olsa da mushaf imlasına dair sunduğu bilgiler açısından önem taşımaktadır. Zikredilen her iki eser de imla konusuna çeşitli başlıklarda yer vermişlerdir.³⁶² Mehmet Emin Maşalı özellikle İbnu'l-Enbârî'nin mushaf imlasına dair açıklamalarının³⁶³ Dâni tarafından birebir iktibas edilmiş olmasını, eserin mushaf imlası açısından taşıdığı değere delalet etmesi olarak yorumlamıştır.³⁶⁴

Beşinci asrın ise mushaf imlası literatürü açısından altın devir olduğunu söylemek mümkündür. Bu asırda mushaf imlası ve nakt-şekl gibi diğer mushaf literatürü açısından en nitelikli eserler telif edilmiştir. Ebû'l-Abbas Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *Hicâu Mesâhifi'l-Emsâr* isimli eserde bu dönemde karşımıza çıkan eserlerdendir. Buna ilaveten, günümüzde mushaf imlasına dair başucu eserler olarak kabul edilen Ebû Amr ed-Dâni'nin (ö. 444/1035) *el-Mukni fî Ma'rifeti Mersûmi'l-Mesâhif* isimli eseri ile Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın (ö. 496/1103) *et-Tebyîn*'i ile bunun muhtasarı olan *Muhtasaru't-Tebyîn fî Hicâi't-Tenzîl* isimli eserler bu asrın imla literatürüne önemli katkılarıdır, öyle ki bu eserler sonraki dönemde

³⁶⁰ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 135.

³⁶¹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 135-136.

³⁶² İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif* isimli eserinde “İhtilâfu hutûti'l-mesâhif” başlığı altında mushaflardaki imla farklılıklarını nakletmiştir. Bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 257.

³⁶³ İbnu'l-Enbârî'nin mushaf imlasına dair açıklamaları “hazfe konu olan med harfleri, “dişilik tâ'larının yazımı”, harf ve edatların ayık-bitişik yazımı” gibi başlıklar altında aktarılmıştır. Bk. İbnu'l-Enbârî, *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve ve'l-İbtidâ*, 246-311.

³⁶⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 136.

alanın otoritesi olma vasfını kazanmışlardır.³⁶⁵ İbn Necâh'ın, Dâni'nin talebesi olması ve eserini yazarken büyük ölçüde *Mukni*'den istifade etmiş olması, *Mukni*'in alanın en önemli eseri olarak yorumlanması sonucunu doğurmaktadır. Öyle ki, Mekkî bu eseri “mushaf imlasına dair kaleme alınan eserler içerisinde en derli toplu, en güzel ve en belîğ eser” olarak tavsif etmiştir.³⁶⁶ Bu eserlere ilaveten, beşinci asırda İbn Mu'âz el-Cühenî el-Endelûsî'nin (ö. 442/1051) *Kitâbu'l-Bedî' fî Ma'rîfeti mâ Rusime fî Mushafî Osmân* isimli eseri de mushaf imlasına dair sistematik eserler arasında zikredilebilir.

Altıncı asrın mushaf imlası literatürü açısından önemli, doğulu âlimlerin teliflerinin bu dönemde varlık göstermesidir. Nitekim Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106'dan sonra) *Hattu'l-Mesâhif* isimli eseri doğulu bir âlimin kaleminden çıkmış olması dolayısıyla önemlidir. Altıncı asrın mushaf imlası literatürü açısından öne çıkan bir diğer özelliği ise bu asırda, önceki asırlarda telif edilen eserlerin nazım formuna kavuşturulmuş olmasıdır. Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Akiletu Etrâbi'l-Kasâid fî Esnâ'l-Makâsîd* isimli şerhi bu müellefat içinde öne çıkan örneklerdendir. Bu eserde Dâni'nin *Mukni*'i manzum hale getirilmiş ve onda bulunmayan bazı bilgiler ilave edilmiştir.³⁶⁷

Mukni' gibi, İbn Necâh'ın *Muhtasaru't-Tebyîn*'i de Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Belensî (ö. 564/1169) tarafından manzum hale getirilmiştir. *Muhtasaru't-Tebyîn*'de bulunmayan bazı ilave bilgileri de ihtiva eden bu manzum eserin ismi *Kitâbu'l-Munsif*'tir.

Yedinci asırda, mushaf imlasında eğitim-öğretim faaliyetleri öne çıkmıştır ve bu dönemde telif edilen eserler eğitim-öğretim ihtiyacını karşılamaya yöneliktir. Ebû Tâhir İsmail b. Zâfir b. Abdillâh el-'Ukaylî'nin (ö. 623/1226) *Mersûmu Hattî'l-Mushaf* ve İbn Vesîk el-Endelûsî'nin (ö. 654/1257) *el-Câmi' limâ Yuhtâcu ileyhi min Resmi'l-Mushaf* isimli eserler bu ihtiyaç neticesinde kaleme alınmış eserlerdir.³⁶⁸

Sekizinci asır ise mushaf imlası literatüründe çeşitliliğin arttığı hem manzum hem mensur farklı tarzda eserlerin kaleme alındığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed eş-Şerîsî el-Harrâz'ın (ö. 718/1318) *Mevridu'z-Zam'ân fî Resmi'l-*

³⁶⁵ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 136.

³⁶⁶ Ebu'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed Sehâvî, *Kitâbu'l Vesîle ilâ Keşfi'l-Akile*, thk. Muhammed el-İdrisî et-Tâhirî (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 11.

³⁶⁷ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 137.

³⁶⁸ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 138.

Kur'an isimli eser dönemin manzum eserleri arasında sayılabilir. Bu eser, hem Dâni'nin *Mukni* isimli eseri, hem İbn Necah'ın *Muhtasaru't-Tebyîn*'i hem de bunların dışında Şâtıbî ve *Kitabu'l-Munsif* den iktibasta bulunması dolayısıyla önemlidir.³⁶⁹ İbn Haldun'un bu eser hakkında dile getirdiği değerlendirme önemlidir. Ona göre bu eser önceki müellifatı geride bırakmıştır.³⁷⁰ Sekizinci asrın imla literatüründe çeşitlilik arz eden bir dönem olduğundan bahsetmiştik. Bu bağlamda öne çıkan eserlerden biri mushaf imlasındaki yazım tercihlerinin batını işaretler taşıdığı yönünde değerlendirmeleri olan Ebû'l-Abbas Ahmed b. el-Bennâ el-Merrâkuşî'nin (ö. 721/1326) *'Unvânu'd-Delîl min Mersûmi Hattî't-Tenzîl* isimli eseridir.

Sonraki dönemde de mushaf imlasına dair telifler devam etmiştir. Bunlar içerisinde en kapsamlı olan ve ansiklopedik eser olma niteliği taşıyan eser, Muhammed Gavs en-Nâitî'nin (ö. 1328/1911) *Nesru'l-Mercân fî Resm-i Nazmî'l-Kur'ân* isimli eseridir. Bu eserin diğer eserlerden farkı, *Mukni* ve *Muhtasaru't-Tebyîn* gibi ana kaynakların yanında müellifi meçhul olan *Hizânetu'r-Rusûm* ve *Hulasâtu'r-Rusûm* gibi eserlerden de alıntılarda bulunmuş olması ve İbnu'l-Cezerî'nin özel mushafındaki imla tercihlerine de yer vermiş olmasıdır.³⁷¹

Telif Asır	Edildiği	Müellif	Eser İsmi
II. Asır		İbn Âmir el-Yahsubî	<i>İhtilâfu Mesâfifu's-Şâm ve'l-Hicaz ve'l-Irak Maktûu'l-Kur'an ve Mevsûluh</i>
		Gâzî b. Kays	<i>Kitâbu'l-Hicâ/Kitâbu Hicâi's-Sunne</i>
		Atâ b. Yezîd el-Horasânî	<i>ed-Durru'l-Nanzûm fî Ma'rifeti'l-Mersûm</i>
		Hakem b. 'Imran en-Nâkıt el-Endelûsî	<i>Durrâtu'l-Lâkıt</i>
		Nusayr b. Yusuf el-Nahvî	<i>Kitâbu Nusayr</i>

³⁶⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 138.

³⁷⁰ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/363.

³⁷¹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 139.

III. Asır	Muhammed b. İsâ el-Isbahânî	<i>Kitâbu Hicâi 'l-Mesâhif</i>
	Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî	<i>Kitâbu İhtilâfi 'l-Mesâhif</i>
IV. Asır	İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî	<i>Kitâbu 'l-Mesâhif</i>
	İbnu'l-Enbârî	<i>Kitâbu İzâhi 'l-Vakf ve 'l-İbtidâ</i>
V. Asır	Ebû'l-Abbas Mehdevî	<i>Hicâu Mesâhifi 'l-Emsâr</i>
	Ebû Amr ed-Dânî	<i>el-Mukni 'fî Ma'rifeti Mersûmi 'l-Mesâhif</i>
	Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh	<i>Muhtasaru't-Tebyîn fî Hicâi't-Tenzîl</i>
	İbn Mu'âz el-Cühenî el-Endelûsî'nin	<i>Kitâbu'l-Bedî' fî Ma'rifeti mâ Rusime fî Mushafî Osmân</i>
VI. Asır	Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî	<i>Hattu 'l-Mesâhif</i>
	Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin	<i>Akîletu Etrâbi 'l-Kasâid fî Esnâ 'l-Makâsıd</i>
	Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Belensî	<i>Kitâbu 'l-Munsif</i>
VII. Asır	Ebû Tâhir İsmail b. Zâfir b. Abdillâh el-	<i>Mersûmu Hattî 'l-Mushaf</i>

	‘Ukaylî	
	İbn Vesîk el-Endelûsî	<i>el-Câmi’ limâ Yuhtâcu ileyhi min Resmi’l-Mushaf</i>
VIII. Asır	Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed eş-Şerîsî el-Harrâz	<i>Mevridu’z-Zam’ân fî Resmi’l-Kur’an</i>
	Ebû’l-Abbâs Ahmed b. el-Bennâ el-Merrâkuşî	<i>‘Unvânu’d-Delîl min Mersûmi Hattî’t-Tenzîl</i>
XIV. Asır	Muhammed Gavs en-Nâitî	<i>Nesru’l-Mercân fî Resm-i Nazmî’l-Kur’ân</i>

Tablo 3 Asırlara Göre Mushaf İmlası Literatürünün Temel Kaynakları

Bu eserlerin yöntem olarak da birbirinden farklı özellikleri bulunmaktadır. Örneğin *Hicâu Mesâhiî’l-Emsâr* ve *Mukni’* gibi eserler, imla farklılığına konu olan kelimeleri sahip oldukları imla özelliklerine göre başlıklandırarak incelerken, *Muhtasaru’t-Tebyîn* ise imlasında farklılık bulunan kelimeleri mushaf tertibine göre incelemiştir. Mushaf tertibine göre olup, hemen her kelime için imla değerlendirmesinde bulunan eser ise daha geç dönemde kaleme alınmış olan *Nesr’ul Mercân fî Resm-i Nazmî’l-Kur’ân* isimli eserdir.

2. ŞAM EVRAKI KOLEKSİYONU’NDAKİ ÖRNEK KUR’AN YAZMALARININ TANITIMI

Çalışmanın ikinci bölümünde erken dönem Kur’an yazmalarında kullanılan yazı tipi olan *hicâzî* olarak kavramlaştırılan yazı tipini inceleme konusu etmiş ve *hicâzî* yazıdan *kûfî* yazıya doğru geçiş dönemini temsil eden *hicâzî-kûfî* yazı tipini de içeren yeni bir sınıflandırma teklif etmiştik.

Bu bölümde ise hem *hicâzî* hem de *hicâzî-kûfî* yazı tipi sınıflarına dahil olan örnek nüshalar üzerinden imla mukayesesi yapmak suretiyle yazı tipleri açısından bir gelişim olup olmadığını görmek, varsa bu gelişimin ne düzeyde olduğunu tespit etmeyi hedefliyoruz. İmla

incelemesine ve nüshalar arasındaki imla mukayyesine geçmeden önce, Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde bulunan ve bu çalışmanın örneklemini teşkil eden *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* Kur'an yazmalarının genel tanıtlarını yapacağız.

2.1. *Hicâzî* Yazı Tipinde Yazılmış Kur'an Yazmaları

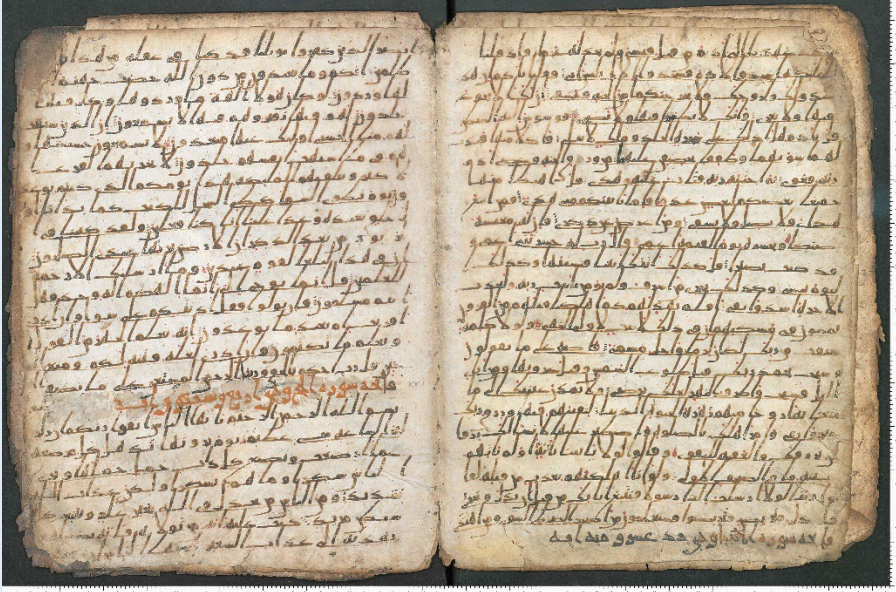
2.1.1. ŞE54

ŞE54, *Hicâzî* yazı tipi ile yazılmış bir nüshadır ve otuz yapraktan oluşmaktadır. Ali İmran suresinin 103. ayeti ile başlayan nüshada ayetler ve sureler arasında kopukluklar bulunmaktadır. Nüshada bulunan sureler ve ayetler aşağıdaki tabloda listelenmiştir (bk. Tablo 4). Enbiya suresinin 1-97 numaralı ayetlerini içeren ŞE54/30, ŞE54/31 ve ŞE54/32 numaraları yaprakların ait olduğu formanın nüshanın arasından koptuğu ve daha sonraki bir süreçte (muhtemelen müzeciler tarafından) nüshanın sonuna ilştirildiği anlaşılmaktadır. Forma ait olduğu yere koyulursa Enbiya suresinin kesintisiz devam ettiği söylenebilir. Buna ilaveten nüshanın tamamında Enbiya suresi haricinde, sadece Sad suresinin kesintisiz bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Bunun haricindeki bütün surelerde kayıplar mevcuttur.

Surenin İlk Geçtiği Yaprak Numarası	Sure Numarası/Sure Adı	Ayet Numarası
ŞE54/1	3/Âli İmrân	103-200
ŞE54/5 sol	4/Nisâ	1-65
ŞE54/9 sol	12/Yusuf	65-96
ŞE54/10 sol	13/Ra'd	11-30
ŞE54/11 sol	14/İbrahim	26-52
ŞE54/12 sağ	15/Hicr	1-2
ŞE54/12 sol	15/Hicr	57-99
ŞE54/13 sağ	16/Nahl	1-13
ŞE54/13 sol	20/Taha	44-135
ŞE54/15 sol	21/Enbiyâ	97-112
ŞE54/15 sol	22/Hacc	1-46
ŞE54/17 sol	37/Saffat	150-182
ŞE54/17 sol	38/Sad	1-88
ŞE54/19 sol	39/Zümer	1-23
ŞE54/22 sağ	40/Mü'min	1-85
ŞE54/24 sol	41/Fussilet	1-54
ŞE54/26 sol	42/Şûrâ	1
ŞE54/27 sol	45/Câsiye	19
ŞE54/28 sağ	46/Ahkaf	1
ŞE54/29	47/Muhammed	1
ŞE54/30	21/Enbiyâ	1-97

Tablo 4 ŞE54'te Bulunan Sure ve Ayetler

Deri malzeme üzerine yazılan bu nüshanın iple dikilerek birbirine tutturulduğu anlaşılmaktadır. Takriben 29x37 cm olarak ölçülen bu nüshanın bir sayfasındaki satır sayısı 22, 23 ve 24 olarak değişiklik göstermektedir. Nüsha, sınıflandırmamızda ilk sınıfa dahil olan *hicâzî* yazı tipinin genel özelliklerini göstermektedir. Bu bakımdan nüshaya ilk bakıldığında sayfa kullanımındaki tasarruf maksadı göze çarpmaktadır. Sayfa kenarlarındaki boşluklar olabildiğince dar bırakılmıştır ve sayfa hem üst ve alttan hem de yan kenarlardan mümkün olabildiğince fazla kullanılmıştır. Sayfa, *hicâzî* yazının sıklıkla görüldüğü dikey formda kullanılmıştır. Yazının yapısı sağa eğimlidir ve *elif* harfinin dikey eksenindeki uzun formu dikkat çekmektedir. Buna ilaveten *yâ* harfinin keşidelerinin satır boyunca uzatılması bu nüshanın yazı özellikleri arasında gösterilebilir. Nüshada iki farklı kâtibin bulunduğu gözlenmektedir. Nüshanın genelinde hâkim olan sıkışık yazı, 011 numaralı resimde yerini daha serbest ve harf aralıklarının açıldığı bir yazıya bırakmaktadır. Ancak bu kâtipte de yazının eğimli formunun korunduğu görülmektedir (bk. Tablo 5).

Envanter numarası	Sayfa görünümü
ŞE54/15	



Tablo 5 ŞE54'ün Farklı Katipleri İçeren Genel Görünümü

Nüshada, harfleri birbirinden ayırıcı işaretler (*icam* noktaları) bulunmaktadır. Ancak bu noktaların sistematik olduğu söylenemez. Harfleri ayırıcı noktaların, sadece belli harflerde, kâtip tarafından elzem görülen yerlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Harfleri ayıran noktalarda iki farklı şekil dikkat çekmektedir. Bunlardan ilk form, noktadan çok çizgi hissini uyandırmaktadır. Daha yuvarlak formda olan noktaların ise daha sonradan ilave edildiği düşünülebilir. Zira kullanılan mürekkebin renginde bir farklılık olduğu gözlenmektedir. Ancak sonradan koyulduğunu ifade ettiğimiz noktaların dahi, nüshanın üretim tarihine yakın bir tarihte koyulduğu kanaatini taşıyoruz. Çünkü sonradan ilave edildiği düşünülen bu noktalar bile sistematik bir şekilde bütün harflere koyulmamıştır.



Şekil 20 ŞE54'te İcam Noktaları

Örneğin “فإذا وجبت جنوبها” (feizâ vecbet cünûbuhâ) ibaresinde *fâ* ve *cîm* harflerinde nokta bulunmazken, *bâ* ve *tâ* harflerinde noktalar bulunmaktadır. “وجبت” kelimesi üzerindeki noktaların çizgi şeklindeki formu nüshanın genelindeki harflerde hakimdir. Ancak “فإذا” kelimesinde *zâl* harfî üzerindeki noktanın gerek formu gerekse mürekkep rengi nüshadaki diğer noktalardan farklıdır. Dolayısıyla sonradan ilave edilmiş olabileceği düşünülmektedir

(bk. Şekil 20). Nüshada kırmızı *irab* noktaları da bulunmaktadır. *İrab* noktalarının kırmızı mürekkep ile, *fetha* için harfin üstüne, *kesra* için harfin altına, *damme* için ise harfin yanına ya da üstüne koyulduğu görülmektedir.



Şekil 21 ŞE54'te *İrab* Noktaları

Örneğin “وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلْتَ قُلُوبُهُمْ” (veizâ zukirallu vecilet kulûbuhum) ibaresinde *irab* noktalarının harflerin üstüne, altına ya da önüne koyulduğu gözlenmektedir. *İrab* noktalarını göstermek için verdiğimiz bu örnekte *cîm* ve *tâ* harfleri için herhangi bir nokta kullanılmamış olması dikkat çekmektedir (bk. Şekil 21). Yukarıda *icam* noktalarını göstermek için verdiğimiz örnekteki, aynı harfleri içeren “وَجِبْتَ” kelimesinde harfler noktalı şekilde karşımıza çıkmaktadır (bk. Şekil 20). Nüshanın *icam* noktaları konusundaki sistemsizliği nüshanın genelinde hâkim bir husus olarak dikkate değerdir.

Nüshada, ayetleri ayırıcı işaretler olarak çizgi istifleri kullanılmıştır. Beş çizginin üst üste gelmesinden oluşan ayet ayırıcı işaretler her ayetin sonuna koyulmuştur. Buna ilaveten, *taşir* işareti olarak etrafı siyah noktalarla çevrili kırmızı yuvarlaktan oluşan işaretler kullanılmıştır (bk. Tablo 6).

Ayet sonu işareti	
Ayet sonu işareti	
Taşir işareti	
Taşir işareti	

Tablo 6 ŞE54'te Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri

Nüşhada sureleri birbirinden ayırıcı herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Yalnızca surenin isminin yazılı olduğu ve kırmızı mürekkep ile yazılmış sure kitabesi bulunmaktadır. Sure başlıkları, surenin ismi ve kaç ayet içerdiğine dair bilgileri ihtiva etmektedir. Sure başlığı olarak yazılmış olan bu kırmızı yazının *hicâzî* üslup ile değil de *meşrik kufisi* olarak bilinen bir yazı tipi ile yazılmış olması dikkat çekicidir. Bu yazı tipi François Déroche tarafından yeni Abbasi tarzı olarak isimlendirmiş ve yaygın kullanıma ulaştığı tarihler olması dolayısıyla genellikle hicri dördüncü-altıncı asır ile tarihlendirilmiştir.³⁷² Sheila Blair ise, *meşrik kûfisi* tarzının gelişmişliğine vurgu yaparak bu yazı türünü katipler tarafından mushaflarda kullanılmak üzere geliştirilen prestijli bir hat olarak tanımlamıştır.³⁷³ Başlıklardaki bu yazı tipinin *hicâzî* üsluptan uzak bir tarzda olduğu ilk bakışta anlaşılmaktadır. O halde bu durum iki farklı yorum imkanını beraberinde getirmektedir. Birinci ihtimalde sure başlıklarının, yeni yazı stili geliştikten sonra sureye ilave edildiği düşünülebilir. Yani bu ihtimale göre, nüshaya ilave edilen sure başlıkları ile nüshanın üretildiği tarih arasında bir zaman aralığı bulunmaktadır. Diğer bir ihtimal ise, nüshanın *meşrik kûfisi*nin bilindiği ancak mushaf kitabetinde birincil olarak kullanılmadığı bir dönemde yazılmış olabileceğidir. Kanaatimizce her iki ihtimal de imkân dahilindedir. Kırmızı mürekkep ile *irab* noktalarını ekleyen kişi ile sure başlıklarını yazan kişinin aynı kişi olması bu her iki işlemin de nüshanın üretiminden sonra yapılmış olması muhtemeldir. Buna karşın, yazı türleri zaman içerisinde gelişirken, belli bir dönemde bir yazının aniden ve tamamen yok olduğunu ve hiç kullanılmadığını söylemek pek mümkün değildir. Zira yazıların gelişim süreçlerinde birbirleri içerisinde geçirgenlik bulunmaktadır. Kâtip *meşrik kufisi* yazısını öğrenmiş olsa bile, istinsah ettiği mushaf için evvelden beri kullanmaya alışık olduğu *hicâzî* yazıyı devam ettirmiş ve bu görece gelişmiş yazıyı sadece sure başı kitabesinde kullanmış olabilir. Durum her iki ihtimalden hangisi olursa olsun, kâtibin sure başlığı için bir boşluk bıraktığı ve surenin başına başlık yazılmasına yönelik tasarrufta bulunduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

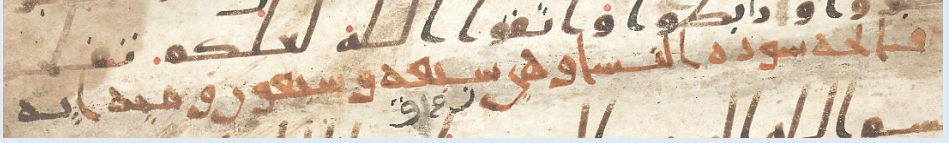
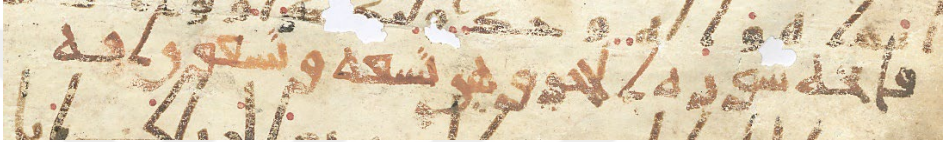
Elif harflerindeki zülfeler³⁷⁴ ve dalgalı yapısı ile karakterize olan *meşrik kûfisi*nin, ŞE54'teki sure başlığı olarak kullanımına yönelik uygulama, bu yazının çoğunlukla kitaplarda başlık yazımında kullanıldığına dair aktarılan bilgiler ile beraber değerlendirilebilir. Gacek'e

³⁷² Déroche, *The Abbasid Tradition*, 131-137; Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 361.

³⁷³ Blair, *Islamic Calligraphy*, 151.

³⁷⁴ Zülfe (tervis, minkâr, turre vb. farklı isimleri bulunmaktadır) bazı hat çeşitlerinde harflerin üst kısımlarındaki çentik şeklindeki uzantı için kullanılan bir terimdir. Bk. Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 365.

göre bu tarz, hicri yedinci asırla birlikte gösterişli bir hat olarak neredeyse sadece kitap ve bölüm başlıkları gibi tezyini amaçlarla kullanılmıştır.³⁷⁵ Ancak hicri yedinci asırdan çok daha önce yazılmış olduğunu düşündüğümüz ve muhtemelen hicri ikinci asır ile tarihlendirebileceğimiz ŞE54'te dahi kitap başlıklarının *meşrik kûfisi* tarzında yazılmış olması, Gacek'in aktardığı bilginin uygulama boyutunu olmasa da tarihlendirme boyutunu güncelleyecek niteliktedir.

Nisa suresi	
Hicr suresi	
Hacc suresi	

Tablo 7 ŞE54'te Sure Başlı Kitabeleri

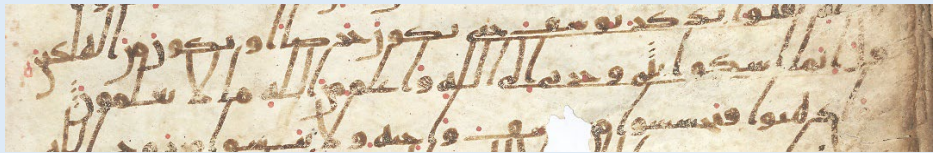
Nüshanın imlasına yer yer müdahaleler söz konusudur (bk. Şekil 22). Bu ilavelerin nüshayı istinsah eden kâtip tarafından değil, sonradan nüshayı okuyan herhangi bir kişi tarafından yapıldığı düşünülmektedir. Bilhassa yapılan *elif* ilavelerinin nüshanın genelinde hâkim olan hazifli yazımdan kaynaklanan okuma zorluğunu gidermek amacıyla yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu ilaveler nüshanın ana iskeletinde bulunmadığı için ilerleyen kısımlardaki imla incelemesinde kelimelerin müdahale olmadan önceki ilk yazımı esas alınmıştır.



Şekil 22 ŞE54'te Sonradan İlave Edilen Elif Harfleri

³⁷⁵ Gacek, *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*, 361.

Bununla birlikte, nüshada pek çok kâtip hatası da bulunmaktadır. Kâtip hatalarına birkaç örnek şöyledir. ŞE54/6 sağ sayfada ikinci satırda “نحلة” kelimesi unutulmuş, aynı katip tarafından satır üzerine ilave edilmiştir. ŞE54/6 sağ sayfada beşinci satırda, “لهم” unutulmuş, başka bir kalem ve başka bir mürekkep ile satır üstüne sonradan ilave edilmiştir. ŞE54/10 sağ sayfada on ikinci satırda “يبيني” kelimesi unutulmuş, fakat sonradan da bir düzeltme gerçekleşmemiş, unutulan kelime ilave edilmemiştir (bk. Tablo 8).

Kelime	Nüsha görünümü
ŞE54/6 sağ	نحلة 
ŞE54/6 sağ	لهم 
ŞE54/10 sağ	يبيني 

Tablo 8 ŞE54’te Örnek Kâtip Hataları

2.1.2. ŞE85

ŞE85, *hicâzî* yazı tipi ile yazılmış bir başka örnek nüshadır. On iki yapraktan oluşmaktadır. Deri malzeme üzerine yazılan bu nüshanın ebadı takriben 26x33,5 cm olarak ölçülmektedir ve sayfaların iple dikilerek birbirine tutturulduğu anlaşılmaktadır. *Hicâzî* nüshaların çoğunluğunda olduğu gibi sayfa dikey formatta kullanılmıştır. Bir sayfada satır sayısı değişkenlik göstermekle birlikte 25-26’dır.

Nüsha, Secde suresinin 20. Ayeti ile başlamaktadır. Ahzâb, Sebe, Fâtır ve Yâsîn sureleri kesintisiz devam etmektedir ancak Secde suresinin başında, Saffat suresinin ise sonunda kayıplar mevcuttur. Nüshada bulunan sureler ve ayetler aşağıdaki tabloda listelenmiştir.

Surenin ilk geçtiği yaprak numarası	Sure numarası/Sure adı	Ayet Numarası
ŞE85/1	32/Secde	20-30
ŞE85/1	33/Ahzâb	1-73
ŞE85/5 sağ	34/Sebe'	1-54
ŞE85/7 sağ	35/Fâtır	1-45
ŞE85/9 sol	36/Yâsîn	1-83
ŞE85/11 sol	37/Saffat	1-105

Tablo 9 ŞE85'teki Sure ve Ayetler

Nüsha, sınıflandırmamızda ilk sınıfa dahil olan *hicâzî* yazı tipinin genel özelliklerini göstermektedir. Sayfanın tasarruflu kullanımı bu nüsha için de geçerli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sayfa kenarlarındaki boşluklar olabildiğince dar bırakılmıştır ve sayfa en mümkün düzeyde zayi edilmeksizin kullanılmıştır. Yazının yapısı sağa eğimlidir ve *elif* harfinin alt kısmında sağ tarafa doğru gösterdiği kıvrımlar ise belirgindir. Nüşhada iki farklı kâtibin varlığından bahsetmek mümkündür. Birinci kâtipte *yâ* harfinin keşideleri kısa tutulmuşken, ikinci kâtipte keşidelerin *yâ* harfinin sağında kalan kelimelerin altına doğru uzadığı görülmektedir. Bununla birlikte ikinci kâtibin yazısının daha titrekle ve dalgalı bir formda olduğunu da söylemek mümkündür. Ancak ikinci kâtibin elimizdeki yirmi sayfalık nüshanın yalnızca iki sayfasını da yazmış olduğunu da belirtmeliyiz. Her iki kâtipte de *hicâzî* yazıya özgü sağa meyilli formun varlığı gözlenmektedir.

Envanter
numarası

Sayfa görünümü

ŞE85/2



ŞE85/10



Tablo 10 ŞE85'ten İki Farklı Kâtime Ait Sayfa Görünümü

Nüşada harfleri birbirinden ayırıcı işaretler kullanılmıştır ancak sistematik değildir. Sadece bazı harflerde bulunmaktadır. İcam noktalarının noktadan ziyade kalem ucu ile yapılmış çizgisel formu dikkat çeker. Bu çizgi-noktalar noktalı harflerin tamamında değil, sadece kâtime uygun gördüğü ölçüde kullanılmıştır. Örneğin “واذ اخذنا من النبيين ميثقهم” (veiz ehaznâ minennbiyyîne mîsâkahum) ibaresinde *zâl*, *hâ* ve *nûn* harflerinde *icam* noktaları bulunurken, *bâ*, *yâ* ve *kâf* harflerinde bu noktalar kullanılmamıştır (bk. Şekil 23). Nüşanın genelinde kırmızı *irab* noktaları ile işaretlendiği görülmektedir. *Fetha* için harfin üstüne, *kesra*

için harfin altına ve *damme* için ise harfin önüne kırmızı nokta koyulduğu görülmektedir (bk. Şekil 23).



Şekil 23 ŞE85'te İcam ve İrab Noktaları

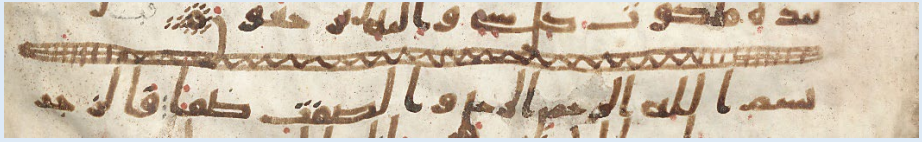
Nüshada her ayetin sonunda ayet ayırıcı işaretler bulunmaktadır. Ayet sonu işaretleri dört nokta-çizginin bir araya getirilmesi ile oluşturulmuş istifler şeklindedir ve bu istif eşkenar dörtgen şeklini andırmaktadır. Her on ayeti belirtmek için ise kahverengi yuvarlağın etrafında noktalardan oluşan *taşir* işareti kullanılmıştır (bk. Tablo 11).

Ayet sonu işareti	
Taşir işareti	

Tablo 11 ŞE85'te Ayet Sonu İşaretleri

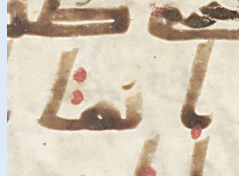
Nüshada sureleri birbirinden ayırmak için çeşitli süslemeler kullanılmıştır. Bu süslemeler metnin yazıldığı kalem ile ve metin ile aynı renkte yapılmıştır. Geometrik şekillerin kullanıldığı bu süslemelerin herhangi bir yerinde surenin ismini ya da içerdiği ayet sayısını gösteren bir yazı ya da ibare bulunmamaktadır. Bu geometrik şekilli süslemeler her surenin başında aynı değildir. Süslemelerin metin içerisinde sureler arasında bırakılan boşluğa yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, metni yazan kâtibin sureler arasını birbirinden ayırma kastının bulunduğunu göstermektedir (bk. Tablo 12).

Sebe' suresi	
--------------	--

Yâsîn suresi	
Saffat suresi	

Tablo 12 ŞE85'te Sure Başı Süslemeleri

Nüshada çeşitli kâtip hataları da bulunmaktadır. Birkaç örnek şu şekildedir: ŞE85/2 sol sayfada “كان” kelimesi unutulmuş, sonradan -muhtemelen aynı kâtip tarafından ve aynı kalem kullanılarak- satır başındaki boşluğa ilave edilmiştir. ŞE85/4 sağ sayfada “النبي” kelimesi unutulmuş, sonradan farklı renkli bir mürekkep ile yazının üstündeki satır boşluğuna ilave edilmiştir. ŞE85/6 sağ sayfada ise “ايمنّا” kelimesi *elifsiz* resmedilmiş “انما” gibi noktalanmıştır. Bu kelime kâtibin noktanın yerini karıştırdığı anlaşılmaktadır (bk. Tablo 13).

Sayfa numarası	Hatalı yazılan kelime	Nüsha görünümü
ŞE85/2 sol	كان	
ŞE85/4 sağ	لنبي	
ŞE85/6 sağ	ايمنّا	

Tablo 13 ŞE85'te Kâtip Hataları

2.1.3. ŞE12021

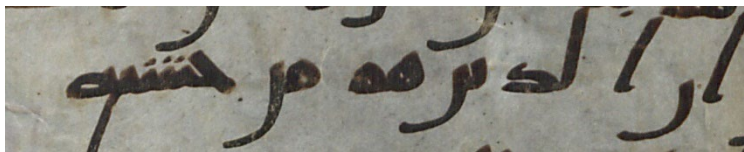
ŞE12021, *hicâzî* yazı tipi ile yazılmış bir başka örnek nüshadır. İki yapraktan oluşmaktadır. Deri malzeme üzerine yazılan bu nüshanın ebadı takriben 23,5x29,5 cm olarak ölçülmektedir. *Hicâzî* nüshaların çoğunluğunda olduğu gibi sayfa dikey formatta kullanılmıştır. Bir sayfada satır sayısı değişkenlik göstermekle birlikte 23-24'tür. Nüsha Mü'minin suresi 32. ila 115. Ayetleri arasını içermektedir. Elimizdeki dört sayfanın tamamı

tek bir kâtip tarafından yazılmıştır. Sayfa kullanımında diğer *hicâzî* nüshalarda olduğu gibi sıkışık bir yapı göze çarpmaktadır. Sayfa kenarlarındaki boşluklar olabildiğince küçük bırakılmış, sayfa tümüyle kullanılmaya gayret edilmiştir. Sayfalarda sonradan ilave edildiği anlaşılan herhangi bir renkli işaret ya da müdahale bulunmamaktadır. *Hicâzî* yazı stiline en belirgin özelliği olan sağa meyilli yazının genelinde görülmektedir. Ayrıca *elif* harflerinin dikey ekseninde uzun formu dikkat çekicidir. Bununla birlikte *yâ* harfinin keşidesinin zaman zaman daha uzun, zaman zaman ise daha kısa bırakıldığı görülmektedir (bk. Şekil 24).



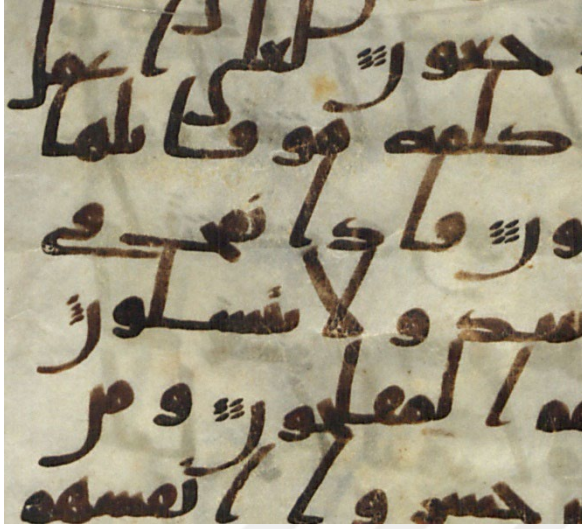
Şekil 24 ŞE12021'den Genel Görünüm

Nüshada harfleri birbirinden ayırıcı işaretler yer yer kullanılmıştır. Ancak bu kullanım sistematik değildir. Diğer *hicâzî* örneklerde olduğu gibi kâtip tarafından elzem görülen yerlerde harf noktalarının kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Mü'minûn 23/57'deki “ان الذين هم من خشية” (innellezîne hum min haşyeti) ibaresinde noktalı harflerden sadece *şin* harfi nokta ile gösterilmiştir. Bu ibaredeki özelliği nüshanın geneline teşmil etmek mümkündür. Ayrıca nüshada *irab* noktaları hiç kullanılmamıştır (bk Şekil 25).



Şekil 25 ŞE12021'de İcam Noktaları

Ayet sonu işaretlerine gelince, her ayetin sonunda altı noktanın istifinden oluşan ayet sonu işaretlerinin varlığı görülmektedir (bk. Şekil 26). Buna mukabil herhangi bir *tahmis* ya da *taşir* işaretine rastlanmamaktadır. Elimizde bulunan dört sayfalık kısımda herhangi bir sure başı bulunmamaktadır.



Şekil 26 ŞE12021'de Ayet Sonu İşaretleri

2.1.4. ŞE13316/14

ŞE13316/14, *hicâzî* yazı tipi ile yazılmış bir başka örnek nüshadır ve on beş varaktan oluşmaktadır. Deri malzeme üzerine yazılan bu nüshanın ebadı takriben 17x24 cm olarak ölçülmektedir. Dolayısıyla diğer incelediğimiz *hicâzî* Kur'an yazmalarına göre daha küçük ebatta olduğu söylenebilir. *Hicâzî* nüshaların çoğunluğunda olduğu gibi sayfa dikey formatta kullanılmıştır. Bir sayfada satır sayısı değişkenlik göstermekle birlikte genel olarak bu sayı 18-19'dur.

Nüsha, Tâhâ suresi 116. ayet ile başlamaktadır ve Enbiyâ ve Hacc sureleri kesintisiz devam ederken Tâhâ suresinin başında, Mü'minûn suresinin ise sonunda kayıplar mevcuttur (bk. Tablo 14).

Surenin ilk geçtiği sayfa numarası	Sure numarası/Sure Adı	Ayet numarası
ŞE13316/14	20/Tâhâ	116-135
ŞE13316/15 sol	21/Enbiyâ	1-112
ŞE13316/19 sol	22/Hacc	1-87
ŞE13316/25 sağ	23/Müminûn	1-110

Tablo 14 ŞE13316/14'te Geçen Sure ve Ayetler

Nüshanın mürekkep renginin siyaha yakın bir renk olduğu görülmektedir. Sayfa kullanımında tasarruf maksadı ön plana çıkmaktadır. Öyle ki sayfa kenarlarındaki boşluklar yok denecek kadar azdır (bk. Şekil 27).



Şekil 27 ŞE13316/14'ten Genel Görünüm

Hicâzî yazı stiline en belirgin özelliği olan sağa meyil bu nüshada da kendini göstermektedir. *Elif* harfleri uzun bir formdadır. *Yâ* harfinin keşidesi bazen satıra doğru uzatılmış bazen de bu kuyruk harfin altında satırın altına doğru uzatılmıştır (bk. Tablo 15).

Yâ harfi		
----------	--	--

Tablo 15 ŞE13316/14'te Yâ Harfi Görünümleri

Nüshada *icam* noktaları oldukça nadir kullanılmıştır. Sadece *yâ* ve *tâ* harfleri için kullanıldığını söylemek mümkündür. Nüsha bu yönüyle, kaynaklarda harf noktalarının

kullanımında aktarılan ilk olarak bu harflerin noktalandığına noktalanmasına yönelik bilgi³⁷⁶ ile uyum içerisindedir. Nüshada noktalı harflerden sadece *yâ* ve *tâ* harflerindeki noktalar gösterilmiş, diğer harflerde nokta kullanılmamıştır. *İcam* noktalarının çizgi şeklinde olduğu görülmektedir. Buna ilaveten, nüshada herhangi şekilde *irab* işaretlemesi bulunmamaktadır (bk. Tablo 16).

“ولقد اتينا موسى الكتاب”	
“فوسوس اليه الشيطان قال يا ادم”	

Tablo 16 ŞE13316/14'te Yâ ve Tâ Harflerindeki İcam Noktaları

Nüshada ayetleri birbirinden ayırmak için birtakım işaretler kullanılmıştır. Altı adet noktanın üçgen şeklinde bir araya getirilmesi ile oluşturan üçgen formlu bir şekil, üç adet noktanın bir araya getirilmesi ile oluşturulan üçgen formlu bir başka şekil ve beş noktanın üst üste dizilmesi ile oluşturulan başka bir şekilden oluşan ayet sonu işaretleri bulunmaktadır. Nüshadaki ayet sonu işaretleri yazı ile aynı kalem ve mürekkep kullanılarak uygulanmıştır (bk. Tablo 17)



Tablo 17 ŞE13316/14'te Ayet Sonu İşaretleri

Sureleri birbirinden ayırmak için kullanılan süslemeler de mevcuttur. Ana metinde ya da metin üzerindeki renkli hiçbir işaretleme bulunmazken sure başındaki süslemelerde kırmızı renkli mürekkebin kullanıldığı görülmektedir. Süslemeler, geometrik şekillerden oluşmaktadır ve surenin ismini ya da ayet sayısını belirten herhangi bir yazı içermemektedir (bk. Tablo 18). Nüshada bulunan sure başı süslemelerinin her ikisinde de önceki sure satırın yarısında bitmiş ve süsleme satırın kalan boşluğuna yapılmıştır. Mürekkebin yıpranma derecesi, rengi,

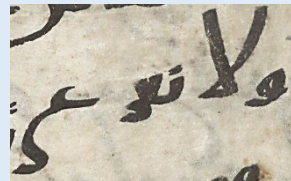
³⁷⁶ Dâni, *Muhkem*, 35.

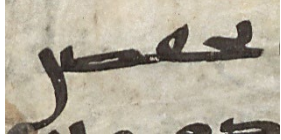
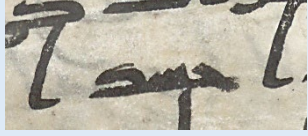
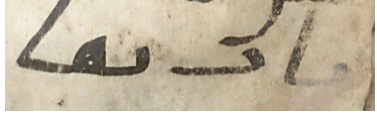
süslemede kullanılan kalemin özellikleri dikkatle incelendiğinde süslemenin de bizzat kâtip tarafından yapılmış olabileceği düşünülmektedir.

Hacc suresi	
Mü'minun suresi	

Tablo 18 ŞE13316/14'te Sure Başı Süslemeleri

Nüshada pek çok kâtip hatası bulunmaktadır. Bu hataların çoğu sonradan herhangi bir düzeltmeye uğramamıştır. Örnek hataları şu şekilde sıralamak mümkündür. ŞE13316/14'te “ولا تعرى” kelimesi fazladan bir *ayn* harfi ilavesi ile “ولا تعرى” şeklinde yazılmıştır. Aynı sayfada “يحصن” kelimesi harflerin yeri değiştirilerek “يحفصن” olarak yazılmıştır. ŞE13316/15'te ise “جسدا” kelimesi başına *elif* ilavesi ile “اجسدا” şeklinde yazılmıştır. ŞE13316/20'de “يبعث” kelimesi “يعث” şeklinde bir çentik unutulmuş olarak yazılmıştır. Takip eden “من” kelimesinin ise iki kere yazıldığı görülmektedir. ŞE13316/17'de “اتبنا بها” kelimeleri “يات بها” olarak yazılırken, “ذكر ربهم” olması gereken ifade sadece “ذكرهم” olarak yazılmıştır (bk. Tablo 19). Örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak meselenin anlaşılması için bu kadarının yeterli olacağını kanaatindeyiz. Nüshadaki kâtip hataları ile alakalı önemli olan husus, hataların bir başkası tarafından hiçbir şekilde düzeltilmemiş olmasıdır. Bu durum, nüshanın insanlar arasında dolaşıma girmediği ve yalnızca şahsi kullanım amaçlı üretilmiş nüshalardan olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bulunduğu sayfa	Hatalı kelime	Nüsha görünümü
ŞE13316/14	ولا تعرى	

ŞE13316/14	يحصفن	
ŞE13316/15 sol	جسدا	
ŞE13316/17 sağ	اتبنا بها	
ŞE13316/17 sol	ذكر ربهم	
ŞE13316/20 sağ	يبعث	

Tablo 19 ŞE13316’da Kâtip Hataları

2.2. Hicâzî-Kûfî Yazı Tipinde Yazılmış Kur’an Yazmaları

2.2.1. ŞE56

ŞE56, erken dönem Kur’an yazmaları yazı tipi sınıflandırmamızda ikinci grup olan *hicâzî-kûfî* yazı tipine sahip bir nüshadır. Deri malzeme üzerine kahverengi mürekkep ile yazılmış olan nüsha, takriben 28x40,5 cm ebadındadır. Sekiz yaprağı bulunan bu nüshanın bir sayfasındaki satır sayısı 27-28 olarak değişkenlik göstermektedir. Kasas suresinin 83 ayeti ile başlayan nüsha, Ankebût suresi ile devam eder. Rum, Lokman ve Secde sureleri kesintisiz devam etmektedir. Nüshadaki diğer sureler olan Kasas, Ankebût ve Ahzâb surelerinde kayıplar mevcuttur. Nüshadaki sureler ve ayetler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir (bk. Tablo 20).

Surenin ilk geçtiği sayfa numarası	Sure numarası/Sure Adı	Ayet numarası
ŞE56/1	28/Kasas	83-88
ŞE56/1	29/Ankebût	1-22 / 48-69
ŞE56/3 sağ	30/Rûm	1-60
ŞE56/5 sağ	31/Lokmân	1-34
ŞE56/6 sol	32/Secde	1-30

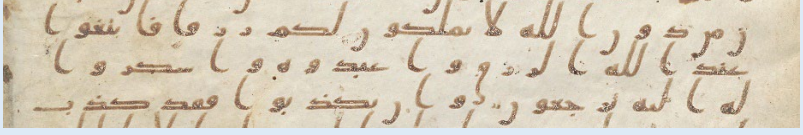
Tablo 20 ŞE 56'da Geçen Sure ve Ayetler

Hicâzî-kûfî sınıfına dahil ettiğimiz bu nüshada *hicâzî* nüshalarda olduğu gibi sayfanın dikey formatı korunmuştur. Bununla birlikte harflerin satıra daha düzenli ve disiplinli bir şekilde yerleştiği görülmektedir. Sayfa kullanımında düzenli bir görünüm hakimdir ve sayfa boşlukları *hicâzî* nüshalara kıyasla daha belirgindir. Satırların aynı hizada başladığı görülmektedir ki bu durum nüshanın oluşturulmasında kâtip tarafından düzen hassasiyetinin taşındığı izlenimini uyandırmaktadır. Yazının sağa meyilli yapısı bu nüshanın da özellikleri arasında sayılabilir. Ne var ki, *elif* harflerinin uzunluğu diğer harflerle daha fazla uyum içindedir. *Yâ* harfi ise yer yer satıra doğru uzanan keşideler ile karakterizedir (bk. Şekil 28).



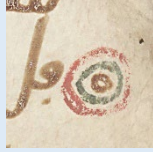
Şekil 28 ŞE56'ya Ait Genel Görünüm

Nüshada harfleri birbirinden ayıran *icam* noktalarının oldukça nadir olarak kullanıldığı görülmektedir. Ne var ki özellikle ŞE56/8 numaralı sayfada sonradan ilave edildiği açık bir şekilde belli olan küçük siyah noktalar bulunmaktadır. Bu noktaların nüshanın genelinde değil de sadece bu sayfada bulunması ilginçtir. Söz konusu noktalar muhtemelen o sayfayı okuyan bir başka kişi tarafından okunuş esnasında ilave edilmiştir. Nüshada *irab* noktası ise hiç kullanılmamıştır (bk. Tablo 21).

Orijinal icam noktaları	
Sonradan ilave edilen icam noktaları	

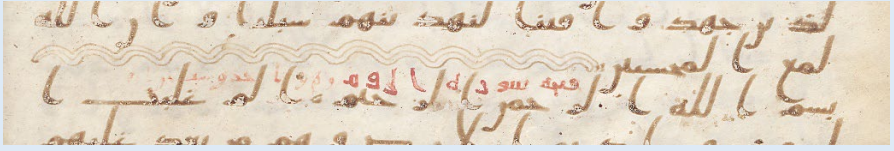
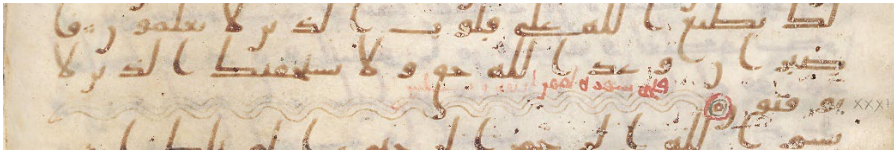
Tablo 21 ŞE56'da İcam Noktaları

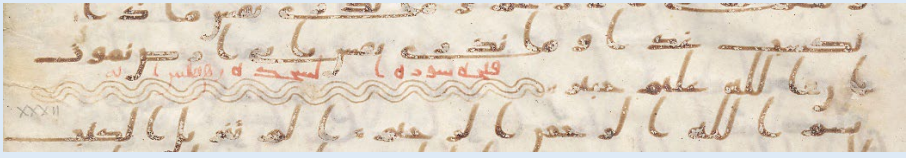
Ayet sonu işareti olarak noktaların bir araya getirilmesinden oluşan yuvarlak/üçgen benzeri bir şekil kullanılmıştır. Buna ilaveten, iç içe geçen ve kahverengi, yeşil ve kırmızı halkalardan oluşan *taşir* işareti bulunmaktadır (bk. Tablo 22).

Ayet sonu işaretleri		Taşir işaretleri	
			

Tablo 22 ŞE56'da Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri

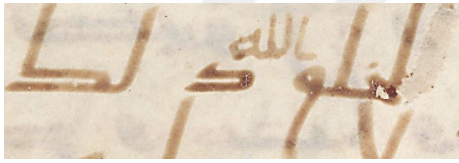
Sureleri birbirinden ayırmak için, metin ile aynı renkte ince zikzaklı çizgilerden oluşan süslemeler bulunmaktadır. Söz konusu bu süslemelerin altına ya da üstüne surenin ismini ve içerdiği ayet sayısını belirten kırmızı bir yazı ilave edilmiştir. Kırmızı mürekkep ile ilave edilen bu yazının süsleme ile metin arasına sıkıştırıldığını söylemek mümkündür (bk. Tablo 23).

Rûm suresi	
Lokmân suresi	

Secde suresi	
Ahzâb suresi	

Tablo 23 ŞE56'da Sure Başı Süslemeleri

Nüshada kâtip hatası olarak nitelendirilebilecek sadece bir yer bulunmaktadır. ŞE56/4 sağ sayfada “لا تبديل لخلق الله” ibaresinde “لخلق” kelimesinin başına fazladan bir elif ilave edildiği ancak bunun daha sonradan silindiği görülmektedir. Buna ilaveten yine aynı ibarede lafzatullah unutulmuş, ancak daha sonra çok benzer bir kalem ve mürekkep ile satırın üzerine ilave edilmiştir (bk. Şekil 29). Neticeten, nüshanın yukarıda zikredilen özellikleri dikkate alındığında, yazı özellikleri bakımından bir önceki başlık altında incelenen *hicâzî* nüshalara gelişim gösterdiği gözlenmektedir.



Şekil 29 ŞE56'da Kâtip Hatası

2.2.2. ŞE220

ŞE220, *hicâzî-kûfî* olarak kategorize ettiğimiz sınıfa dahil olan bir diğer Kur'an yazmasıdır. Dört yapraktan oluşan bu nüsha deri malzeme üzerine yazılmıştır. Tevbe suresi 67. ayet ile başlamış ve surenin son ayeti olan 129. ayetine kadar kesintisiz olarak bulunmaktadır. Ardından gelen Yunus suresi ise 4. ayete kadar devam etmiştir.

Takriben 29,5x23 cm olarak ölçülen bu nüshada sayfa kullanımının yatay formda olduğu görülmektedir. *Hicâzî* nüshalarda sayfaların dikey formatta kullanılmasının aksine yazı tipinin *hicâzî-kûfî* üslup kazandığı bu nüshada sayfanın da *kûfî* yazmalarda olduğu gibi yatay form kazanması yazının tarihi seyrini tespit açısından önemlidir. Sayfa kullanımında düzenli bir yapının varlığı belirgin bir şekilde göze çarpar. Sayfalarda satırlar hem satır başında hem de satır sonunda belli bir sıra takip etmektedir, dolayısıyla düzenli bir görünüm arz eder. Bununla

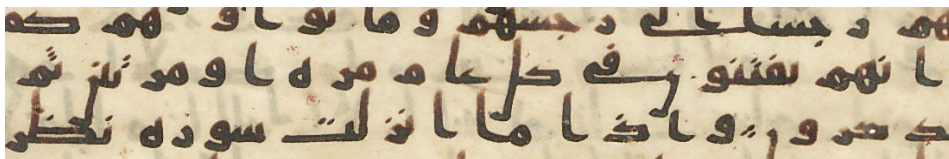
birlikte sayfa kenarlarındaki boşluklar görece büyük bırakılmıştır. Nüshanın tamamında parlak ve kaliteli olduğu anlaşılan kahverengi mürekkep kullanılmıştır. Ne var ki deri malzemenin tüylü yüzünde yazının deforme olduğu görülmektedir (bk. Şekil 30). Yazı özelliklerine bakıldığında, yazının sağa meyilli yapısının izleri görülmekle birlikte daha dik bir form kazandığı görülmektedir. *Elif* harflerinin boyu, yazının tamamındaki diğer harflerle görece daha orantılı bir görünüm halindedir; daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse *hicâzî* nüshalarda olduğu gibi uzun değildir.



Şekil 30 ŞE220'den Genel Görünüm

Nüshada *icam* noktalarının kullanıldığı görülmektedir. Fakat bu noktaların sistematik bir şekilde her harfte kullanıldığını söylemek mümkün değildir. *İcam* noktaları, kâtibin uygun gördüğü harflerde, yazının yazıldığı mürekkebin aynısı kullanılarak ve çizgiye benzer bir şekilde kullanılmıştır.

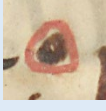
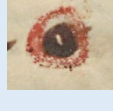
Örneğin “انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم” lafzını içeren ayette aynı kelime ilk geçtiği yer olan “مرة” kelimesinde *tâ* harfinin üzerinde hiç nokta bulunmazken, ikinci geçtiği yer olan “مرتين” kelimesinde ise *tâ* ve *nûn* harflerinin noktalandığı görülmektedir (bk. Şekil 31). Bu örnek harflerin belli bir kurala göre noktalanmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemelen karıştırılması, ya da okuyucunun zorlanmasının mümkün görüldüğü kelimelerdeki bazı harfler noktalanmıştır.



Şekil 31 ŞE220'de İcam Noktaları

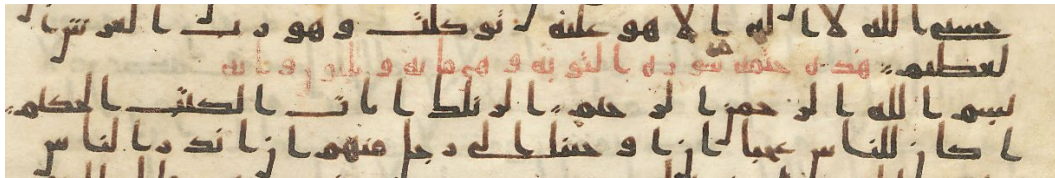
İrab noktaları incelendiğinde ise, nüshada *irab* noktalarının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ne var ki sadece bir yerde kırmızı *irab* noktası izlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu izler, kırmızı mürekkeple konmuş noktaların zaman içerisinde korozyona uğraması neticesinde silinmesi neticesinde kalan izler gibi durmaktadır. Ancak incelediğimiz nüshanın tamamında sadece bir yerde bulunmaktadır (bk. Şekil 31). Netice olarak nüshada *irab* noktalarının bulunmadığını söylemek mümkündür.

Nüshada ayet sonu işaretlerinin her ayet sonunda bulunduğu görülmektedir. Ayet sonu işaretleri üç çizgi-noktanın üçgen şekilde koyulması ile oluşturulmuş işaretlerdir. Bu ayet sonu işaretleri yazının yazıldığı kalem ve mürekkep ile yapılmıştır. Buna ilaveten, nüshada *taşir* işaretleri de bulunmaktadır. Bu işaretler, yazının yazıldığı mürekkep ile yapılmış bir yuvarlak ve bu yuvarlağın dışına kırmızı mürekkep ile yapılmış bir başka yuvarlaktan oluşmaktadır (bk. Tablo 24).

Ayet sonu işareti		Taşir işareti	
			

Tablo 24 ŞE220'de Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri

Nüshada kırmızı mürekkep ile yapılan halkalı yapıdaki *taşir* işaretini saymazsak herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Dört yapraklık nüshada sadece bir tane bulunan sure başı kitabesinde de herhangi bir süsleme olmadığı görülmektedir. Yalnızca surenin son kelimesinin devamındaki satırda, takip eden surenin isminin ve içerdiği ayet sayısının yazılı olduğu bir sure başı kitabesi bulunmaktadır (bk. Şekil 32). Nüshada metne sonradan yapılan ilaveler ya da müdahaleler bulunmadığı gibi herhangi bir kâtip hatasına da rastlanmamıştır.



Şekil 32 ŞE220'de Yunus Suresi İçin Sure Başı Kitabesi

2.2.3. ŞE511

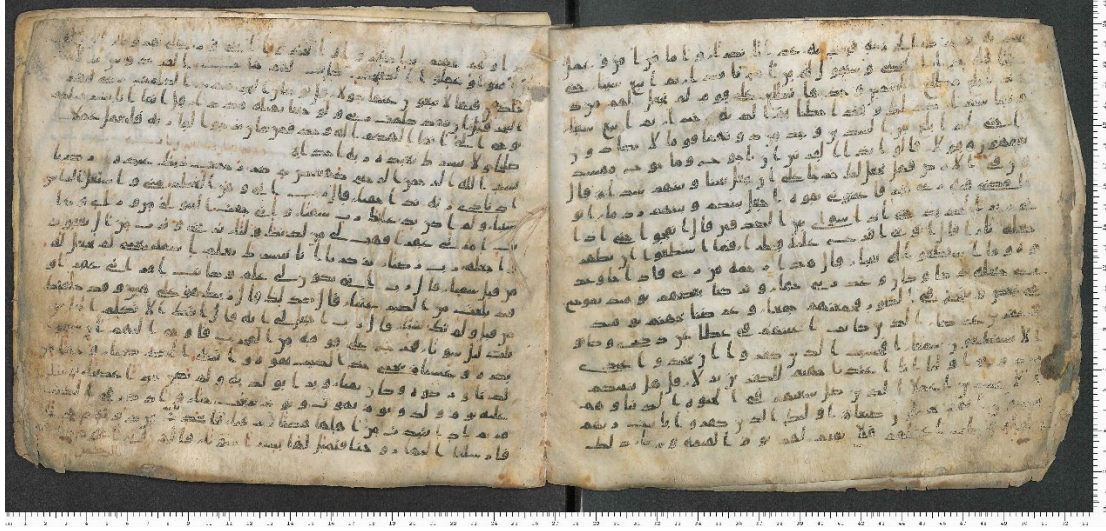
Hicâzî-kûfî yazı tipinde yazılmış olan bir başka örnektir. On iki yapraktan oluşan bu nüsha deri malzeme üzerine yazılmıştır. İsrâ suresi 99. ayet ile başlamış ve surenin sonuna kadar kesintisiz devam etmiştir. Takip eden surelerden Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sureleri nüshada eksiksiz olarak bulunmaktadır.

Surenin ilk geçtiği sayfa numarası	Sure numarası/Sure Adı	Ayet numarası
ŞE511/1	17/İsrâ	99-111
ŞE511/1	18/Kehf	1-110
ŞE511/5 sol	19/Meryem	1-98
ŞE511/7 sol	20/Tâhâ	1-135
ŞE511/10 sağ	21/Enbiyâ	1-112
ŞE511/12 sol	22/Hacc	1-16

Tablo 25 ŞE511'de Bulunan Sure ve Ayetler

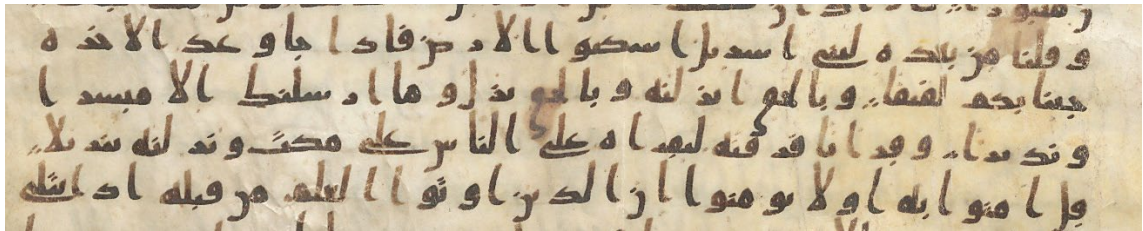
Nüshanın ebatları takriben 26,5x22,5 cm olarak ölçülmektedir. Bu nüshada sayfa kullanımında yatay format kullanılmıştır. Bu yönüyle *hicâzî* yazı ile *kûfî* yazı arasındaki geçiş döneminin özelliğini göstermektedir. Sayfa kullanımında düzen çabası bulunsa da mükemmel bir düzenlilikten bahsedilemez. Sayfa boşlukları çok düzenli olmasa da bırakılmıştır ve özellikle satır başlarında hizalamanın olduğu görülmektedir.

Yazıda sağa meyilli yapının korunduğu görülmektedir. Bununla birlikte, harflerin birbiriyle bağlantısı daha net bir formda yapılmıştır. Net formdan kastettiğimiz şey, *kûfî* yazıda olduğu gibi harflerin köşeli yapı göstermese bile, bağlantı yerlerinin belirgin olmasıdır. *Elif* harflerinin uzunluğu metindeki diğer harfler ile orantılıdır. *Yâ* hafinin keşidesi ise, geriye dönen bir yapı göstermekle birlikte kısa bırakılmış, satır boyunca uzatılmamıştır (bk. Şekil 33).



Şekil 33 ŞE511'den Genel Görünüm

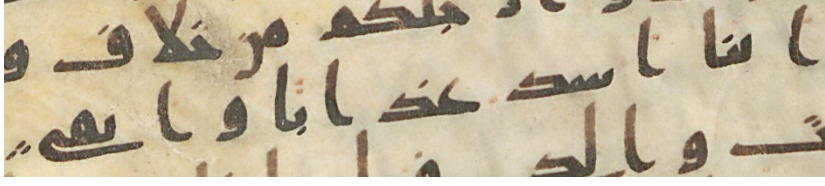
Nüşhada *icam* noktalarının yer yer kullanıldığı görülmektedir. Örneğin İsrâ 17/105'teki “وبالحق انزلنه وبالحق نزل” lafzında geçen “انزلنه” kelimesinde birinci *nûn* harfinde nokta bulunmazken ikinci *nûn* harfi ise noktalanmıştır. İbaredeki *bâ* harflerinin her ikisinin de noktalandığı, ancak her iki *kâf* harfinin ise noktalanmadığı görülmektedir (bk. Şekil 34). Dolayısıyla bu nüshada da *icam* noktalarının belli bir kuralla değil, kâtibin tercihleri yönünde koyulduğu anlaşılmaktadır.



Şekil 34 ŞE511'de İcam Noktaları

Nüşhada irab noktalarının da yer yer kullanıldığı ama büyük ölçüde silindiği gözlenmektedir. Kırmızı mürekkep kullanılarak işaretlenen irab noktalarının nüshanın tamamında bulunmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki örneğin ŞE511/8 numaralı sayfada kırmızı noktalar hiç yoktur. Buna mukabil, uğradığı korozyondan dolayı çıplak gözle görmenin epey zor olsa bile bazı silik irab noktalarına da rastlanmaktadır. Örneğin ŞE511/9 numaralı sayfada “إينا اشد عذابا واتقى” ibaresinde var olduğu anlaşılan noktalar bile güçlükte tespit edilebilecek kadar siliktir. Bu ibarede “إينا” kelimesinde *elif* harfinin sağında, “اشد” kelimesinde *elif* harfinin sağında ve *dâl* harfinin önünde kırmızı *irab* noktaları bulunmaktadır. “عذابا”

kelimesinde ise *bâ* harfinin üstünde *tenvine* işaret edecek şekilde iki adet kırmızı nokta görülmektedir (bk. Şekil 35).



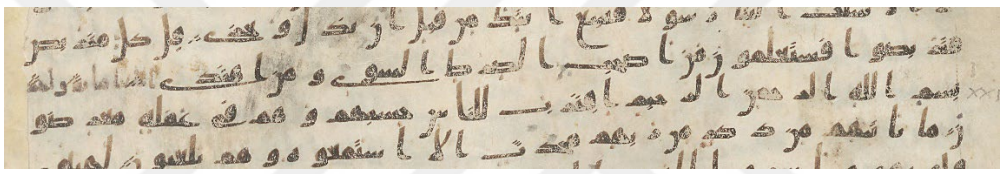
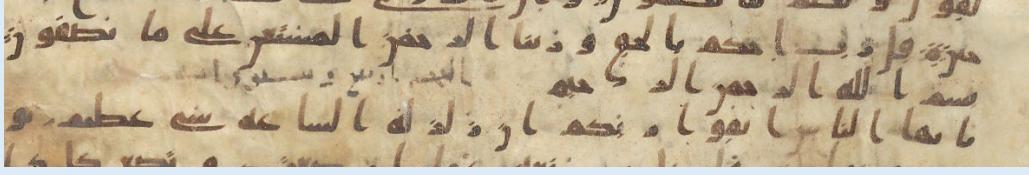
Şekil 35 ŞE511'de İrab Noktaları

Nüshada üç noktanın üçgen şeklinde yan yana koyulmasıyla oluşturulan ayet sonu işaretleri bulunmaktadır ve bu işaretler nüshanın tamamında tutarlı bir şekilde her ayetin sonunda kullanılmıştır. Buna ilaveten etrafı kesik çizgilerle çevrili bir yuvarlaktan oluşan *taşir* işaretleri de bulunmaktadır. Gerek ayet sonu işaretlerinin gerekse de *taşir* işaretlerinin nüshanın yazılışı kalem ve mürekkep ile yapıldığı anlaşılmaktadır (bk. Tablo 26).

Ayet sonu işaretleri		Taşir işaretleri	

Tablo 26 ŞE511'de Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri

Sureleri birbirinden ayırıcı herhangi bir süsleme bulunmamaktadır. Hatta bazı surelerin başında hiçbir süsleme bulunmadığı gibi, sure başını belli eden bir kitabe okunamayacak durumdadır. Nüshadaki sure başı hususiyetlerini şu şekilde sıralayabiliriz. Kehf suresinin başında muhtemelen surenin ismini ve içerdiği ayet sayısını bildiren kırmızı renkte bir kitabe bulunmaktaydı. Ancak bu kitabenin zaman içerisinde silindiği ve şu an okunamayacak kadar silik duruma geldiğini belirtmeliyiz. Meryem suresinin başında, surenin ismini ve ayet sayısını belirten kırmızı yazı silik de olsa görülebilmektedir. Taha suresinin başında, surenin ismini ve ayet sayısını belirten kısa kırmızı yazı da silik olmakla birlikte görülebilmektedir. Enbiya suresinin başında, Taha suresinin son ayetinin yanına iliştilmiş ve okunması pek mümkün olmayan bir yazı bulunmaktadır. Hacc suresinin başında ise siyah renkli bir mürekkep ile surenin isminin ve ayet sayısının yazılı olduğu bir yazının var olduğu görülebilmektedir (bk. Tablo 27).

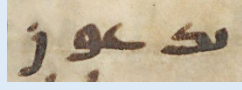
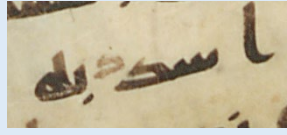
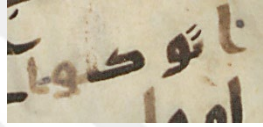
Kehf Suresi	
Meryem Suresi	
Taha Suresi	
Enbiya Suresi	
Hacc Suresi	

Tablo 27 ŞE511'de Sure Başı Kitabeleri

Nüshada birkaç kâtip hatası bulunmaktadır. Örneğin ŞE511/1'de “تدعون” kelimesi “تدعوا” şeklinde resmedilmiştir. ŞE511/4'te “خيرا” kelimesinin sonundaki *elif* harfi unutulmuş ve daha sonradan başka bir kalemle düzeltilmiştir. ŞE511/8'de “اشدد” kelimesinde *dâl* harfinin biri unutulmuş ve sonradan ilave edilmiştir (bk. Tablo 28). Bunlara ilaveten, kâtip hatası olarak değerlendirmek çok mümkün olmasa da sonradan yapılan müdahaleler kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan bir düzeltme de bulunmaktadır. ŞE511/8'de “اتوکوا” kelimesinin sonundaki hemzenin çift resimle gösterilmesi sonradan yapılan müdahale ile sağlanmıştır (bk. Tablo 28).

Nüshada bu tür sonradan ilavelerin olması önemlidir. Farklı kalemle yapılmış olan bu düzeltmeler, nüshanın tekrar gözden geçirildiği anlamı taşımaktadır ki, nüshanın tek bir kişiye mi ait olduğu, yoksa birden fazla kişinin okuması için mi istinsah edildiğine dair önemli bir

ipucu içerebilir. Herhangi bir vakıf kaydı bulunmasa bile, nüshalardaki bu tip düzetmeler, nüshanın umuma açık bir alanda bulunan ve birden fazla kişi tarafından kullanılan bir nüsha olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Bulunduğu sayfa	Hatalı kelime	Nüsha görünümü
ŞE511/1	تدعوا	
ŞE511/4	خيرا	
ŞE511/8	اشدد	
ŞE511/8	اتوكوا	

Tablo 28 ŞE511'de Sonradan Yapılan Müdahaleler

2.2.4. ŞE1186

Hicâzî-kûfî yazı tipinde yazılmış bir başka örnek nüshadır. Deri malzeme üzerinde yazılmış olan bu nüsha, dört yapraktan oluşmaktadır. Rûm suresinin 55. Ayeti ile başlayan nüshada sadece Lokmân suresi kesintisiz olarak devam etmiştir. Lokman suresi haricindeki Rum, Secde ve Ahzâb surelerinde ise kayıplar mevcuttur (bk. Tablo 29).

Surenin ilk geçtiği sayfa numarası	Sure numarası/Sure Adı	Ayet numarası
ŞE1186/1	30/Rûm	55-60
ŞE1186/1	31/Lokmân	1-25
ŞE1186/3 sol	32/Secde	21-30
ŞE1186/4 sağ	33/Ahzâb	1-19

Tablo 29 ŞE1186'da Bulunan Sure ve Ayetler

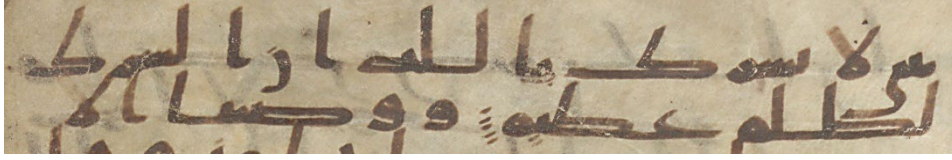
Nüshanın ebadı takriben 14,5x20 cm olarak ölçülmektedir. Sayfa *hicâzî* nüshalarda olduğu gibi dikey formatta kullanılmıştır ancak sayfanın ölçüleri *hicâzî* nüshalara kıyasla daha küçüktür. Sayfa kullanımında *hicâzî* nüshalarda pek rastlanmayan düzenli görünüm belirgindir. Öyle ki satır başları sayfa boyunca aynı hizadadır. Ne var ki, sayfa kenarlarında

boşluk bırakma gayesinin varlığı anlaşılmakla birlikte, boşlukların çok fazla olduğu söylenemez. Yazı ise meyilli özelliğini korumaktadır. Buna karşın harflerin daha dik çizgilerle bağlandığı görülmektedir. Ayrıca *elif* harflerinin belirgin bir şekilde kısaldığı gözlenmektedir. *Yâ* harfinin keşidesi ise zaman zaman daha kısa tutulmuş, zaman zaman ise kendinden önceki kelimenin altına doğru uzatılmıştır. Genel olarak harf resimlerinde kararlı bir görünüm hakimdir. Harflerin şekillerinin oturduğu ve kendi içerisinde pek fazla farklılık göstermediği gözlenebilmektedir (bk. Şekil 36).



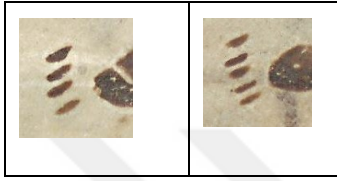
Şekil 36 ŞE1186'dan Genel Görünüm

Nüshada, *icam* noktalarının oldukça nadir kullanıldığı görülmektedir. Sadece kâtibin ihtiyaç duyduğu ölçüde, kâtibin uygun gördüğü yerlerde *icam* noktaları kullanılmıştır. Dolayısıyla bu noktalar sistematik değildir. *İcam* noktalarının, metnin yazıldığı kalem ve mürekkebin aynısı kullanılarak muhtemelen yazı esnasında koyulduğu anlaşılmaktadır. Örneğin “يٰٓيٰٓنٰى لَا تَشْرِكْ بِاللّٰهِ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ” ayetinde noktalı olan harflerden sadece “ان” kelimesindeki *nûn* harfi ve “عظيم” kelimesindeki *yâ* harfi noktalanmıştır. Nüshadaki *icam* noktalarının ince çizgi şeklinde olduğu görülmektedir (bk. Şekil 37). Nüshada herhangi bir *irab* noktasına rastlanmamaktadır.



Şekil 37 ŞE1186'da İcam Noktaları

Nüshada ayet sonu işaretlerinin her ayetin sonunda kullanıldığı görülmektedir. Dört ya da beş adet çizginin alt alta sıralanması şeklinde oluşturulmuş ayet sonu işaretleri, metin ile aynı renktedir ve muhtemelen kâtip tarafından, yazım esnasına metne ilave edilmiştir (bk. Şekil 38). Nüshada herhangi özel bir *tahmis* ya da *taşir* işaretine rastlanmamıştır.



Şekil 38 ŞE1186'da Ayet Sonu İşaretleri

Nüshada süslemeli sure başlıkları bulunmaktadır. Bu süslemeler surenin bitiminde kahverengi ve yeşil renklerden oluşan dalgalı şekillerden ibarettir. Elimizdeki nüshada iki adet sure başı süslemesi bulunmaktadır ve ikisi arasında küçük farklılıklar göze çarpar. İlkinde dalgalı kahverengi şeklin etrafı aynı yapıda dalgalı yeşil çizgiler ile çerçevelenmişken, diğerinde ise çerçevelerin çizgilerle değil noktalarla yapıldığı görülmektedir (bk. Tablo 30). Süslemelerde, surenin ismini ya da ayet sayısını içeren herhangi bir yazıya rastlanmamaktadır. Ancak Lokman suresinin başındaki süslemenin üzerine siyah bir mürekkep ile muhtemelen daha sonradan “لقمن” yazıldığı görülmektedir (bk. Tablo 30). Lokman suresinin başlığına yapılan bu ilave haricinde, nüshaya sonradan yapılmış herhangi bir müdahaleye ya da ilaveye rastlanmamıştır.

Lokman suresi	
Ahzab suresi	

Tablo 30 ŞE1186'da Sure Başı Süslemeleri

2.2.5. ŞE4806

Hicâzî-kûfî yazı tipi ile yazılmış bir diğer nüshadır. Deri malzeme üzerinde yazılmış olan bu nüsha, on yapraktan oluşmaktadır. Nur suresinin 55. Ayeti ile başlayan nüshada, Furkan ve Şuara sureleri kesintisiz olarak devam etmiştir. Nur suresinin başında, Nem suresinin ise büyük çoğunluğunda kayıplar mevcuttur (bk. Tablo 31).

Surenin ilk geçtiği sayfa numarası	Sure numarası/Sure Adı	Ayet numarası
ŞE4806	24/Nur	55-64
ŞE4806/2 sağ	25/Furkan	1-77
ŞE4806/5 sol	26/Şuârâ	1-227
ŞE4806/11	27/Neml	1-4

Tablo 31 ŞE4806'da Bulunan Sure ve Ayetler

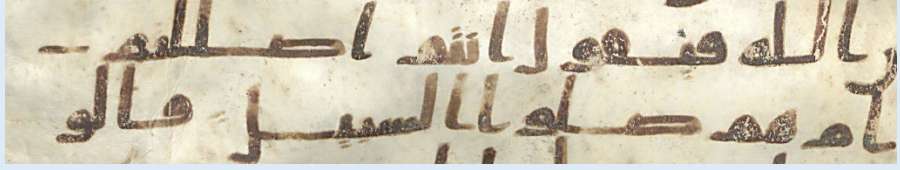
Nüshanın ebadı takriben 21x24 cm olarak ölçülmektedir. Sayfa dikey formatta kullanılmıştır. Satır sonlarında olmasa da satır başlarında belli bir düzen takip edilmeye çalışılmıştır. Harflerin birbirine bağlanması ise *hicâzî* yazıda olduğu kadar eğimli değildir. Nüshadaki yazının özellikle harflerin birbirine bağlanması sadedinde *kûfî* üsluba yaklaştığı söylenebilir. *Elif* harfleri *hicâzî* yazıda olduğu gibi çok uzun değildir; aksine diğer harfler ile uyum içerisindedir. *Yâ* harfinin keşidesinin ise kısa tutulduğu görülmektedir. Nüsha sayfa kullanımı açısından *hicâzî* üslubu andırsa da harflerin satıra oturumu, harflerin birbirinden ayrık yazımı ve satır üzerindeki kısa formu *kûfî* yazıya yakın özellikler göstermektedir. Bu açıdan geçiş dönemi yazısı olarak sınıflandırdığımız *hicâzî-kûfî* yazıya güzel bir örnek teşkil etmektedir (bk. Şekil 39).



Şekil 39 ŞE4806'dan Genel Görünüm

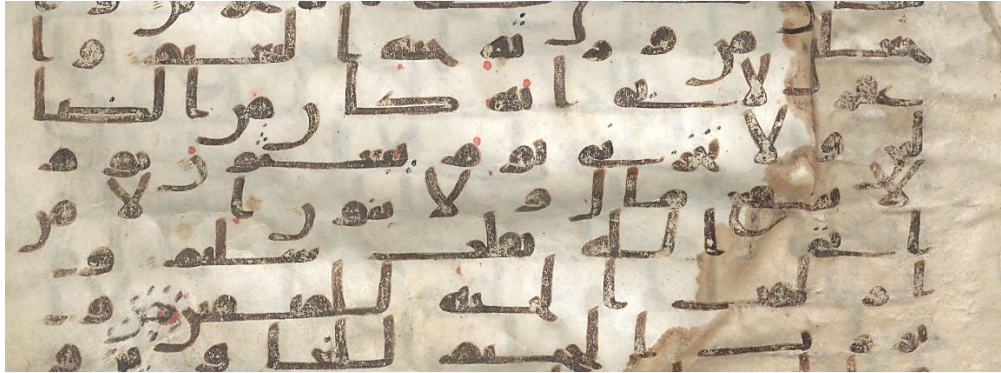
Nüşanın *icam* noktaları açısından müdahaleye uğradığı anlaşılmaktadır. Öyle ki iki çeşit *icam* noktasının varlığından söz etmek mümkündür. Bu noktalardan ilki muhtemelen kâtip tarafından yazım esnasında koyulmuştur. İlk gruptaki *icam* noktalarının formu erken dönem mushaflarında sıklıkla gördüğümüz ince çizgi formundadır. Buna mukabil sonradan bir başka okuyucu tarafından başka bir mürekkep ve kalem ile koyulduğunu düşündüğümüz noktalar ise daha çok nokta formundadır ve görece küçüktür. İlk noktaların rengi metin ile aynı renk olan kahverengi iken, sonradan ilave edildiğini değerlendirdiğimiz noktalar ise siyahtır. Nüşaya sonradan bazı noktalar ilave edilmiş olsa bile bu noktaların oranının oldukça az olduğunu ve nüşanın genel itibariyle noktalardan arı olduğunu söylemek mümkündür.

Örneğin “فَيَقُولُ” ayetinde “فَيَقُولُ” kelimesi ilk nakıt tarafından noktalanırken sadece *yâ* harfi noktalanmıştır. *Yâ* harfindeki bu ilk noktalar metnin yazıldığı renkte ve çizgi formundadır. Ancak daha sonradan yapılan bir müdahale ile *yâ* harfinin noktalarının silinmeye çalışıldığı ve harfin *nûn* olarak noktalandığı görülmektedir. *Nûn* noktası olarak konulan nokta ise yukarıda anlattığımız şekilde siyah renkte ve daha noktasal formdadır. Buna mukabil “ءانتُمْ” kelimesindeki *tâ* ve *nûn* noktalarının ve “السَّيْلُ” kelimesindeki *bâ* ve *yâ* noktalarının kâtip tarafından konduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan “وَرْتَلْنَهُ تَرْتِيلاً” ve “وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ” ibarelerinde görülen *tâ*, *nûn*, *yâ* ve *cîm* noktalarının sonradan ilave edildiği gözlenmektedir (bk. Tablo 32).

Nüşanın kendisinde olan icam noktaları	
Nüşaya sonradan ilave edilen icam noktaları	

Tablo 32 ŞE4806'da İcam Noktaları

Nüşhada irab noktalarının kullanıldığı ancak bu noktaların zaman içerisinde ciddi derecede yıprandığı anlaşılmaktadır. Bu noktalar nüshanın pek çok yerinde güçlüklerle fark edilebilmektedir (bk. Şekil 40).



Şekil 40 ŞE4806'da İrab Noktaları

Nüşhada ayet sonu işareti olarak çizgi istifleri kullanılmıştır. Altı ya da daha fazla çizgi-noktanın bir araya getirilmesiyle oluşturulan istifler genellikle üçgen şeklini almıştır. Bunun yanı sıra üç kesik çizgi ile oluşturan üçgen şekilli ve çizgilerin alt alta dizilmesi ile oluşturulan çubuk şekilli ayet sonu işaretleri de bulunmaktadır. Ayet sonu işaretlerinin yanı sıra nüshada *taşir* işaretlerine de rastlanmaktadır. *Taşir* işaretleri kırmızı yuvarlak şekli ile karakterizedir. Ancak sonradan yapılan ilavelere *taşir* işaretlerinde de rastlanmaktadır. *İcam* noktalarında olduğu gibi siyah bir mürekkep ile *taşir* işaretlerine de birtakım ilaveler yapılmıştır (bk. Tablo 33).

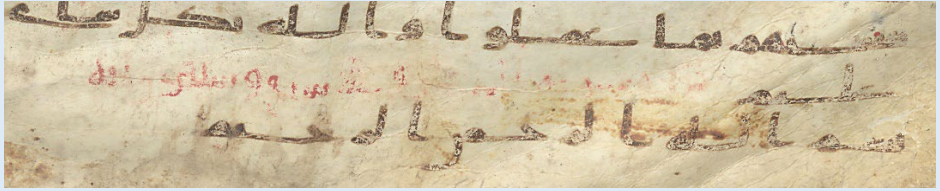
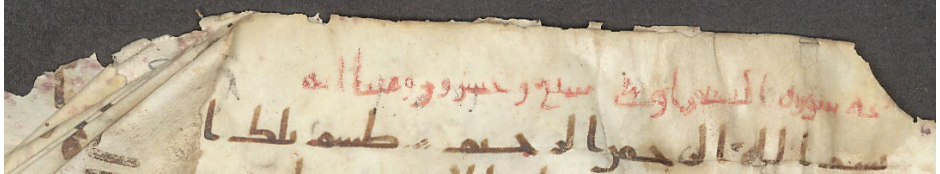
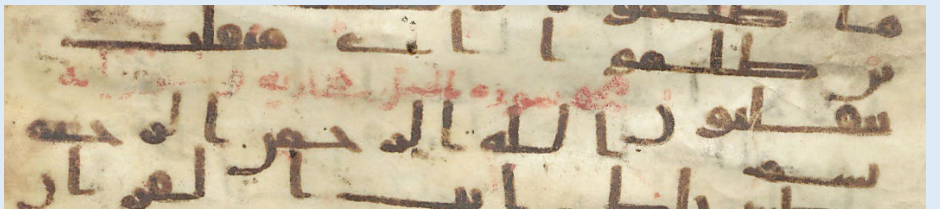
Ayet sonu işaretleri

Taşir işaretleri



Tablo 33 ŞE4806'da Ayet Sonu ve Taşir İşaretleri

Nüshada sure başlıklarında herhangi bir süsleme bulunmamakla birlikte sadece kırmızı bir yazı ile sure isimleri ve surelerin içerdikleri ayet sayıları belirtilmiştir. İki sure arasında sure başlığı için herhangi bir boşluk bırakılmamış, söz konusu kırmızı yazı biten surenin son ayetinin satırına ilave edilmiştir. Neml suresinin başında ise, Şuârâ suresinin bitiminde herhangi bir satır boşluğu oluşmadığı için, sure başlığı iki sure arasında sıkıştırılmıştır (bk. Tablo 34). Bu durum, metni yazan kâtipin sureler arasında ayırıcı bir işaret bulunmasına dair kastının ve niyetinin olmadığı izlenimini uyandırmaktadır.

Furkan suresi	
Şuârâ suresi	
Neml suresi	

Tablo 34 ŞE4806'da Sure Başı Kitabeleri

Nüshada bazı kâtip hatalarının varlığından bahsetmek mümkündür. Örneğin, ŞE4806/4 sol sayfada “قيل لهم اشهدوا” ibaresinde “لهم” kelimesi unutulmuş fakat sonradan herhangi bir düzeltmeye uğramamıştır. ŞE4806/9 sağ sayfada ise hatalı yazım, üzerine uzun bir şekilde “قال” yazılarak düzeltilmiştir (bk. Tablo 35).

Bulunduğu sayfa	Hatalı/düzeltilen	Nüsha görünümü
-----------------	-------------------	----------------

kelime		
ŞE4806/4 sol	”قيل لهم اشهدوا“	
ŞE4806/9 sağ	”قال“	

Tablo 35 ŞE4806'da Kâtip Hataları ve Düzeltmeler

2.2.6. ŞE5713

Çalışmamızda *hicâzî-kûfî* yazı tipine dahil edebileceğimiz son örnektir. Deri malzeme üzerine yazılmış olan bu nüsha, on yapraktan müteşekkildir. Enfâl suresinin 9. Ayeti ile başlamıştır ve Tevbe suresine kadar devam etmiştir. Nüshadaki Tevbe suresi ise sadece 1 ila 18. Ayetleri kapsamaktadır (bk. Tablo 36).

Surenin ilk geçtiği sayfa numarası	Sure numarası/Sure Adı	Ayet numarası
ŞE5713/1	8/Enfâl	9-75
ŞE5713/9 sağ	9/Tevbe	1-18

Tablo 36 ŞE5713'teki Sure ve Ayetler

Sayfa kullanımının dikey formatta olduğu bu nüshanın ebadı takriben 12,5x14 cm olarak ölçülmektedir. Çalışmamız için seçtiğimiz örnekler arasındaki en küçük boyuta sahip olan nüsha da budur. Bu nüsha, *hicâzî* yazının *kûfî* yazıya geçişinin temsil edildiği bir örnek olması ve bununla birlikte kanaatimizce şahsi kullanım için üretilmiş bir nüsha olması yönüyle önemlidir. Zira bu nüsha, şahsi kullanım için üretilmiş bir Kur'an yazmasında dahi *hicâzî* yazının terk edildiği ve her ne sebeple olursa olsun mushaf kitabesinde *kûfî* yazının tercihe şayan olduğunu gösteren bir yapıdadır. Nüshanın genel durumuna bakıldığında yazının özensiz bir görünüm arz ettiğini söylemek mümkündür. Sayfa kullanımında, özellikle satır başlarında bir düzen oluşturulmaya çalışılmış olsa da satır yükseklikleri tutarlı değildir ve yazıda dalgalanmalar bulunmaktadır. Siyaha yakın renkte bir mürekkep ve görece kalın ağızlı bir kalem kullanılmıştır. Bununla birlikte yazıda iki farklı kâtibin varlığından söz edilebilir. Öyle ki, nüshanın genelinde daha fazla yazdığı görülen birinci kâtibin yazısı daha sıkışık bir form arz ederken, ikinci kâtibin yazısında ise harflerin daha seyrek bir şekilde yerleştirildiği görülmektedir. Birinci kâtipte harfler satıra daha dik bir açıyla oturmaktadır. Harfler daha

yuvarlak hatlarla birbirine bağlanıyor olsa bile, yazının genel görünümünde sağa meyil daha azdır. Buna mukabil, ikinci kâtibin yazısında *hicâzî* üslup daha belirgindir (bk. Şekil 41). O halde birinci kâtibin yazısının *hicâzî-kûfî*, ikinci kâtibin yazısının ise daha çok *hicâzî* olarak sınıflandırılması mümkündür. Dolayısıyla bu nüsha, yazı tipleri arasında geçişkenliğin sürdüğünü, hatta aynı dönemde iki farklı yazı türünün kullanımda olabileceğini göstermesi bakımından değerlidir.



Şekil 41 ŞE5713'te İki Farklı Kâtip Tarafından Yazılmış Sayfaların Görünümü

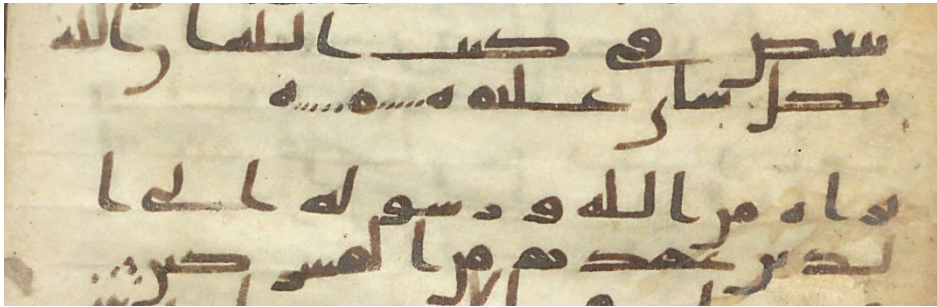
Nüshada *icam* ve *irab* noktalarının tespit edebildiğimiz kadarıyla hiç kullanılmadığı görülmektedir. Kur'an yazmalarının özellikle *icam* noktalarından tamamen yoksun olması, özellikle *hicâzî* yazmalar açısından ender rastlanan bir durumdur. *Kûfî* yazıya gelindiğinde ise, *icam* noktalarından tamamen arındırılmış nüshalara daha sık rastlanmaktadır. Geçiş döneminin temsilcisi olarak değerlendirdiğimiz bu nüshada *icam* noktalarının bulunmuyor oluşu önemlidir. Nüshadaki bu durum, *kûfî* yazıya geçiş döneminin bir tezahürü gibi görünmektedir.

Nüshada ayet sonu işaretlerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu işaretler üç, beş, altı adet noktanın açılı bir şekilde alt alta dizilmesiyle oluşturulmuştur. Ayrıca daha düzensiz formda ayet sonu işaretleri de bulunmaktadır (bk. Şekil 42). Bununla birlikte nüshada tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir *tahmis* ya da *taşir* işareti bulunmamaktadır.



Şekil 42 ŞE5713'te Ayet Sonu İşaretleri

Nüshanın genelinde herhangi bir süslemeden ya da herhangi bir renkli mürekkepten bahsedilemez. Tek bir yerde bulunan sure başında da herhangi bir kitabe bulunmamaktadır. Besmele de bulunmayan Tevbe suresi'nin başına herhangi bir şey yazılmadan direkt olarak ilk kelimesiyle başlanmıştır. Ne var ki, Enfâl suresinin son kelimesinin yanına *hâ* harfi ve noktalardan ibaret bir sure sonu işareti kullanılmıştır (bk. Şekil 43). Enfâl ve Tevbe sureleri arasında bir boşluk bırakılmış olsa da boşluğun herhangi bir yazı ya da süsleme ile doldurulmamış olması nüshanın *icam* ve *irab* noktalarından da arındırılmış olması ile beraber düşünüldüğünde, kâtipin kasıtlı bir tercihi olarak değerlendirilebilir. O halde iki ihtimalden söz etmek mümkündür. İlk ihtimalde, kâtip metni kasıtlı olarak metin dışı şeylerden arındırılmış olarak yazmış ve noktalama ve süsleme işini bir başka kişiye bırakmıştır. Bu durum, *kûfî* yazım geleneğinde sıklıkla karşımıza çıkar. Ne var ki, kâtipin dileği gerçekleşmemiş ve nüsha bir başkası tarafından noktalanmamıştır. İkinci ihtimalde ise kâtip yine metni ilavelerden kasıtlı olarak arındırmıştır ancak bu arındırma kastı, daha çok Hz. Peygamber'in “جردوا مصاحفكم” tavsiyesi ile ilişkilidir.



Şekil 43 ŞE5713'te Sure Başı

Tespit edebildiğimiz kadarıyla nüshada yalnızca bir adet kâtip hatası bulunmaktadır. ŞE5713/10 numaralı sayfada “الا تقتلون” olması gereken kelime “الا تقتلوا” olarak yazılmıştır (bk. Şekil 44).



Şekil 44 ŞE5713'te Kâtip Hatası

3. MUSHAF İMLASININ GENEL NİTELİKLERİ VE ŞAM EVRAKI'NDAKİ ÖRNEK KUR'AN YAZMALARININ BU NİTELİKLER AÇISINDAN İNCELENMESİ

Bilindiği gibi yazı, telaffuza konu olan kelimelerin belli rumuzlara kullanılarak görsel hale getirildiği bir sistemdir. Dolayısıyla hat/yazı lafza, lafız ise manaya delalet eder. Başka bir deyişle mektup/yazılı olanın, mantuk/telaffuz edilen ile birbirine muvafakat etmesi esastır.³⁷⁷ Yani yazının, belli kurallar dahilinde okuyuş ile uyum içinde olması gerekir.

Mushaf imlası söz konusu olduğunda ise, bu imlanın Hz. Osman Mushaflarında bulunan yönüyle kendine has birtakım özellikleri bulunmaktadır. Sahabe tarafından mushaf yazımında kullanılan imlayı niteleyen bir terim olan *Resm-i Osmâni*, günümüzde de kullanılan ve Arap dilcileri tarafından benimsenen imla esasları yani *resm-i kıyâsi* ile büyük ölçüde uyumlu olsa da bazı kelimelerde farklılıklar ve *Resm-i Osmâni*'ye mahsus özellikler ortaya çıkmaktadır. İşte *Resm-i Osmâni*'nin, *resm-i kıyâsi*'den ayrılan bu özellikleri, tarih boyunca imla literatürünün konusu olmuştur.

Resm-i Osmâni'nin mahiyetine dair evvela zikredilmesi gereken şey, bu imlanın sahabe tarafından kullanılan bir imla olmasıdır. Nitekim erken döneme dair ortaya çıkarılan nüks tarzı eserlerde sahabenin mushaf yazmanın dışında da yazıyı kullandığı ve bu yazıdaki imlanın dönemin mushaf imlası ile büyük ölçüde benzerlik arz ettiği görülmektedir.³⁷⁸ *Resm-i Osmâni*'ye dair vurgulanması gereken bir diğer husus ise, bu yazının büyük ölçüde yazının iskeleti haricinde kalan işaretlerden mücerret olmasıyla birlikte, bazı seslerin imlada hafzedildiği, bazılarının okunmasa bile yazıya yansıdığı, bazılarının ise okunuşundan farklı bir rumuz ile yazıya yansıdığı yönündedir.³⁷⁹ *Hazif*, *ziyade* ve *bedel* olarak kavramlaştırılan bu hususiyetler *Resm-i Osmâni*'de temeyyüz eden yazım özellikleridir. Bunlara hemzenin yazımı da ilave edilebilir. Gânim Kaddûrî Hamed, sahabenin, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dahi *Resm-i Osmâni* ile mushaf imlasına devam etmiş olduklarını nakleder. Hamed'e göre bu durum Basra ve Kûfe şehirlerinde imlanın kurallarının oluşmaya başladığı döneme kadar

³⁷⁷ Hamed, *el-Muyesser*, 102.

³⁷⁸ Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, 539-547.

³⁷⁹ Hamed, *el-Muyesser*, 102.

devam etmiş ve bu dönemde gelişen imlaya *resm-i kıyâsî* ismi verilmiştir.³⁸⁰ Anlaşılan o ki, Basra ve Kûfe’de hat sanatında birtakım usul ve esasların ortaya konması, bununla birlikte sarf ve nahiv ilminin gelişmesinin imla üzerinde de dikkate değer bir etkisi olmuştur.

Mushaf imlası olarak bilinen *Resm-i Osmânî*’den farklı olarak *resm-i kıyâsî* diye bir imla ortaya konunca, mushaf imlası kendine has farklılıkları yönüyle temeyyüz etmiş ve bir yandan mushaf yazımında kıyâsî imlanın kullanılıp kullanılamayacağına dair tartışmalar husule gelirken, diğer yandan da mushaf imlası konusunda müstakil eser telifi ulemanın gündemine girmiştir. Çalışmamızda atıfta bulunacağımız kaynaklar işte bu imla eserleridir.

Bu bölüm, *Resm-i Osmânî*’nin imla hususiyetlerini mercek altına alarak, Şam Evrakı Koleksiyonundaki örnek *hicâzî* Kur’an yazmalarındaki imla hususiyetlerini, imla kaynaklarında geçen bilgiler ile mukayeseli olarak inceleyecektir. Bu inceleme yapılırken İbn Vesîk el-İşbîlî’nin imla için belirlediği taksim³⁸¹ esas alınmıştır. Bu taksimde, imla hususiyetleri hazf, ziyade, bedel, maktu’/mevsul ve hemze başlıkları altında incelenmektedir. Şam Evrakı Koleksiyonu’ndaki *hicâzî* Kur’an yazmaları arasından seçilen nüshaların zikredilen bu beş imla niteliği açısından incelenirken, bu incelemeye geçilmeden önce kaynaklarda geçen imla hususiyetlerine dair kaynak bilgi özet bir sunum şeklinde işlenecektir.

3.1.Hazif

3.1.1. Mushaf İmlasında Hazif Meselesi

Bilindiği üzere mushaf imlasında telaffuz edildiği halde yazıda bulunmayan harfler mevcuttur ve bu nitelikteki harfler kaynaklarda hazif başlığı altında incelenmektedir. Bunun yanı sıra, hazif konusu çerçevesinde yapılan açıklamalar, med harflerinin yazımını da konu edinmektedir. Zira her ne kadar kaynaklarda belli özellikteki kelimelerin tamamında söz konusu olan hazfî ifade eden ihtisar hazfî, belli özellikteki kelimelerden yalnızca bir kısmında söz konusu olan hazfî ifade eden iktisar hazfî ve bir kıraatı belirtme amacına matuf olan işaret

³⁸⁰ Hamed, *el-Muyesser*, 102-103. Ayrıca bk. Ebu’l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammd b. Ali b. Yusuf İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fî Kırââtî’l-Aşr*, thk. Ali Muhammd ed-Dabâ’ (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/128.

³⁸¹ İbrahim b. Muhammed el-İşbîlî İbn Vesîk, *el-Câmi limâ Yuhtâcu ileyhi min Resmî’l-Mushaf*, thk. Gânim Kaddrûrî el-Hamed (Amman: Dâru Imâr, 2009), 31-32.

hazfî olmak üzere farklı hazif türlerinden bahsedilse de bunların tamamı da med harfleriyle ilgilidir.³⁸²

Erken dönemden günümüze ulaşan mushafların imlası incelendiğinde, med harfi konumundaki *elif* harfinin, özellikle kelime ortasında geldiği zaman, çoğunlukla yazılmadığı görülmektedir. Ancak, bu durumun istisnaları bulunmaktadır. Öyle ki, birden fazla yerde geçen bir kelimedede med harfi konumundaki *elif* harfi bir yerde isbat ile yazılırken, başka bir yerde hazfedilmiştir. Bu duruma örnek olarak “سبحن” kelimesi gösterilebilir. Bu kelime Kur’an-ı Kerim’de geçtiği diğer yerlerde *elif* harfinin hazfî ile yazılmışken, İsrâ suresi 17/93’te ise *elif* harfinin isbatı ile “سبحان” şeklinde yazılmıştır. İbnu’l-Enbârî (ö. 328), İbn Eşte (ö. 360) ve Mehdevî (ö.440) bu kelimenin İsrâ suresi dışındaki yerlerde *elifin* hazfî ile yazıldığına dikkat çekmişlerdir.³⁸³ Dâni (ö. 444) ise, İsrâ suresindeki bu kelimedede mushaflar arasında ihtilaf olduğunu ifade etmiş ve Irak Mushafı’nda bu kelimeyi *elifli* olarak gördüğünü nakletmiştir.³⁸⁴

Mushaf imlası’nda *elif* harfinin hazfine dair çeşitli izahlar getirilmeye çalışılmış olsa da aynı kelimenin farklı yazımlarının neden kaynaklandığına dair kesin bir yargıya varılması zor görünmektedir. Getirilen bu izahların genelinde bir dönem Araplar’ın bazı kelimeleri harf eksikliği ya da harf ilavesi ile yazma eğilimlerinin bulunduğu atıfta bulunmaktadır. Nitekim, İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) kaydettiğine göre, katipler bazı kelimeleri benzerlerinden ayırmak için harf ilavesiyle bazı kelimeleri de hazfedilen harfi gösteren bir karine olduğu zaman, yazıda kolaylık ve tasarruf gibi gerekçelerle hazif ile yazılmaktaydılar.³⁸⁵ Dolayısıyla mushaf imlasında hazif, bu teamülden kaynaklanmaktadır. Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) ise, ilk dönemlerde yanlış okuma ya da başka kelimelerle karışma ihtimali bulunmayan durumlarda kelimenin ortasında yer alan ve med harfi olan *eliflerin* yazılmasına ihtiyaç duyulmadığına yönelik bir izahatta bulunmuştur.³⁸⁶ Mehdevî (ö. 440), okuyuşun imlaya yansımalarının esas alındığı yazım şeklinin benimsenmesi, tahfif ve iki elifin bir araya

³⁸² Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 140.

³⁸³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu’l-Enbârî, *Kitâbu Mersûmi’l-Hat*, thk. Arşî Ali (Yeni Delhi: el-Ma’hedu’l-Hindî ed-Dirâsâtu’l-İslâmiyye, 1977), 16; Ebu’l Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, “Hicâu Mesâhifi’l-Emsâr”, *Mecelletu Ma’hedi’l-Mahtûtâti’l-Arabiyye* 19/1 (1973), 102.

³⁸⁴ Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Mukni’ fî Resmi Mesâhifi’l-Emsâr*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetu’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, ts.), 98.

³⁸⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, thk. Fâûr Ali (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988), 161-162.

³⁸⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebu’l-Küttâb*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1922), 244-245.

gelmesinde, eliflerden birinin hazfedilmesi gibi hususiyetler sadedinde meseleyi dilsel gerekçeler bağlamında izah etmiştir.³⁸⁷ Anlaşılan o ki bu dilsel gerekçelerde bile, ihtisar yani yazımda kısaltma ön plana çıkmaktadır. Dâni'ye gelince o, (ö. 444/1053), *elif*in hazif ile yazıldığı yerleri sıralamak suretiyle ulaştığı genel bir değerlendirme ile, *elif* harfinin hazfine ilişkin uygulamanın, yazıda kısaltma geleneğinin bir sonucu olduğunu belirtmiştir.³⁸⁸

Bunlara ilaveten, Merrâkuşî'nin (ö. 721/1326) *elif* harfinin hazfî veya ispatına yönelik bazı irfânî açıklamaları olmuşsa da bu açıklamalar³⁸⁹, mushaf imlası literatüründe hâkim bir görüş halini almamıştır. Mushaf imlası kaynaklarının genelinde hâkim olan görüş, hazfî yazımda ihtisar amacıyla uygulanmış olduğu yönündedir.

Çağımızın mushaf araştırmacılarından biri olan Ömer Hamdan ise, mushaf kitabesindeki ihtisar olgusuna yeni bir bakış kazandırmış ve mushaftaki her bir kelimenin bağlı ve bağlı olmayan harflerini “yazım birimi” olarak kavramlaştırmıştır. Bu yaklaşıma göre, erken dönem mushaf kitabesinde esas olan “minimal yazım”dır. Dolayısıyla birbiri ile bağlanan harfleri mümkün olduğunca bir araya getirecek şekilde olan yazım şekli benimsenmiştir. Nitekim merfu durumda olan müsenna bir isimde *elif*in hazfedilmesi, buna mukabil mecrûr durumda olan müsenna bir isimde *yân*ın hazfedilmemesi bu kabilden değerlendirilebilir. Çünkü *elif* harfî kendisinden sonraki harfe bağlanmadan yazılmakta böylece kelime bölünmektedir. Ancak mecrûr durumda iken kelimede bulunan *yâ* harfinin hem kendisinden önceki hem de kendisinden sonraki harfe bağlanma kabiliyeti bulunmaktadır. Hamdan'a göre, hal böyle olunca erken dönem mushaf kitabesinde kelimeyi ortadan ikiye ayıran *elif* harfinin hazfedilmesi ve kelimenin mümkün olduğunca birbirine bağlı bir şekilde yazılması esas alınmıştır.³⁹⁰

3.1.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Hazif Uygulaması

Şam Evrakı'ndaki *hicâzî* Kur'an yazmaları, hazif örneklerinin oldukça fazla miktarda görüldüğü yazmalardır. Nitekim, erken dönem Kur'an yazmalarında asıl olanın hazifli yazım

³⁸⁷ Ebû'l Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Hicâu Mesâhihi'l-Emsâr*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin (Şârika: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010), 85; Resul Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yakşalım: Merrâkuşî Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 772.

³⁸⁸ Dâni, *Mukni*, 20.

³⁸⁹ Merrâkuşî'nin mushaf imlası yaklaşımının detaylı incelemesi için bk. Akcan, “Mushaf İmlâsına İrfânî Yakşalım: Merrâkuşî Örneği”.

³⁹⁰ Omar Hamdan, *Kanon Olarak Kur'an*, çev. Şeyma Nur Ünal (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 105-107.

olduğundan ve mushaf imlasında bu yöndeki tercihin ağır bastığından bahsetmiştik. Bu bölümdeki inceleme esnasında, kaynaklarda bulunmayan hazif uygulamalarını ve ihtilafa konu olan kelime yazımlarına dair örnekleri sunmaya gayret edeceğiz. Bu incelemeyi yaparken nüshaları *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* yazmalar olarak kendi grupları ile beraber değerlendireceğiz.

Hicâzî yazmalardan ŞE54, imlada tutarsızlığın görüldüğü yazmalar arasındadır. İmlada tutarsızlığın *hicâzî* Kur'an yazmalarındaki en yaygın karşılığı “قال” (kâle) kelimesinde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki bu kelime çoğunlukla aynı yazma içerisinde, hatta bazen aynı ayette bazen *elifin* isbatı bazen de *elifin* hazfî ile yazılabilmektedir. Nüshada bu kelimenin çok fazla *elifli* ve *elifsiz* yazımı olduğu için açıklayıcı birkaç örnek ile iktifa edeceğiz. Örneğin, ŞE54/3'te “قلوا” şeklinde *elifsiz*, 6'da “قل” şeklinde *elifsiz*, 8'de “قلوا” şeklinde *elifsiz*, 9'da “قال”, “قل”, “قلوا”, “قالوا” şekillerinde *elifli* ve *elifsiz* olarak resmedilmiştir. Görüldüğü gibi aynı sûre, aynı sayfa ve hatta aynı ayette bulunan “قال” kelimesi herhangi bir kural ile açıklanması mümkün olmayacak şekilde farklı resimlerle gösterilmiştir (bk. Tablo 37).

Kaynaklarda kelimenin farklı yerlerdeki yazımıyla alakalı ihtilaflar nakledilmiştir. Örneğin İbn Ebî Dâvûd'un naklettiği bilgiye göre Enbiya 21/4'teki “قال” kelimesi Kûfeliler tarafından *elifin* isbatı ile, Basralılar tarafından ise *elifin* hazfî ile yazılmıştır.³⁹¹ İbnu'l-Enbârî de Enbiyâ 21/4'teki bu kelimenin bazı mushaflarda *elifli* bazılarında ise *elifsiz* olarak yazıldığını söylemiştir. Mehdevî, kelimenin yazımındaki bu ihtilafların kıraat kaynaklı olabileceği değerlendirmesinde bulunmuş, bölgenin kıraatinin o bölgeye ait mushafın imlası ile uyum içinde olmaması ihtimali üzerinde durmuştur. Dâni, Enbiyâ 21/4'teki bu kelimeyi “Hicaz, Irak ve Şam Mushaflarındaki İhtilaflar” başlığı altında incelemiş ve kelimenin Kûfe dışındaki mushaflarda *elifin* hazfî ile yazıldığı bilgisine yer vermiştir.³⁹² Kaynaklarda Enbiya 21/4, Müminun 23/112-114, Kasas 28/37 ayetlerindeki kelimelerin yazımıyla alakalı bilgiler verilmiş olsa da ŞE54'te incelememize konu olan ayetler kaynaklarda zikredilen yerlerin dışında kalmıştır. Kaldı ki kaynaklarda sıklıkla zikredilen Enbiya 21/4'teki kelimede kıraat ihtilafları bulunmaktadır. Bu kelimeyi, Hamza, Kisâî, Asım'ın ravilerinden Hafs, A'meş “ قال ربي” şeklinde med ile okurken, İbn Kesir, Nafi, Ebû Amr, İbn Âmir ve Asım'ın ravilerinden

³⁹¹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1: 277.

³⁹² Beşîr Hasen Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî* (Riyad: Merkez Tafsir li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015), 2721-2727.

Ebu Bekir “قل ربي” şeklinde emir formunda okumuşlardır.³⁹³ Ancak, incelememize konu olan varaklardaki ihtilaflarda böylesi bir kıraat farklılığı bulunmamaktadır.

Nüshanın Adı ve Sayfa Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüshadaki İmla	İmla Niteliği	
ŞE54/3	Âli İmrân 3/147		قلوا	Hazif	
ŞE54/6	Nisâ 4/18		قل	Hazif	
ŞE54/8	Nisâ 4/46		قلوا	Hazif	
ŞE54/9	Yusuf 12/66		قال	İsbat	
ŞE54/9	Yusuf 12/69		قل	Hazif	
ŞE54/9	Yusuf/12/74		قلوا	Hazif	
ŞE54/9	Yusuf 12/75		قالوا	İsbat	

Tablo 37 ŞE54'te (Kâle) Kelimesinin Hazif ve İsbat ile Yazımı

³⁹³ Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-Kıraât* (Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 6/5.

Nüshada geçen Âli İmran 3/145'teki “ثواب” (sevâb) kelimesi de yine imlanın tutarsızlığı kabilinden değerlendirilebilir. Nitekim söz konusu kelime aynı ayette önce *elifin* hazfî, daha sonra da *elifin* isbatı ile resmedilmiştir (bk. Şekil 45). Kaynaklarda kelimenin yazımının *elifin* isbatı ile yazıldığı bilgisi bulunmaktadır.³⁹⁴ Nüshada imlanın tutarsızlığını gösteren başka kelimeler de mevcuttur ancak meselenin anlaşılması için bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz.



Şekil 45 ŞE54/3'te Sevâb Kelimesinin Elifin Hazfî ve İsbatı ile Yazımı

ŞE85'e gelince, Ahzâb 33/10'daki “حناجير” (hanâcira), 33/11'deki “زلزالا” (zilzâlen), 33/13'teki “فرارا” (firâran) ve 3/14'teki “اقتارها” (aktârihâ) kelimeleri ŞE85/2'de hazif ile resmedilmiştir. Dört kelimenin de yazımıyla alakalı kaynaklardaki bilgi oldukça sınırlıdır. Öyle ki İbn Necâh bu dört kelimenin yazımıyla alakalı herhangi bir bilgi vermemektedir. Dâni ise, “kelimenin aslına zaid olan harfin isbatı” ilkesine dayanmış ve *elifli* yazımı benimsemiştir.³⁹⁵ Erkâtî ise dört kelimeyi de hazif ile yazmıştır.³⁹⁶ Kelimeler, kadim mushaflardan Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî, San'a ve Topkapı nüshalarında *elifsiz* yazılmıştır.³⁹⁷ Kaynakların hakkında pek fazla söz söylemediği bu kelimelerin Medine Mushafı'nda *elifli* olarak yazılmış olması ise ilginçtir.

Hicâzi örneklerden bir diğeri olan ŞE12021'in imlasında hazif uygulamasının baskın olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle “قال” (kâle) kelimesinde görülen hazifler kayda değer bir oran oluşturmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla elimizde iki varak olarak bulunan nüshanın tamamındaki “قال” kelimeleri *elifin* hazfî ile yazılmıştır. İki varak bile olsa aşağıda örnekleri verilen ve tespit ettiğimiz kadarıyla hepsi 12 adet olan “قال” ve türevlerinin

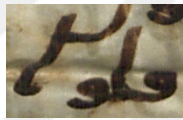
³⁹⁴ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 1130.

³⁹⁵ Dâni, *Mukni*, 50.

³⁹⁶ Muhammed Gavs b. Nasıruddîn Muhammed b. Nizameddîn Ahmed Nâiti Erkâtî, *Nesru'l-Mercân fî Resmi Nazmî'l-Kur'ân*, ts., 5/381-382, 384-385.

³⁹⁷ Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerîf (Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshası), thk. Tayyar Altıkocaç (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 3/415.

elifsiz olarak yazılmış olsa, nüshanın imla tercihini ortaya koymak bakımından önemli ve yeterlidir (bk. Tablo 38).

Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüşadaki İmla	İmla Niteliği
ŞE12021/1	Mü'minûn 23/33		وقل	Hazif
ŞE12021/1	Mü'minûn 23/39		قل	Hazif
ŞE12021/2	Mü'minûn 23/81		قلوا	Hazif
ŞE12021/3	Mü'minûn 23/106		قلوا	Hazif

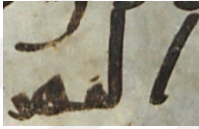
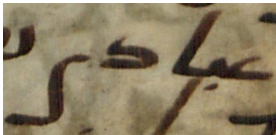
Tablo 38 ŞE12021'de Kâle Kelimesinin Yazımı

Nüşadaki hazif uygulamasının ilginç örneklerinden bazıları da Mü'minûn 23/55'teki “مال” (mâl), 23/64'te “بالعذاب” (bi'l-azâb) ve 23/80'de “النهار” (nehâr) kelimeleridir. Bu kelimelerden ilki olan mâl kelimesi için şimdiye kadar neşredilen kadim mushaflarda da kaynaklarda da ihtilaf bulunmamaktadır. Azâb ve nehâr kelimeleri de hakkında ihtilafın bulunmadığı, ittifak ile *elif*in sabit olduğu kelimelerdir.³⁹⁸ Gerek kadim mushaflarda, gerekse kaynaklar yazımında ihtilaf bulunmayan bu gibi kelimelerin dahi bu nüshada hazif ile yazılmış olması, nüshayı yazan katibin imla tercihleri açısından kayda değer bir ipucu sunmaktadır. Kaynaklarda hem *elif* ile hem de *elifsiz* yazıldığı nakledilen, “ترابا” (turâben), “عظاما” (izamen) ve “ضالين” (dâllîn) kelimeleri de bu nüshada hazif ile yazılmıştır.³⁹⁹ Bütün bu hazif tercihlerinin yanı sıra, Mü'minûn 23/109'daki “عبادي” (ibâdî) kelimesinin *elif*in isbatı ile yazılmış olması ise kâtibin imla tercihinin haziften yana olmasının yanı sıra -muhtemelen

³⁹⁸ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 3307.

³⁹⁹ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 1086, 2268, 2426.

kendisi için karıştırılması imkân dahilinde olan kelimelerde isbat uygulamasını da tercih ettiğini düşündürmektedir (bk. Tablo 39).

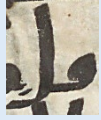
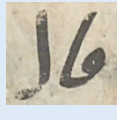
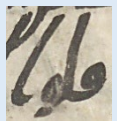
Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüshadaki İmla	İmla Niteliği
ŞE12021/1	Mü'minûn 23/35		تربا وعظما	Hazif
ŞE12021/2	Mü'minûn 23/55		مل	Hazif
ŞE12021/2	Mü'minûn 23/64		بالعذب	Hazif
ŞE12021/2	Mü'minûn 23/80		النهر	Hazif
ŞE12021/3	Mü'minûn 23/106		ضلين	Hazif
ŞE12021/3	Mü'minûn 23/109		عبادي	İsbât

Tablo 39 ŞE12021'de Kaynaklarda Bulunmayan Hazif ve İsbât Uygulamaları

Şahsi kullanım amacıyla üretilmiş olduğunu düşündüğümüz *hicâzî* nüshalardan bir diğeri olan ŞE13316/14 ise, imlada tutarsızlık örneklerinin görüldüğü bir Kur'an yazmasıdır. “قال” kelimeleri incelendiğinde, nüshayı yazan katibin bu kelimenin yazımıyla alakalı bir kural takip etmediği açık bir şekilde görülmektedir. Öyle ki, nüshada tespit edebildiğimiz kadarıyla on beş yerde geçen bu kelime, on bir yerde *elifin* hazfî, dört yerde ise *elifin* isbatı ile yazılmıştır. Nüshadaki örneklerin bir kısmı aşağıdaki şekilde sıralanmıştır (bk. Tablo 40).

Enbiyâ 21/112'deki “قل” (kâle) kelimesindeki durum dikkate değer bir hususiyet arz etmektedir. Kelime *Resm-i Osmânî*'de *elifin* hazfî ile yazılmaktadır. Kelimenin yazımı,

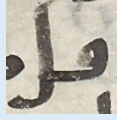
beldenin kıraat temayülü ile o beldenin mushafındaki yazımın örtüşmediği durumların örneği olarak zikredilebilir.⁴⁰⁰ Zira bu kelime Asım'ın Hafs rivayeti dışındaki kıraatlerde mazi siygası olan kâle şeklinde değil, emir siygası olan kul şeklinde okunmaktadır.⁴⁰¹ Dâni, kelimenin Hafs rivayetinde kâle şeklinde okunduğuna işaret etmiş, ancak kelimenin Emsar Mushafları'ndan Hafs rivayetine uyumlu şekilde yani *elif* ile yazıldığına dair bir bilginin olmadığını ifade etmiştir.⁴⁰² Enbiyâ 21/112'deki bu kelime Medine Mushafı'nda da *elifin* hazfi ile yazılmıştır. Nüshadaki ağırlıklı hazif tercihi müselleme olmakla birlikte, nüshanın bu kelimeye kaynaklar ile muvafakat ettiği söylenebilir.

Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüsha İmlası	İmla Niteliği
ŞE13316/14	Tâhâ 20/160		قُلْ	Hazif
ŞE13316/14	Tâhâ 20/165		قُلْ	Hazif
ŞE13316/17	Enbiyâ 21/52		قَالَ	İsbat
ŞE13316/17	Enbiyâ 21/53		قَالُوا	İsbat
ŞE13316/17	Enbiyâ 21/55		قَالُوا	Hazif
ŞE13316/17	Enbiyâ 21/56		قُلْ	Hazif

⁴⁰⁰ Dâni, *Mukni*, 118.

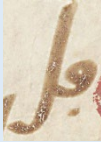
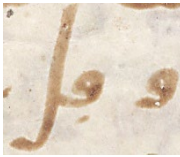
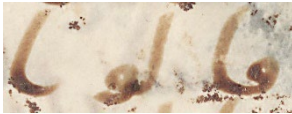
⁴⁰¹ Hatîb, *Mu'cemu'l-Kıraât*, 6/68.

⁴⁰² Dâni, *Mukni*, 118.

ŞE13316/19	Enbiyâ 21/112		قل	Hazif
------------	---------------	---	----	-------

Tablo 40 ŞE13316/14'te Kâle Kelimelerinin Hazif ve İsbât ile Yazımı

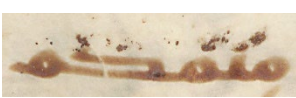
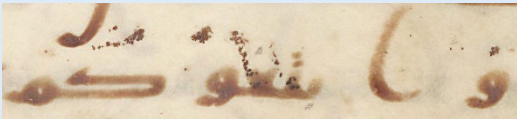
Hicâzî-kûfî yazı tipinin örneklerinden ŞE56'daki imla özelliklerine gelince, bu nüshadaki imlanın da ağırlıklı olarak hazif uygulamasına dayandığından bahsetmek mümkün olmakla birlikte imlada yer yer kuralsızlık örneklerine de rastlanmaktadır. Öyle ki, *hicâzî* nüshalarda benzer şekilde “قل” (kâle) kelimesi nüshada tesbit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde *elifli*, üç yerde ise *elifsiz* olarak resmedilmiştir (bk. Tablo 41). Nüshadaki kâle kelimelerinden Ankebût 29/12'de başında *vâv* ile “وقل” şeklinde olması gereken kelime *vâv* harfî olmaksızın yazılmıştır. Baştaki harfin kâtip tarafından unutulmuş olması mümkündür. Bunun yanı sıra, kıraat kitaplarına yansımayan, daha doğrusu İbn Mücâhid sonrası döneme taşınmayan muhtemel bir *vâvsız* kıraatin bu nüshaya yansımış olabileceği de ihtimal dahilindedir.

Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüshadaki İmla	İmla Niteliği
ŞE56/2	Ankebût 29/12		قل	Hazif
ŞE56/5	Rûm 30/56		وقل	Hazif
ŞE56/5	Lokmân 31/13		قل	Hazif
ŞE56/6	Lokman 31/21		قالوا	İsbât

Tablo 41 ŞE56'da Kâle Kelimesinde Hazif ve İsbât Uygulamaları

Nüsha *Resm-i Osmânî*'ye tam bir uyum göstermez. Nüshada Resmî Osmânî'ye uyumlu örnekler bulunduğu gibi, kaynaklarda hiç bulunmayan uygulamalara da rastlanmaktadır. ŞE56/3'teki "آيته" (âyâtihî) kelimesinin *Resm-i Osmânî* ile uyumlu olarak hazif ile, aynı satırdaki "تراب" (turâb) kelimesinin hazifsiz ve "نهار" (nehâr) kelimesinin hazifsiz yazılması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Kaynaklarda "ازوجا" (ezvâcen) şeklinde *elifsiz* yazımın tercih edildiği bu kelimenin imlası da hazif iledir⁴⁰³ (bk. Tablo 42).

Buna mukabil, *Resm-i Osmânî* ile uyumsuz olarak "منامكم" (menâmukum) kelimesi hazif ile, "وابتغائكم" (vebtigâikum) kelimesi hazif ile, "اذاقهم" (ezâkahum) kelimesi hazif ile ve "رياح" (riyâh) kelimesi hazif ile resmedilmiştir (bk. Tablo 42).

Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüshadaki İmla	Medine Mushafı
ŞE56/3	Rûm 30/20		آيته	آيَاتِهِ
ŞE56/3	Rûm 30/20		تراب	تُرَابٍ
ŞE56/3	Rûm 30/21		ازوجا	أَزْوَاجًا
ŞE56/3	Rûm 30/23		منمكم	مَنَامُكُمْ
ŞE56/3	Rûm 30/23		وابتغوكم	وَابْتَغَاؤُكُمْ
ŞE56/4	Rûm 30/33		اذقهم	أَذَاقَهُمْ

⁴⁰³ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 1818.

ŞE56/4	Rûm 30/46		ريج	الرِّيحَ
ŞE56/6	Lokman 31/29		نهار	النَّهَارَ

Tablo 42 ŞE56'da İsbat ve Hazif Uygulamaları

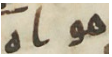
Nüshadaki hazif uygulamaları arasında kaynaklara pek fazla yansımayan ancak *hicâzi* nüshalardan ŞE85 ile uyumlu kelimeler de bulunmaktadır. Bu kelimeler, Ahzâb 33/10'daki “حناجير” (hanâcira), 33/11'deki “زلزالا” (zilzâlen), 33/13'teki “فرارا” (firâran) ve 33/14'teki “أقطارها” (aktârihâ) kelimeleridir ki, ŞE85'te olduğu gibi ŞE56'da da hazif ile resmedilmişlerdir (bk. Tablo 43).

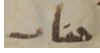
Sure ve ŞE56 Ayat Numarası	(hicâzî-kûfî)	ŞE85 (hicâzî)	ŞE1186 (hicâzî-kûfî)	Medin e Musha fî
Ahzâb 33/10				الْحَنَاجِرَ
Ahzâb 33/11				زَلْزَالًا
Ahzâb 33/13				فِرَارًا
Ahzâb 33/14				أَقْطَارَهَا

Tablo 43 Hanâcira, Zilzâlen, Firâran ve Aktârihâ Kelimelerinin ŞE56, ŞE85 ve ŞE1186'da Hazif ile Yazımı

Hicâzî-kûfî örneklerden bir diğeri **ŞE220** nüshasıdır. Bu nüshanın ilgi çekici özelliklerinden biri, “قال” (kâle) kelimesinin her zaman *elifin* isbatı ile yazılmış olmasıdır. Buna karşın Tevbe 9/69’daki “بخلاتهم” kelimesi ŞE220/1’de *elifin* hazfî ile yazılmıştır. Bu kelimenin yazımında kaynaklar arasında ihtilaf bulunmaktadır. İbn Necâh bu kelimenin *elifin* hazfî ile yazıldığını söylemiştir.⁴⁰⁴ Dâni ise, “فعال” vezninde olan kelimelerin *elifin* isbatı ile yazıldığını aktarmaktadır.⁴⁰⁵ Kadim mushaflardan Kahire el-Meşhedu’l Hüseyinî ve San’a nüshaları bu nüshadaki yazım ile uyumludur ve hazif üzere yazılmıştır. Buna mukabil Topkapı Mushafı’ndaki yazımda *elifin* isbatı söz konusudur.⁴⁰⁶ Kelime Medine Mushafı’nda da elifsiz olarak resmedilmiştir.

Tevbe 9/75’teki “عاهد” (âhede) kelimesi ŞE220/2’de *elifin* hazfî ile resmedilmiştir. İbn Necâh kelimeyi hazif ile yazmıştır.⁴⁰⁷ Buna mukabil Dâni’ye göre ise kelimenin aslına zaid olan bir harf olması dolayısıyla *elifin* isbatı gerekir.⁴⁰⁸ Nitekim Erkâtî, Dâni’nin bu görüşünden iktibasla kelimeyi *elifli* olarak yazmıştır.⁴⁰⁹

Hicâzî-kûfî nüshalarımızdan bir diğeri olan **ŞE511**’deki imla özelliklerine gelince, öncelikle şimdiye kadar incelediğimiz nüshaların aksine bu nüshada tespit edebildiğimiz kadarıyla yirmi beş adet “قال” ve türevlerinin tamamı elif ile resmedilmiştir. Nüshanın geneline bakıldığında, kâtibin *elifli* yazımı tercih ettiği ve hazifli yazımı geri planda bıraktığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, *Resm-i Osmânî*’de bedel kapsamında değerlendirilen kelimelerin dahi bu nüshada çoğunlukla bedel ile değil *elif* ile yazıldığına şahit oluyoruz. ŞE511/3’te Kehf 18/28’deki “هوآه” (hevâhu)  kelimesi ve ŞE511/8’de Tâhâ 20/16’daki “هوآه” (hevâhu)  kelimesi “هواه” şeklinde bedel-yâ yerine *elif* ile resmedilmiştir.

Bunlara ilaveten ŞE511/5’te Kehf 18/107’deki “جنت” (cennât)  ve ŞE511/6’da Meryem 19/61’deki  kelimeleri *Resm-i Osmânî*’nin aksine *elif* ile resmedilmiştir. Bu kelimelerden ilki Medine Mushafı’nda *elifin* hazfî ile yazılmıştır. Ayrıca,

⁴⁰⁴ Ebû Dâvûd Süleyman İbn Necâh, *Muhtasarû’t-Tebyîn li Hicâi’t-Tenzîl*, thk. Ahmed b. Ahmed b. Muhammer Şerşâl (Riyad: Vizâretu’s-Şuûnî’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’d-Dea’ ve’l-İrşâd, 2002), 3/631.

⁴⁰⁵ Dâni, *Mukni*’, 50.

⁴⁰⁶ *Kahire Nüshası*, 2/193.

⁴⁰⁷ İbn Necâh, *Muhtasarû’t-tebyîn*, 3/632.

⁴⁰⁸ Dâni, *Mukni*’, 50.

⁴⁰⁹ Erkâtî, *Nesru’l-Mercân*, 2/595.

ŞE511/4'teki “عذاب” (azâb)  kelimesi de nüshada *elifli* yazımın tercih edildiği diğer kelimelerdir. Zikredilen bu örnekler, nüshayı yazan kâtibin imla tercihlerinin haziften ziyade isbat yönünün ağır bastığını göstermesi bakımından önemlidir.

Hicâzî-kûfî nüshalardan bir diğeri olan ŞE1186 da ŞE511'de olduğu gibi cennât  (Lokman 31/8) ve azâb  (Ahzâb 33/8) kelimelerinde *elifli* yazımın tercih edildiği bir nüshadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu nüshada azâb kelimesi beş yerde, cennât kelimesi ise bir yerde geçmiştir ve hepsinde elif sabittir.

ŞE1186'da genellikle elifin isbatı şeklinde bir tercihin varlığından söz edilebilir. Ancak yine de “قال” (kâle) kelimesinin imlasında tutarsızlık mevcuttur. ŞE1186/2'de Lokman

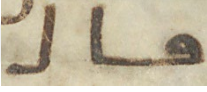
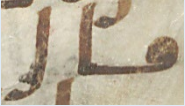
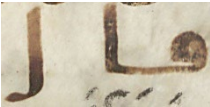
31/13'te  elifin hazfî ile yazılan kelime, ŞE1186/4'te Lokman 31/21'de   elifin isbatı⁴¹⁰ ile yazılmıştır. İmlada tutarsızlığın bir diğer örneği de firar kelimesinde görülmektedir. ŞE1186/5'te Ahzâb 33/13'teki firâr kelimesi hazif ile yazılmışken (bk. Tablo 43), aynı sayfada Ahzâb 33/16'daki aynı kelime  elif ile resmedilmiştir.

Ayrıca, nüshada isbatın tercih edildiği yerlerin aksine, hazif görülen örnekler de bulunmaktadır. Ahzâb 33/10'daki “حنجیر” (hanâcira), 33/11'deki “زلزالا” (zilzâlen), 33/13'teki “فرارا” (firâran) ve 33/14'teki “اقتارها” (aktârihâ) kelimeleridir ki, ŞE56 ve ŞE85'te olduğu gibi ŞE1186'da da hazif ile resmedilmişlerdir (bk. Tablo 43).

Hicâzî-kûfî nüshalarımızdan bir diğeri olan ŞE4806'daki imladaki tutarsızlığı tespit etmenin en belirleyici kelimelerinden olan kâle kelimesinin yazımında hazifli ve hazifsiz yazımların olduğu görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kâle kelimesi, bu nüshada dört yerde *elifsiz* olarak resmedilirken, on altı yerde *elifli* olarak resmedilmiştir. Nüshanın imla tercihlerinde kâle kelimesinde hazifli değil isbatlı yazımın ağır bastığı çıkarımında bulunmak mümkündür. Ayrıca hazif ile yazılan kelimelerden ŞE1186/2'dekinin başlangıçta “قل” şeklinde yazıldığı ancak daha sonradan üzerine *elif* ilave edildiği görülmektedir (bk. Tablo 44). Yapılan bu müdahalenin nüshanın yazımından ne kadar sonra olduğunu kestirmek kolay değildir. Ancak yine nüshanın üretiminden çok uzun zaman sonra olmadığı düşünülebilir. Zira, bu müdahale için kullanılan mürekkep ile nüshanın diğer yerlerindeki irab işaretleri için

⁴¹⁰ Bu kelime nüshada satır sonunda bölünerek yazılmıştır.

kullanılan kırmızı mürekkepler birbirine çok yakındır. Buna ilaveten bu müdahale, nüshayı yazan kâtip tarafından değil de sonradan başkası tarafından yapılmış olsa bile, dönemin imla tercihleri hakkında ip ucu vermesi bakımından önemlidir. Anlaşılan o ki, yazı *kûfî* üslûba daha çok yaklaştıkça imladaki tutarlılık da artmaktadır.

Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüşadaki İmla	İmla Niteliği
ŞE4806/2	Furkân 25/4		وقال	Hazif (sonradan müdahale ile isbat)
ŞE4806/2	Furkân 25/5		وقلوا	Hazif
ŞE4806/2	Furkân 25/8		وقال	İsbat
ŞE4806/5	Şuârâ 26/12		قال	İsbat
ŞE4806/7	Şuârâ 26/62		قال	İsbat
ŞE4806/7	Şuârâ 26/69		قال	İsbat

Tablo 44 ŞE1186'da Kâle Kelimesinin Hazif ve İsbat ile Yazımı

Ayrıca ŞE4806/1'de Nûr 24/58'deki  (merrât), ŞE4806/6'da Şuârâ 36/49'daki  (hilâf), ŞE4806/7'de Şuârâ 26/57'deki  (cennât), kelimelerinde *elifin* yazılmış olması, kâtibin imla tercihlerinin her zaman olmasa da bilhassa ihtilafa konu olan yerlerde *elifin* isbatından yana olduğunu göstermektedir. Zira bu kelimelerin kaynaklardaki yazımı ile kadim Mushaflardaki yazımı arasında ihtilaf bulunmaktadır. Merrât ve cennât kelimeleri cem'i müennes sâlim formunda olduğu için

Dânî'ye göre *elifin* hazfî ile yazılmaktadır.⁴¹¹ İbn Necâh da bu kelimelerde Dâni ile aynı fikirdedir.⁴¹² Ancak kadim Mushaflardan Kahire el-Meşhedu'l-Hüseynî, Topkapı ve San'a Mushaflarındaki yazımlar tıpkı bu nüshada olduğu gibi kaynaklar ile örtüşmemektedir.⁴¹³ Hilâf kelimesinin yazımında ise Dâni ve İbn Necâh arasında ihtilaf bulunmaktadır. İbn Necâh bu kelimenin hazif ile yazılması gerektiğini söylerken⁴¹⁴, Dâni fiâl babındaki bu kelimenin *elifin* isbatı ile yazıldığını nakletmektedir.⁴¹⁵ Kadim Mushaflardan Kahire el Meşhedu'l-Hüseynî, Topkapı ve San'a nüshalarının imlası da Dâni ile uyumludur ve *elifin* isbatı ile yazılmıştır.⁴¹⁶

Hicâzî-kûfî nüshalarımızdan bir diğeri olan ŞE5713'teki hazif uygulamalarını dikkate alacak olursak, nüshadaki kâle kelimelerinin tamamının *elifin* isbatı ile yazıldığı görülmektedir. Esasen, sadece kâle kelimesinde değil, nüshanın genelinde haziften ziyade isbat uygulamasının öne çıktığı görülmektedir. Örneğin ŞE5713/4'te Enfâl 8/35'teki  azâb ve ŞE5713/6'da Enfâl 8/51'deki  zallâm kelimelerinde *elif* sabittir. Nitekim bu kelime, Dâni'ye göre de “فَعَالٌ” vezninde olduğu için *elif* ile yazılmalıdır.⁴¹⁷ Ne var ki İbn Necâh, bu kelimenin yazımında Dâni'ye ihtilaf eder ve kelimeyi hazif ile yazar.⁴¹⁸ İbn Necâh'ın reyine itimat ile bu kelime, kadim mushaflardaki imlanın aksine⁴¹⁹ Medine mushafında *elifin* hazfî ile yazılmıştır. Bunun yanı sıra, ŞE5713/3'te Enfâl 8/26'daki  tayyibât kelimesi ise Dâni'nin zikrettiği üzere cem'i müennes sâlim kelimelerin *elifin* hazfî ile yazılması gerektiği bilgisiyle⁴²⁰ uyumlu olarak hazif ile resmedilmiştir.

İncelememize konu olan ve *hicâzî* ile *hicâzî-kûfî* olarak tasnif ettiğimiz on farklı mushafın parçaları olan Kur'an yazmalarında hazif noktasındaki tercihlerde kuralsızlığın *hicâzî* yazı tipinde daha fazla olduğu göze çarpmaktadır. Yazı *hicâzî*den *kûfî*ye doğru gelişirken, yazı tipindeki özelliklerle beraber imlada da kuralların tam anlamıyla olmasa da oturmaya

⁴¹¹ Dâni, cem'i müennes sâlim formunda olan kelimelerin *elifin* hazif ile yazıldığını söylemiştir. Bk. Dâni, *Mukni* ', 30-31.

⁴¹² İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/30-34, 4/908.

⁴¹³ *Kahire Nüshası*, 3/190.

⁴¹⁴ İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/443, 563; 4/848, 924.

⁴¹⁵ Dâni, *Mukni* ', 50.

⁴¹⁶ *Kahire Nüshası*, 3/230.

⁴¹⁷ Dâni, *Mukni* ', 50.

⁴¹⁸ İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/703.

⁴¹⁹ *Kahire Nüshası*, 2/139.

⁴²⁰ Dâni, *Mukni* ', 30-31.

başladığından bahsedilebilir. Söz gelimi, *hicâzî* nüshalardaki tutarsızlık oldukça barizken ve kelimenin tamamen kâtibin selikası üzere yazıldığı görülürken, *hicâzî-kûfî* yazmalara gelindiğinde kaynaklar ile daha çok örtüştüğü, kelimelerin hazif tercih edildiyse geçtiği diğer yerlerde de hazif ile, isbat tercih edildiyse, geçtiği diğer yerlerde de isbat ile yazıldığı gözlenmektedir. Öyleyse *hicâzî* yazıda, kişisel tercihler ön plandayken, yazı *kûfî*ye yaklaştıkça kişisel tercihlerden ziyade genel kabuller ve kuralların izleri görülmeye başlanmıştır.

3.2. Ziyade

3.2.1. Mushaf İmlasında Ziyade Meselesi

Hazif konusunda olduğu gibi ziyade konusu kapsamında da gerek vasıl gerekse vakf durumunda telaffuz edilmeyen med harflerinin resim olarak belirtilmesi meselesi ele alınmaktadır. Fakat ziyade konusu daha çok med harfi olan *elif*in yazımıyla ilgili olsa da, kapsamı bununla sınırlı değildir. Zira ziyade meselesi *resmi osmânî*'nin bir hususiyetlerinden bir tanesidir ve belli bir kural dahilinde ziyade olarak yazılan harfler olduğu gibi herhangi bir kurala dahil edilemeyecek tarzda ziyadeli yazımlar mevcuttur. Buna göre cem-i müzekker gâib kipindeki fiilin sonundaki *elif* harfi (“امنوا” âmenû), izafet sebebiyle nun'u düşmüş olan cem-i müzekker sâlimler (“ملاقوا ربهم” mulâkû rabbihim), kelime sonundaki hemzenin *vâv* olarak yazıldığı kelimeler (امروا) ve merfu hali *vâv* ile belirtilen kelimeler (“ولوا” ülû) ziyade hususunun belli bir kural dahilinde incelenebildiği durumlar olarak kaydedilebilir. Bunun yanı sıra herhangi bir grup içinde ele alınması mümkün olmayan, kendine has yazımı mevcut olan kelimeler de bulunmaktadır.⁴²¹

İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) göre, kelime ister cem-i müzekker gâib fiil kipinde olsun, ister izafet durumundaki cem-i müzekker sâlim formundaki kelimeler olsun sonunda *vâv* harfi bulunduran kelimelerin bitimine *elif* harfinin ziyade kılınması, *vâv* harfinin cinsinden bağımsız olarak yapılan bir uygulamadır.⁴²² Dâni (ö. 444/1053) ise, türünden bağımsız olarak kelime sonundaki *vâv* harfinden sonra *elif* ziyade kılınmasına yönelik uygulamaya getirdiği izahta *elif* ziyadesinin sebebi olarak kelimenin *vâv* ile bittiğini göstermektedir. Kelimenin

⁴²¹ İbrahim b. Muhammed el-İşbîlî İbn Vesîk, *el-Câmî' limâ Yuhtâcu ileyhi min Resmi'l-Mushaf*, thk. Gânîm Kaddûrî el-Hamed (Bağdad: Dâru'l-Enbâr, 1988), 52-53. Konu hakkında ayrıntılı okuma ve mushaf imlasından kelime örnekleri için bk. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 159.

⁴²² İbn Kuteybe, *Edebu'l-Kâtib*, 237.

cümle içindeki konumu gibi faktörlerin *elif*in ziyadesine etki eden bir faktör olmadığı değerlendirilmesinde bulunmaktadır.⁴²³ Mehmet Emin Maşalı, bu konuda fikir ileri süren âlimlerin konu hakkında yaptıkları izahatlarda, *vâv* harfinin sonundaki *elif* ziyadesinin, benzer şekiller arasında ayrımı sağlama amacı taşıdığına dair ortak fikirde olduklarına işaret etmiştir. Ancak Maşalı'nın değerlendirmesine göre ayrımın neler arasında olacağı hususunda fikir birliği bulunmamaktadır. Nitekim İbn Kuteybe, cemi *vâv* ile atıf *vâv*ını birbirinden ayırmak için, Ferrâ (ö. 207/822) harekeli *vâv* ile sakin *vâv*ı birbirinden ayırmak için, Kisâî (ö. 189/805) isim ile fiili, başka bazı âlimler ise aslî *vâv* ile zaid *vâv*ı birbirinden ayırmak için *elif* ziyade edildiği yönünde fikirler ileri sürmüşlerdir.⁴²⁴

Çağdaş araştırmacılardan Gânim Kaddûrî Hamed, A'raf 7/77 ve 166, Furkân 25/21 ve Zâriyât 51/44 ayetleri olmak üzere mushaf imlasında dört yerde geçen “عتو” kelimesinin ve Hacc 22/51 ve Sebe' 34/5 olmak üzere iki yerde geçen “سعو” (seav) kelimesini yalnızca Sebe' 34/5'te *elif*siz yazılması gibi imlada birliğin olmadığı yerler için mushaf kitabetinde eski yazım/yeni yazım teorisini ileri sürmüştür. Bu teoriye göre, *elif*siz yazımın görüldüğü kelimelerin kitabetinde resim-telaffuz örtüşmesini temel almayan eski yazım usulü benimsenmiştir.⁴²⁵ Hamed'in bu açıklamasından, Arap yazısının o dönemde henüz gelişimini tamamlamadığı, bir geçiş döneminde olduğu ve dolayısıyla da yazım şekillerinde eski ve yeni imla tarzının her ikisinin de bir arada bulunduğu çıkarımında bulunmak mümkündür.⁴²⁶

Elif harfinin ziyade edildiği yerler bununla sınırlı değildir. Örneğin gerek günümüz Arapça yazımında gerekse mushaf imlasında “انا” kelimesi *elif*in ziyadesi ile yazılan diğer kelimelerden biridir. Ancak kaynaklarda bu kelimenin yazımına yönelik doyurucu bir izahatın bulunmadığını ifade etmeliyiz. Mushaf imlasındaki “مائة” (mie), “لاواضوا”, “لااذبحنه” (leezbehannehû), “شاي” (şey) gibi kelimeler de *elif* harfinin ziyadesiyle resmedilen diğer örnekler arasında gösterilebilir.

Mushaf imlasında telaffuza yansımayan *vâv* ve *yâ* harfi ziyadesiyle yazılan kelimeler de mevcuttur. “ساوريكم” (seürîkum) ve “لاوصلينكم” (leusallibennekum) ile “افان” (efein), “باييكم” ve “باييد” (bieydin) kelimeleri bu durumun örneği olarak zikredilebilir. Bu kelimelerden ilki

⁴²³ Dâni, *Mukni* , 35.

⁴²⁴ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 161.

⁴²⁵ Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, 341.

⁴²⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 163.

mushaf imlasında ittifak ile *vâv* ziyadesi ile yazılmışken, ikincisinde kaynaklar arasında ihtilaf mevcuttur.⁴²⁷

Arap yazım geleneğindeki ziyade meselesi hakkında kaleme alınan yakın döneme ait bir makalede, Arap diline has olan bu imla özellikleri, benzer şekilde yazılan kelimeler arasında ayırım sağlamak ve harekesiz yazımlarda kelimenin okunuşuna kolaylık oluşturmaya amacıyla zâid olarak resmedildiği değerlendirilmesinde bulunulmuştur. Bu zâid harflerin kimi zaman telaffuzda karşılığı olmadığı, kimi zaman da telaffuz edilse bile kelimenin anlamına bir katkısı olmadığı belirtilmiştir.⁴²⁸

3.2.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Ziyade Uygulaması

Mushaf imlasında en çok ihtilafa konu olan kelimelerden biri de Yusuf “شيء” (şey') kelimesidir ki, kadim mushaflarda farklı türdeki yazımlarına rastlanmaktadır. ŞE54'te bu kelime “شي” şeklinde elif ziyade edilmeksizin resmedilmiştir (bk. Tablo 46).

Hicâzî-kûfî yazı tipindeki mushaflardan biri olan ŞE56'da önemli ziyade örnekleri bulunmaktadır. Rûm 30/51'deki “ولئن” (velein) kelimesi bu nüshada *elif* ziyadesiyle “ولائن” şeklinde resmedilmiştir (bk. Tablo 47). Kaynaklarda bu kelimenin yazımıyla alakalı görüşlerde, tartışmanın hemzenin hangi harfle gösterileceği çerçevesinde yürütüldüğü görülmektedir. Nitekim Mehdevî hemzenin yazımını izah ederken, hemzenin tahfif ile okunuşun imlaya yansması dolayısıyla *yâ* ile yazıldığını söylemiştir.⁴²⁹ Dâni de meseleyi hemze çerçevesinde ele almış ve kelimenin tahfif doğrultusunda yani hemzenin kendi mahrecinde değil de yumuşatılarak okunmasına işaret etmesi amacıyla *yâ* ile yazıldığını nakletmiştir.⁴³⁰ Mâriğnî de, Harrâz'a yaptığı şerhte, bu kelimedeki hemzenin nakil veçhi ile okunduğunu dile getirmiş ve bu veçhe işaret etmesi amacıyla *yâ* ile yazıldığını ifade etmiştir.⁴³¹ İmla âlimlerinin dışında Ferrâ'nın bu kelimenin yazımına getirdiği açıklama ilginçtir. Ferrâ, “ولان” (veleen) ile “ولئن” (velein) kelimelerinin birbirinden ayrılması amacıyla

⁴²⁷ Konu hakkında ayrıntılı okuma için bk. Naci Demirci, *Resm-i Osmânî Bağlamında 1309/1892 Tarihli Kayışzâde Hafız Osman Mushafı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 125-128.

⁴²⁸ Emine Merve Aytekin, “Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/22 (Temmuz 2022), 672.

⁴²⁹ Mehdevî, “Hicâu Mesâhifi'l-Emsâr”, 1973, 90.

⁴³⁰ Dâni, *Mukni*, 59.

⁴³¹ İbrâhim b. Ahmed el-Mâriğnî, *Delîlu'l-Hayrân Şerhu Mevrid'iz-Zam'ân fî Resmi Dabti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Mısır: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 210-213.

hemzenin kesra ile okunduğu yerlerde *yâ* ile resmedildiğini açıklamıştır.⁴³² Görüldüğü üzere, imla literatüründeki izahların tamamı hemzenin yazımıyla alakalıdır. Kaynaklarda kelimenin ziyade ile yazılmasını açıklayan herhangi bir izah bulunmamaktadır. Kaldı ki bu kelime, şimdiye kadar neşredilen kadim mushafların herhangi birinde de bu şekilde ziyade ile yazılmamıştır. Üstelik aynı nüshada, aynı suredeki (Rûm 30/58) diğer velerin kelimesi de *elif* ziyadesi ile değil hemzenin *yâ* ile gösterilmesi suretiyle yazılmıştır. Nüshadaki bir diğer örnek de “جَنَّتَهُم” (ci'tehum) kelimesinde karşımıza çıkmaktadır. Rûm 30/58'deki bu kelime ŞE56/5'te “جَاتَهُم” şeklinde *elif* ziyadesi ile yazılmıştır (bk. Tablo 46). Kaynaklarda herhangi bir şekilde ziyade ile yazıldığına dair bilgi aktarılmayan ve kadim mushaflarda da örneğine rastlamadığımız bu ziyade uygulamalarının, henüz imla kurallarının netleşmediği bir dönemde kâtip tercihindan kaynaklandığı çıkarımında bulunmak mümkündür.

Hicâzî-kûfî nüshalardan biri olan ŞE511'de Kehf 18/23'teki “لَشَيْءٍ” (lişey'in) (bk. Tablo 45) ve Kehf 18/25'teki “مِئَةٍ” (mie) (bk. Tablo 46) kelimelerinde ziyadesiz yazım tercih edilmiştir. Şey kelimesinin bu nüshadaki ziyadesiz yazımı önemlidir. Zira kaynaklar Kehf 18/23'teki bu kelimenin *elif* ziyadesi ile yazıldığına dair ittifak halindedirler.⁴³³ Kelime Topkapı ve San'a nüshalarında da *elifsiz* bir şekilde yazılmıştır.⁴³⁴ Mie kelimesine gelince, bu kelimenin yazımında da *elif* ziyadesi olduğuna dair kaynaklar ittifak halindedir.⁴³⁵ Kadim Mushaflardan San'a nüshasındaki imla ise ŞE511'deki imla ile uyumludur ve *elifsiz*dir.⁴³⁶ Kaynaklar, her iki kelime ile alakalı ittifak halinde olsa bile, kadim mushaflarda ve incelemiş olduğumuz ŞE511'deki bu *elifsiz* yazım, kelimelerin yazımına dair bilgiyi güncelleme açısından önemli saha verileri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şey kelimesinin ŞE4806'daki yazımı ise ziyadeli ve ziyadesiz yazımı bir arada göstermesi bakımından önemlidir. Nûr 24/64'teki şey kelimesi “شَايٍ” şeklinde *elif* ziyadesi ile yazılmışken, takip eden sayfada Furkân 25/2'deki aynı kelime “شَيْ” şeklinde *elif* olmaksızın yazılmıştır (bk. Tablo 46). Kaynaklarda kelimenin ziyade ile yazılmasının örneği olarak sadece Kehf 18/23 gösterilmiştir. ŞE4806'da Nûr24/64'teki bu ziyadeli yazım, kaynaklarda zikredilmeyen bir imla özelliği olması bakımından dikkate değer bir hususiyet arz etmektedir.

⁴³² Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, 1/66.

⁴³³ Himyerî, *Mu'cemu Resmi 'l-Osmânî*, 2114-2116.

⁴³⁴ *Kahire Nüshası*, 3/13.

⁴³⁵ Himyerî, *Mu'cemu Resmi 'l-Osmânî*, 3014-3015.

⁴³⁶ *Kahire Nüshası*, 3/14.

Şey kelimesinin ziyadeli yazım örnekleri ŞE5713'te karşımıza çıkmaktadır. Enfâl 8/41,60,72 ve 75. ayetlerdeki şey kelimelerinin tamamı “شاي” şeklinde *elif*in ziyadesi ile resmedilmiştir (bk. Tablo 46). Enfâl 8/64-65. Ayetlerdeki mie ve mieteyn kelimelerinin tamamı da “ماية” ve “مايتين” şeklinde *elif* ziyadesi ile yazılmıştır (bk. Tablo 46).

Hicâzî sınıfına dahil ettiğimiz nüshalardan biri olan ŞE12021'de ise Mü'minûn 23/46'daki “ملايه” (meleihî) kelimesi ziyade ile yazılmıştır (bk. Tablo 46). Kelimenin ziyade ile yazımı konusunda kaynaklar ve kadim mushaflar da ittifak halindedir. Ancak Dâni'nin kelimenin yazımının *elif* ziyadesi ile değil *yâ* ziyadesi ile yazıldığını söylemesi önemlidir. Dâni'ye göre ilk *elif* hemzedir ve kelimenin aslındandır. Ziyade olan *yâ* ise, hemzenin okunuşunun ortaya çıkarılması için ilave edilmiştir.⁴³⁷ Himyerî, gördüğü mushaflarda bu kelimedeki hangi harfin hemze olarak yazıldığını anlaşılabilmesi için noktalama işaretlerine dikkat etmiştir. Nitekim, Topkapı Mushafı'nda kelimenin “ملايه” şeklinde yazıldığını nakletmiş, *yâ* harfinin noktalandığını, *elif* harfinin ise ziyade olarak yazıldığını ifade etmiştir.⁴³⁸ Anlaşılan o ki Himyerî, kelimenin Topkapı Mushafı'ndaki imlasında *elif*in ziyade olduğuna, kelimenin aslında bulunan hemzenin ise *yâ* ile resmedildiğine hükmetmiştir. ŞE12021'de herhangi bir noktalama bulunmadığı için bu türden bir çıkarım yapmak mümkün görünmemektedir.

Hicâzî nüshalarımızdan ŞE13316/14 kaynaklara yansımayan ziyade uygulamaları bakımından zengindir. ŞE13316/17'de Enbiyâ 21/46'daki “ولئن” (velein) kelimesi “ولائن” şeklinde *elif* ziyadesi ile⁴³⁹, ŞE13316/18'de Enbiyâ 21/87'deki “وذا النون” (ve zennûni) kelimesi “وذا النون” şeklinde *vâv* ziyadesi ile (bk. Tablo 46), ŞE13316/21'de Hacc 22/17'deki “شي” kelimesi “شاي” şeklinde *elif* ziyadesi ile resmedilmiştir (bk. Tablo 45).⁴⁴⁰ Kaynaklarda “نو” kelimesinin yazımı etrafındaki tartışmalar, merfu durumda olan kelimenin *elif* ziyadesiyle yazılıp yazılmayacağı hususundadır.⁴⁴¹ Ancak Enbiyâ 21/87'de nasb durumunda olan “ذا” kelimesinin yazımında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla, ŞE13316'daki “وذا” şeklindeki yazım, nüshaya mahsus münferit bir yazım şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴³⁷ Dâni, *Mukni* ' , 36.

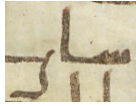
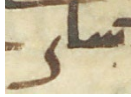
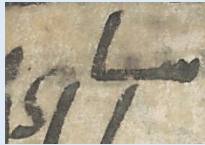
⁴³⁸ Himyerî, *Mu'cemu Resmi 'l-Osmânî*, 3077.

⁴³⁹ Bu kelimenin yazımıyla alakalı hususiyetler ŞE56 numaralı nüsha incelenirken izah edilmiştir.

⁴⁴⁰ Şey kelimesi nüshanın diğer kısımlarında Hacc 22/1 ve 22/6'da *elif*siz bir şekilde “شي” şeklinde

resmedilmiştir. Bk. ŞE13316/19:  ve ŞE13316/20: .

⁴⁴¹ Himyerî, *Mu'cemu Resmi 'l-Osmânî*, 1571-1575.

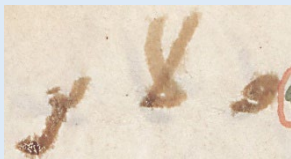
Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüshadaki İmla	İmla Niteliği
ŞE511/2 (hicâzî-kûfî)	Kehf 18/23		لشي	Ziyade yok
ŞE4806/2 (hicâzî-kûfî)	Nûr 24/64		شاي	Ziyade
ŞE4806/2 (hicâzî-kûfî)	Furkân 25/2		شي	Ziyade yok
ŞE5713/4 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/41		شاي	Ziyade
ŞE5713/5 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/41		شاي	Ziyade
ŞE5713/7 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/60		شاي	Ziyade
ŞE5713/8 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/72		شاي	Ziyade
ŞE5713/9 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/75		شاي	Ziyade
ŞE13316/21 (hicâzî)	Hacc 22/17		شاي	Ziyade

Tablo 45 Şam Evrakı'ndan Örnek Nüshalarda Şey Kelimesinin Yazımı

Şam Evrakı'ndaki örnek nüshalardaki şey kelimesinin yazımında çoğunlukla kâtip tercihlerinin ziyade yönünde olduğu görülmektedir. Kaynaklarda sadece Kehf 18/23'te *elif*

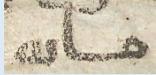
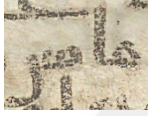
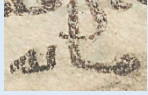
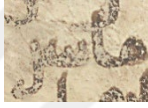
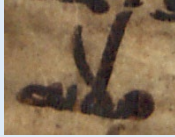
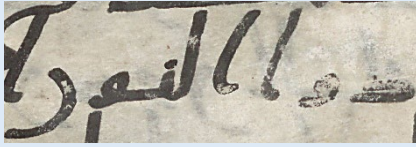
ziyadesi ile yazıldığı nakledilen bu kelimenin Şam Evrakı içerisindeki *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* nüshalarda farklı ayetlerde de ziyade ile yazılmış olması, esasen ziyadeli yazımın sadece Kehf Sûresi'ne mahsus olmadığını göstermektedir. Nitekim şimdiye kadar neşredilen kadim mushaflarda da şey kelimesi için ziyadeli yazım örnekleri görülmektedir. O halde, erken dönem mushaf imlasında şey kelimesinin *elifli* yazımın bilindiğini ve bu şekilde bir uygulamanın hatırı sayılır derecede yaygın olduğunu söylemek mümkündür.

Erken dönem Kur'an yazmaları üzerinde çalışmalar yürüten Alman araştırmacılar Michael Josef Marx ve Tobias J. Jocham, şey kelimesinin *elifsiz* yazımını, nüshanın daha erken dönem ile tarihlendirilebilmesi şeklinde yorumlamıştır.⁴⁴² Kanaatimizce bu yorum isabetli değildir. Zira imlanın gelişiminin bariz bir şekilde izlenebildiği kûfî nüshalarda kelime, *elifsiz* şekilde yazılırken⁴⁴³, hicri ilk ve ikinci asır ile tarihlendirebileceğimiz yukarıdaki örneklerde bu kelime *elif* ziyadesi ile yazılmıştır. Dolayısıyla bu durum bizi, Marx ve arkadaşının çıkarımının tam tersini düşünmeye sevk etmiştir. İcam ve irab noktalarının mushafta kullanımının kurallarla belirlenmediği, kâtibin imla tercihlerinde serbest olduğu görece erken bir dönemde bu kelime tamamen kâtibin selikası gereği kimi zaman *elif* ziyadesi ile, kimi zaman da *elifsiz* bir şekilde yazılmıştır.

Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüshadaki İmla	İmla Niteliği
ŞE56/5 (<i>hicâzî-kûfî</i>)	Rûm 30/51		ولائن	Ziyade
ŞE56/5 (<i>hicâzî-kûfî</i>)	Rûm 30/58		جانتهم	Ziyade

⁴⁴² Michael Josef Marx-Tobias J. Jocham, “Radiocarbon Dating of Qur'an Manuscripts”, *Qur'an Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries: And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns* (Leiden: Brill, 2019), 207-208.

⁴⁴³ Örneğin hicri 391 tarihli İbnu'l-Bevvâb mushafında bu kelime *elifsiz* bir şekilde resmedilmiştir. Bk. Betül Özdirek, *İbnu'l-Bevvâb Mushafı ve İmla Yapısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 99-100.

ŞE56/5 (hicâzî-kûfî)	Rûm 30/58		ولن	Ziyade yok
ŞE511/2 (hicâzî-kûfî)	Kehf 18/25		مه	Ziyade yok
ŞE5713/7 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/64		مانه	Ziyade
ŞE5713/7 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/64		ماتين	Ziyade
ŞE5713/7 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/65		مانه	Ziyade
ŞE5713/7 (hicâzî-kûfî)	Enfâl 8/65		ماتين	Ziyade
ŞE12021/1 (hicâzî)	Mü'minûn 23/46		ملاه	Ziyade
ŞE13316/17 (hicâzî)	Enbiyâ 21/46		ولانن	Ziyade
ŞE13316/18 (hicâzî)	Enbiyâ 21/87		وذوا النون	Ziyade

Tablo 46 Şam Evrakı'ndan Örnek Nüshalardaki Ziyade ile Yazılan Kelimeler

3.3.Bedel

3.3.1. Mushaf İmlasında Bedel Meselesi

Mushaf imlasının imla niteliklerinden biri de bedel (veya diğer ismiyle ibdal) uygulamasıdır. Bedel uygulamasında bir harf başka bir harf ile resmedilir. Mushaf imlasına dair kaynaklarda bedel meselesi, “بسط” kelimesinin türevleri, dişilik *tâ*ları ve *elif*in *vâv* ya da *yâ* olarak yazıldığı kelimeler kapsamında ele alınmıştır.

Kökünde *yâ* olan kelimelerde *elif* harfi genellikle *yâ* olarak resmedilmiştir. “مولينا” (mevlânâ), “اريك” (erâke) ve “فلوكم” (fe’âvâkum) kelimeleri bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Buna ilaveten bazı kelimelerde ise *elif*in *vâv* olarak resmedildiği görülmektedir. “صلوة” (salât), “زكاة” (zekât), “حياة” (hayât) ve “ربوا” (ribâ) kelimeleri bu durumun örneğidir. Ancak bu kelimelerin sonuna zamir eklendiğinde nasıl yazılacağı konusu kaynaklar arasında ihtilafli bir konudur. Örneğin “صلاتي”, “صلاتك”, “حياتي” ve “حياتكم” kelimelerinin yazımında kaynaklarda hem *elif*li hem de *vâv*lı yazımın tercih edildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. İbnu’l-Enbârî Hûd 87’deki “صلاتك” kelimesinin ittifak ile *vâv*lı olarak “صلوتك” şeklinde yazıldığını nakletmiştir. Buna mukabil Mehdevî, bu kelimedeki ihtilaf olduğunu, bazı mushaflarda “صلوتك” şeklinde *vâv* ile, bazı mushaflarda ise “صلاتك” şeklinde *elif* ile resmedildiğini nakletmiştir. Cühenî ise, Hûd 87’deki “صلوتك” kelimesinin Medîne, Kûfe, Basra, Şam ve Bağdâd mushaflarında *vâv* ve *tâ* harfleri arasında *elif* olmaksızın yazıldığını nakletmiştir. Cühenî’nin bu naklinde kelimenin *elif* yerine *vâv* ile yazılmasından ziyade, *vâv* ile *tâ* arasında med harfi koyulması suretiyle “صلواتك” şeklinde yazılmadığının vurgulanmış olması çarpıcıdır.⁴⁴⁴ Nitekim Hûd suresindeki bu kelime, kıraat imamlarından Hamza, Kisâî, Halef ve A’meş ve Asım’ın ravilerinden Hafs tarafından “صلاتك” şeklinde müfred olarak okunmuşken, İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfi’, İbn Âmir ve Asım’ın ravilerinden Ebû Bekir tarafından “صلواتك” şeklinde cemi formunda okunmuştur.⁴⁴⁵ Anlaşılan o ki, Cühenî ilgili kelimenin imlasını naklederken kelimenin bedel ile yazılıp yazılmamasından çok, kelimedeki kıraat farkının imlaya yansıyor yansımadığı üzerinde durmuştur. Dâni ise, kelimenin *elif* ve

⁴⁴⁴ Himyerî, *Mu’cemu Resmi’l-Osmânî*, 2186.

⁴⁴⁵ Hatîb, *Mu’cemu’l-Kıraât*, 9/121-122.

vâv olarak yazılabileceği konusunda ihtimaller üzerinde durmuş ve mushaflarda her iki yazıma da rastladığını ifade etmiştir.⁴⁴⁶

3.3.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Bedel Uygulaması

Şam Evrakı'nda incelemeye konu ettiğimiz örnek mushaflarda bedel uygulamasının nüvelerini görmek mümkündür.

ŞE54'te Ali İmran 3/148'deki “فَاتِهِمُ اللَّهُ” (feâtâhumullahu) ve 3/150'deki “مَوْلَكُمْ” (mevlâkum) lafızları *elif* harfinin *yâ* olarak resmedilmesinin örnekleridir. Nitekim Dâni, ister isim ister fiil formunda gelsin *zevâtu'l-yâ* olan kelimelerin zamire muttasıl olsun ya da olmasın aslına ittiba edilerek *yâ* ile resmedildiğini nakletmiştir.⁴⁴⁷ Kadim mushaflarda bunun hilafına yazımlar bulunsa da⁴⁴⁸ ŞE54'teki uygulama Dâni'deki bu bilgi ile örtüşmektedir.

ŞE56'da ilginç bir bedel uygulaması bulunmaktadır. Ahzâb 33/40'taki “رَجَالُكُمْ” kelimesi kaynakların hiçbirinde rastlamadığımız şekilde bedel-*yâ* ile “رَجِيلُكُمْ” şeklinde resmedilmiştir. “رَجَالُ” kelimesinin yazımıyla alakalı kaynaklardaki bilgi, daha çok kelimenin *elif*in hazfî ile mi yoksa isbatı ile mi yazılacağına yöneliktir. Kaynaklar bu kelimenin *yâ* ile yazımıyla alakalı pek fazla bilgi aktarmamaktadır.⁴⁴⁹ Buna karşın Dâni'nin aktardığı bir bilgi dikkat çekicidir. Dâni, Kisâi'den nakille, Ubey b. Ka'b mushafında kelimenin “وَلِلرَّجِيلِ” şeklinde yazıldığını söylemiş fakat kendisinin bu türden bir yazıma Emsar Mushafları'nın hiçbirinde rastlamadığını ifade etmiştir.⁴⁵⁰ Her ne kadar imla literatürüne yansımamış olsa da kelimenin *yâ* ile yazımına dair bir rivayetin olması ve Şam Evrakı içerisinde bir nüshanın bu rivayeti destekler mahiyette veri sunuyor olması dikkate değer bir husus olarak karşımızda durmaktadır.

ŞE56'daki diğer bir kelime, kaynaklarda ve genel yazım ilkelerine göre bedel ile yazılan “زَكَاةٌ” (zekât) kelimesidir ki, ŞE56/4'te “زَكَاةٌ” şeklinde bedel-*vâv* ile değil, *elif* ile yazılmıştır.

ŞE5713 de bedel uygulamasında örnekler sunan nüshalardan biridir. Enfâl 8/16'daki “وَمَالِهِ” (veme'vâhu) ve Enfâl 8/26'daki “فَاوْكُمْ” (feâvâkum) kelimeleri *yâ* harfî ile yazılmıştır.

⁴⁴⁶ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 2186.

⁴⁴⁷ Dâni, *Mukni*, 68.

⁴⁴⁸ Dr. Tayyar Altıkulaç tarafından şimdiye kadar yayına hazırlanan kadim mushaflarda ilgili kelime “فَاتِهِمُ”, “فَاتِيهِمْ” ve “فَاتَاهُمْ” olmak üzere üç farklı şekilde yazılmıştır. Bk. *Kahire Nüshası*, 1/228.

⁴⁴⁹ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 1713.

⁴⁵⁰ Dâni, *Mukni*, 71-72.

Aynı kelime ŞE220’de geçen Tevbe 9/73’te aynı kelime “ماوهم” (me’vâhum) şeklinde bedel ile yazılmıştır. Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, her iki kelimenin de *elifin yâ* harfine ibdali ile yazıldığını aktarmıştır.⁴⁵¹ Bu kelimenin yazımında kaynaklarda ihtilaf bulunmadığı gibi, neşredilen diğer kadim mushaflar ve nüshadaki yazım da kaynaklarla uyumludur. ŞE5713’te karşımıza çıkan bir örnek ilginçtir. Öyle ki kelimedeki med ne *elif* harfi ne de bedel ile gösterilmiştir. Enfal 8/43’teki bu kelimenin müştakları olan kelimelerin⁴⁵² kaynaklarda bedel ile yazıldığı nakledilmektedir. Ancak bu nüshada “اركههم” (erâkehüm) şeklinde medde işaret eden herhangi bir resim olmaksızın yazılmıştır. Kelime kadim Mushaflardan San’a ve Kahire el-Meşhedu’l-Hüseynî nüshalarında *elifin hazfî* ile yazılmıştır.⁴⁵³

ŞE220’deki Tevbe 9/74’te “اغنههم” (eğnâhum) ve Tevbe 9/75’te “اتنا” (âtânâ) kelimeleri kaynaklarla ve kadim mushaflarla uyumlu bedel ile yazılmış kelime örnekleridir.

Bedel kapsamında değerlendirilmesi zor olsa da *vâv* ile resmedilmesi beklenen bir yerde *elifin* kullanıldığını gördüğümüz “اولوا” kelimesinin de bu bab altında zikredilmesini uygun görüyoruz. Tevbe 86’daki bu kelime ŞE220’2’de “اولا”  şeklinde *elif* ile resmedilmiştir.

İncelememize konu olan mushaflardan ŞE511 ise bedel yerine *elifli* yazımın tercih edildiği örneklerden biri olması dolayısıyla önemlidir. Örneğin, Kehf 18/28’deki “هويه” (hevâhu) kelimesi *Resmi Osmânî*’ye ihtilafla “هواه” olarak, Kehf 18/37’deki “سولك” (sevvâke) kelimesi ise “سواك” şeklinde bedel ile değil *elifli* olarak resmedilmiştir (bk. Tablo 45). İbn Necâh, Kehf 18/28’deki “هويه” kelimesinin *yâ* ile yazıldığını nakletmiştir.⁴⁵⁴ Buna mukabil, Himyerî kelimenin çoğunlukla bedel ile yazılmasının yanı sıra bazı mushaflarda birkaç yerde *elif* ile resmedildiğine de değinmiştir.⁴⁵⁵ İbn Necâh Kehf 18/37’deki söz konusu kelimenin “سولك” (sevvâke) şeklinde bedel ile yazıldığını nakletmiştir.⁴⁵⁶ Bu kelime neşredilen kadim mushaflardan sadece Topkapı nüshası’nda *elif* ile resmedilmiştir.⁴⁵⁷ Nitekim imla

⁴⁵¹ İbn Necâh, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 2/324,282; 3/597.

⁴⁵² Bu kelimenin müştakları Nisâ 4/105 ve En’am 6/74’te “ارك”, Âli İmrân 3/152, Hûd 11/29 ve 11/84 ve Ahkaf 46/23’te “اركهم” şeklinde yazılmıştır. Bk. Himyerî, *Mu’cemu Resmi’l-Osmânî*, 1651-1652.

⁴⁵³ *Kahire Nüshası*, 2/134.

⁴⁵⁴ İbn Necâh, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 3/584, 4/913,1115.

⁴⁵⁵ Himyerî, *Mu’cemu Resmi’l-Osmânî*, 3389.

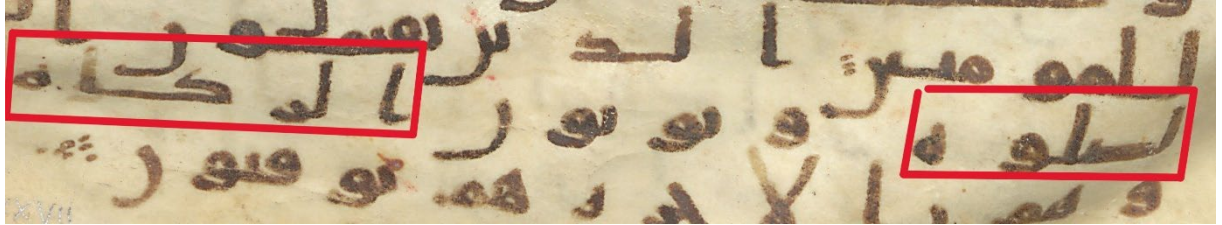
⁴⁵⁶ İbn Necâh, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 5/1275.

⁴⁵⁷ *Kahire Nüshası*, 3/20.

literatürünün tamamını tarayan Himyerî de, bu kelimeyi sadece Topkapı Nüshası'nda *elifli* olarak gördüğünü ifade etmektedir.⁴⁵⁸

ŞE4806'da Furkan 25/70'teki "سياتهم" (seyyiâtihim) kelimesi kaynaklarda rastlamadığımız bir şekilde çift yâ ile "سييتهم" olarak resmedilmiştir. Bu kelimenin yazımında *elifin* hazfî ve isbatı konu edilmişse de çift yâ ile resmedilmesi meselesi hiç gündem olmamıştır. Ne var ki, kadim Mushaflardan Topkapı ve San'a nüshası bu nüshadaki yazım ile uyumludur ve çift yâ ile resmedilmiştir.⁴⁵⁹ Nitekim Himyerî de, kaynaklardaki durumu özetledikten sonra çift yâ uygulamasını sadece Topkapı, San'a ve Riyad mushaflarında gördüğünü nakletmektedir.⁴⁶⁰

ŞE4806, mushaf imlasında vâv ile resmedildiği bilinen "صلوة" (salât) ve "زكاة" (zekât) kelimelerinde *elifli* yazımın tercih edildiği bir nüsha olması dolayısıyla önemlidir. Fakat Neml 27/3'te aynı ayette salat kelimesinin bedel-vâv ile zekât kelimesinin ise *elifli* olarak resmedilmiş olması da ilginçtir (bk. Şekil 46). Nüshadaki bu kullanım, imlanın geçişken olduğu ve aynı kâtip tarafından farklı imlaların tercih edilebileceği teorisini kuvvetlendirmektedir. Üstelik nüshadaki diğer salât ve zekât kelimeleri de bedel-vâv ile resmedilmiştir.



Şekil 46 Salat ve Zekât Kelimelerinin Bedel ve Elif ile Yazımları, ŞE4806

ŞE85'te Ahzab 33/48'deki "اذنهم" (ezâhum) kelimesi de bedel yerine *elif* ile "اذاهم" şeklinde resmedilmiştir (bk. Tablo 47). Kelimenin bu yazımı, aslında yâ bulunduran kelimelerin isim ve fiil formlarında yâ ile resmedilmesi hususunda kaynakların verdiği kurala aykırı olarak *elif* ile resmedilmiştir.⁴⁶¹ Bu kelime kadim mushaflardan Topkapı Nüshası'nda da bu nüshada olduğu şekli ile *elifli* olarak yazılmıştır.⁴⁶²

Nüsha Adı ve Sûre-Ayet	Nüsha Görünümü	Nüshadaki İmla	Medine
------------------------	----------------	----------------	--------

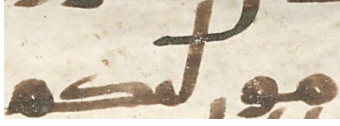
⁴⁵⁸ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 2023.

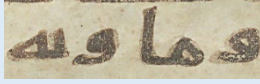
⁴⁵⁹ *Kahire Nüshası*, 3/218.

⁴⁶⁰ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 2006-2007.

⁴⁶¹ İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/63-66, 247-248, 3/672-673, 716, 4/1058,1191.

⁴⁶² *Kahire Nüshası*, 3/436.

Sayfası	Numarası			Mushafi
ŞE54/3 (hicâzî)	Âli İmran 3/148		فاتنهم	فاتنهم
ŞE54/3 (hicâzî)	Âli İmrân 3/150		مولنكم	مولنكم
ŞE56/8 (hicâzî-kûfî)	Ahzâb 33/40		رجيلكم	رجالكم
ŞE85/4 (hicâzî)	Ahzab 33/48		اذاهم	اذنهم
ŞE220/2 (hicâzî-kûfî)	Tevbe 9/73		ماوهم	مأوهم
ŞE220/2 (hicâzî-kûfî)	Tevbe 9/74		اغنهم	اغنهم
ŞE220/2 (hicâzî-kûfî)	Tevbe 9/75		اتننا	ءاتننا
ŞE511/3 (hicâzî-kûfî)	Kehf 18/28		هواه	هويه
ŞE511/3 (hicâzî-kûfî)	Kehf 18/37		سواك	سونك
ŞE4806/5 (hicâzî-kûfî)	Furkan 25/70		سبيئتهم	سيئاتهم

ŞE5713/2 (hicâzî-kûfî)	Enfal 8/16		وماويه	وماويه
ŞE5713/3 (hicâzî-kûfî)	Enfal 8/26		فاوكم	فاوكم
ŞE5713/5 (hicâzî-kûfî)	Enfal 8/43		اركم	اركم

Tablo 47 Şam Evrakı'ndan Örnek Nüshalardaki Bedel Uygulamaları

Çalışmamıza konu olan örnekler göstermiştir ki, Şam Evrakı içerisindeki erken dönem *hicâzî* Kur'an yazmalarındaki bazı kelimelerde kaynaklardaki bedel uygulaması ile uyum içerisinde olsa da kaynaklara yansımayan bazı imla şekilleri de mevcuttur. Örneğin yaptığımız tasnifte *hicâzî* sınıfına dahil ettiğimiz ŞE85'te, kaynaklarda nakledilenin aksine bedel yerine med harfî olan *elifli* yazım önemli bir bulgudur. Bununla birlikte kaynaklarda sadece rivayet düzeyinde kalmış ve Dâni'nin "ben Emsar Mushafları'nda böyle bir yazıma rastlamadım" şeklinde ifade ettiği "رجلکم" (ricâlikum) şeklinde imla, kaynakların erken dönem imlanın tespitinde yetersiz kaldığı bazı noktaların aydınlatılması ve rivayet düzeyinde kalmış bir bilgiye dair erken dönemli kanıt sunması açısından oldukça önemlidir. *Hicâzî-kûfî* sınıfından ŞE4806'da karşımıza çıkan "سيتهم" (seyyiâtihim) kelimesinin çift *yâ* ile resmedilmesi, kaynaklarda hiç geçmeyen bir bilginin kadim mushaflardan elde edilen önemli bir kanıtı olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim bu uygulama, münferit bir kâtip tercihi addedilemeyecek düzeydedir. Zira, şimdiye kadar neşredilen kadim mushaflardan Topkapı ve San'a mushaflarındaki aynı yazım şekli, dönemin imla tercihlerine dair dikkate değer bir ipucu sunmaktadır.

3.4. Maktu' – Mevsul

3.4.1. Mushaf İmlasında Maktu'-Mevsul Meselesi

Mushaf imlasının genel niteliklerinden biri olan maktu'-mevsul meselesi harf ve edatların yazımını konu alır. Daha açık bir ifadeyle bu mesele, harf ve edatların kendisinden önce ya da sonra gelen kelimeye bitişik mi yoksa ayırık mı yazılacağı meselesi üzerinde durmaktadır.

Gerek mushaf imlasına dair kaynaklar gerekse erken dönem Kur'an yazmaları üzerinde yapılan incelemeler bu harf ve edatların kimi zaman ayırık, kimi zamansa birleşik olarak yazıldığını ortaya koymaktadır. Nitekim âlimler, bu mesele üzerinde durmuşlar ve söz konusu farklılığın neden kaynaklandığı üzerinde kafa yormuşlardır. Nitekim âlimler tarafından ortaya koyulan izahlarda, söz konusu harf ve edatların bitişik ya da ayırık yazımında edatların tek bir kelime gibi değerlendirilmesi, edatlar arasındaki anlam farklılığına işaret edilmesi, kıraat farklılığın belirtilmesi, yazımda telaffuzun esas alınması gibi hususlar değerlendirmeye alınmıştır. Hatta edatların çok kullanılıyor oluşu da kimi zaman bitişik yazım nedenleri arasında zikredilmiştir.⁴⁶³ Bu açıklamaların yanı sıra, âlimler arasında en çok üzerinde durulan hususun bitişik ya da ayırık yazıma konu olan harf ve edatlardaki idgâm olgusu olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Suyûtî asıl olanın ayırık yazım olduğunu ifade ederken her bir edatın farklı bir anlama işaret ettiğini delil olarak getirmiş, ancak edatlar arasında idgâm ilişkisi söz konusu olduğunda bitişim yazımın da tercih edilebildiğine değinmiştir.⁴⁶⁴ Dâni'nin ise, konu ile alakalı örnekleri art arda sıralarken ayırık yazımı esas aldığı göze çarpmaktadır.⁴⁶⁵ Buna mukabil Dâni meseleyi, lafız ve telaffuz olgusu çerçevesinde ele almıştır. Öyle ki, edatların aslının itibara alındığı yerlerde ayırık, telaffuzun itibara alındığı yerlerde ise birleşik yazıldığını ifade etmiştir.⁴⁶⁶

Çağdaş araştırmacılarından Omar Hamdan, İslam dünyasında ve oryantalist çalışmalarda standart yazım olarak kabul gören Kahire Baskısı'na atıfta bulunarak bitişik ve ayırık yazımda belirgin bir kural olmadığını söyleyerek, durum böyle olsa bile birleşik yazımın öncelendiğini ifade etmiştir. Hamdan'ın bu değerlendirmesi kaynaklarda aktarılan bilgilerle tezatlık oluşturmaktadır. Ancak Kahire Baskısı'ndan verdiği istatistiksel veriler, durumun imla literatüründe geçtiği gibi olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. *Kanon Olarak Kur'an* başlığı ile Türkçe'ye kazandırılan kitabında verdiği tabloda, Kahire Baskısı'nda birleşik yazımın, ayırık yazıma tercih edildiği açık bir şekilde görülmektedir.⁴⁶⁷ Nitekim bu durum, Hamdan'ın mushaf kitabetinde mümkün olabilecek en birleşik şekilde yazım olarak idealize ettiği "minimal yazım" teorisi ile uyum içerisindedir.

⁴⁶³ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 244-246.

⁴⁶⁴ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'u'l-Cevâmi'*, thk. Abdulâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1994), 4/319-320.

⁴⁶⁵ Dâni, *Mukni'*, 73.

⁴⁶⁶ Dâni bu meseleyi "باب ذكر ما رسم في المصاحف من الحروف المقطوعة على الأصل والموصولة على اللفظ" başlığı altında incelemiştir. Bk. Dâni, *Mukni'*, 73.

⁴⁶⁷ Hamdan, *Kanon Olarak Kur'an*, 139.

<i>ellâ</i>	(45 yer) ¹⁰⁴	karşısında	<i>en lâ</i>	(10 yer) ¹⁰⁵
<i>mimmâ</i>	(122 yer) ¹⁰⁶	karşısında	<i>mîn mâ</i>	4:25, 30:28 ve 68:10
<i>‘ammâ</i>	(47 yer) ¹⁰⁷	karşısında	<i>‘an mâ</i>	7:166
<i>kullemâ</i>	(15 yer) ¹⁰⁸	karşısında	<i>kulle mâ</i>	4:91 ve 14:34

Şekil 47 Omar Hamdan'ın Kahire Baskısı'ndan Ayrı ve Bitişik Kelimelere Dair Verdiği İstatistiksel Veriler⁴⁶⁸

Mehmet Emin Maşalı, edatların bitişik ya da ayrık yazımı hususunda zikredilen gerekçelerin bütün durumları kapsayacak nitelikte olmadığı değerlendirilmesinde bulunmuştur. Dahası bu açıklamaları nesnel dayanaklardan yoksun kişisel yorumlamalar olarak değerlendirmiştir. Maşalı'ya göre yapılan açıklamalar arasında en öne çıkanı idğam olsa bile, bunun da standardize edilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim bazen aralarında idğam ilişkisi bulunmamasına rağmen edatların bitişik yazımı söz konusu olmuştur. Ya da aynı edat iki farklı yerde farklı şekillerde yazılabilmektedir.⁴⁶⁹

3.4.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Maktu'-Mevsul Uygulaması

Şam Evrakı'ndaki örnek nüshalarda ayrı ve birleşik yazıma konu olan edatlar açısından ihtilafa konu olan kelime “اینما” kelimesidir ve seçtiğimiz örnek mushaflarda dört farklı yerdeki imlası tespit edilebilmiştir.

İbn Ebî Dâvûd kelimenin ayrı olarak yazıldığını naklederken, İbnu'l-Enbârî nerede olursa olsun [حيث ما] anlamında geldiği yerlerde birleşik, soru durumunda geldiğinde ise ayrı olarak yazıldığını nakletmiştir. Mehdevî, Cühenî, Dânî ve Enderâbî Bakara 2/115, Nahl 16/76, Şuarâ 36/92 ve Ahzab 33/61 haricindeki yerlerde kelimenin ayrı yazıldığını aktarmıştır.⁴⁷⁰

İncelememize tabi olan mushaflardan ŞE54'te Âli İmrân 3/112'deki “اینما” kelimesi, kaynaklarda aktarılan bilginin aksine birleşik olarak resmedilmiştir Dolayısıyla ŞE54'teki durum kaynaklar ile örtüşmemektedir. Zira Âli İmrân'daki bu kelime kaynaklarda zikredilen istisnaların dışındadır ve ayrı yazılması beklenmektedir. Buna mukabil, ŞE511'de Meryem 19/31'deki aynı kelime ayrı olarak resmedilmiştir. ŞE511'deki bu yazımın kaynaklardaki bilgiler ile örtüştüğünden bahsedilebilir. ŞE4806'da ise Şuara 26/92'deki bu kelime birleşik olarak resmedilmiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere bu kelime kaynaklarda ayrı yazıma zıt

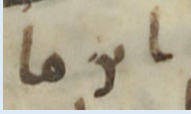
⁴⁶⁸ Hamdan, *Kanon Olarak Kur'an*, 139.

⁴⁶⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 247.

⁴⁷⁰ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 2976-2977.

olarak zikredilen istisnai durumlardandır. Nitekim Endülüslü müelliflerden Cühenî (ö. 442/1050-1051?)⁴⁷¹, Şuarâ'daki bu kelimenin yazımında ihtilaf olduğuna temas etmiş, kendi tercihini ayrı yazımdan yana kullanmıştır.⁴⁷² Kirmânî (ö. 500/1106'dan sonra) ise, diğer kaynaklarla uyumlu olarak kelimenin birleşik yazıldığını aktarmıştır.⁴⁷³

ŞE85'te ise Ahzâb 33/61'deki aynı kelime ayrı olarak resmedilmiştir. Kaynaklarda bu kelimenin ayrı yazıma istisna olduğu ve birleşik olarak yazıldığı nakledilirken kelimenin ayrı olarak resmedilmiş olması kaynakların hilafıdır. Ne var ki, Kirmânî bu kelimenin birleşik olarak yazıldığını nakletmiştir.⁴⁷⁴ O halde bu nüshanın sadece Kirmânî ile uyumlu olduğunu söylemek mümkündür (bk. Tablo 48).

Nüsha Adı ve Sayfası	Sûre-Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüşadaki İmla	Medîne Mushafı	Dânî (<i>el-Mukni'</i>)	Kirmânî (<i>Hattu'l-mesâhif</i>)
ŞE54/1 (<i>hicâzî</i>)	Âli İmran 3/112		اینما	این ما	این ما	این ما
ŞE85/4 (<i>hicâzî</i>)	Ahzâb 33/61		این ما	اینما	اینما	اینما
ŞE511/6 (<i>hicâzî-kûfî</i>)	Meryem 19/31		این ما	این ما	این ما	این ما
ŞE4806/7	Şuarâ 26/92		اینما	این ما	اینما	اینما

⁴⁷¹ Cühenî'nin vefat tarihi ile alakalı kadim kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak İsmail Paşa el-Bağdâdî, Cühenî'nin hicri 442 senesi içinde vefat ettiğine işaret etmiştir. Fuad Sezgin de Bağdâdî'den iktibas ettiği anlaşılan bu bilgiyi kullanmıştır. Bk. muhakkik notu. İbn Muâz el-Cühenî, *Kitâbu'l-Bedî' fî Ma'rîfeti mâ Rusime fî Mesâhifi Osmân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Dâru Imâr, ts.), 8.

⁴⁷² Cühenî, *Kitâbu'l-Bedî' fî Ma'rîfeti mâ Rusime fî Mesâhifi Osmân*, 21-22.

⁴⁷³ Ebu'l-Kâsım Tâculkurrâ Burhânüddîn Mahmud b. Hamza b. Nasr Kirmânî, *Hattu'l-Mesâhif*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2010), 136.

⁴⁷⁴ Kirmânî, *Hattu'l-Mesâhif*, 141.

(hicâzî-kûfî)						
---------------	--	--	--	--	--	--

Tablo 48 Şam Evrakı'ndan Örnek Mushaflarda Birleşik ve Ayrı Yazımın Mukayesesi

Seçilen bu örnek nüshalardan ŞE54 ve ŞE85 yaptığımız tasnife göre *hicâzî* yazı tipine sahipken, ŞE511 ve ŞE4806 ise *hicâzî-kûfî* yazı tipindedir. Yazımda kurallaşmanın henüz oturmadığı ilk iki nüshadaki yazımın ne kaynaklarla ne de Medine Mushafı ile örtüşmüyor olması önemli bir sonuçtur. Buna mukabil, yazımda *kûfî* üsluba geçiş dönemi olarak kabul edebileceğimiz tarzın görüldüğü ve kanaatimizce nispeten kurallaşmanın oturduğu ŞE511 ve ŞE4806'da kaynaklar ile uyum söz konusudur (bk. Tablo 48).

3.5. Hemze

3.5.1. Mushaf İmlasında Hemze Meselesi

3.5.1.2. Müfred Hemze

Kaynaklarda hemzenin yazımı ile alakalı iki farklı usul üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki, hemzenin aslı doğrultusunda, harekesi ne olursa olsun, tek bir resimle yani aslını ifade eden *elif* ile gösterilmesidir.⁴⁷⁵ Birinci imla tarzında hemzenin tahkiki esastır. İkinci imla tarzında ise hemzenin tahfifi dikkate alınmaktadır. Hemzenin teshil veya ibdal/nakil ile tahfif edilerek okunması doğrultusunda yazıda hemze, kendinden önceki harfin harekesi cinsinden bir med harfiyle gösterilmektedir.⁴⁷⁶

Esasında hemzenin hangi resimle gösterileceği konusu, karmaşık bir yapı arz eder. Hemzenin nasıl yazılacağı, hemzenin kelime içindeki konumu ve harekesi gibi farklı etkenlerle şekillenmektedir. Gerek mushaf imlası edebiyatının gerek zabt kaynaklarının gerekse kıraat kitaplarının konularından birini teşkil eden hemzenin yazım özellikleri genellikle hemzenin tek ve çift resimle gösterilmesi şeklindeki bir tasnifin konusu olmuştur.

Hemzenin tek resimle gösterildiği durumlarda, hemzenin kelime içindeki konumu önemlidir. Kelime başındaki müfred hemze, harekesinden bağımsız olarak *elif* ile resmedilmiştir. Zira kelime başındaki hemze, tahkik ile okunur ve hemzenin tahkikteki karşılığı *elif*dir.⁴⁷⁷ Müfred hemze kelime ortasında geldiği zaman ise, çoğunlukla sahip olduğu

⁴⁷⁵ Hamed, *Resmu'l-Mushaf*, 352.

⁴⁷⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 216.

⁴⁷⁷ İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/42-43.

harekenin cinsinden bir med harfî ile gösterilmiştir.⁴⁷⁸ Müfred hemze sakin olursa, kendinden önceki harfî harekesi cinsinden med harfî ile gösterilmiştir.⁴⁷⁹

Hemze mürekkep kelimeye olduğunda ve kelimenin ortasında kaldığında, çoğunlukla hemzenin harekesi belirleyici olmuştur. Bu durumda hemze, kendi harekesi doğrultusunda med harfî ile gösterilmiştir. “يَوْمَنْذَ” (yevmeiz), “هَوْلَا” (hâulâi) ve “لَنْ” (lein) kelimeleri bu durumun örneği olarak gösterilebilir.⁴⁸⁰ Aslen kelime ortasında olmayıp, zamire izafetle kelimenin ortasında kalan hemzenin durumunda da hemzenin taşıdığı hareke önemlidir. Hemze bu durumda, kendi harekesi cinsinden bir med harfî ile gösterilmektedir.⁴⁸¹ “ابْنَاوَكُم” (ebnâukum) dammeli hemzenin vâv ile ve “الْيَٰ وَلِيَّاهُمْ” (ilâ evliyâihim) ise kesralı hemzenin yâ ile resmedilmesi bu durumun örnekleri arasında gösterilebilir. “ابْنَانَا” (ebnâenâ) ve “وَلِيَّاهُ” (evliyâeh) kelimelerinde ise durum karmaşıktır. Burada *elif* ile resmedilen harfî kelimedeki medde işaret eden *elif* mi, yoksa hemze mi olduğu konusunda ihtilaf mevcuttur.⁴⁸²

Müfred hemzenin kelimenin sonunda geldiği durumlarda ise, önceki harfî harekeli yahut sakin olması önemlidir. Öncesindeki harf harekeli olan hemzeler, önceki harfî harekesi cinsinden bir med harfî ile gösterilir.⁴⁸³ Öncesindeki harf meftuh olduğunda “بَدَا” (bede’e) şeklinde *elif* ile, meksû olduğunda “قُرَى” (kuri’e) şeklinde yâ ile, madmum olduğunda ise “اِمْرُو” (imru’un) şeklinde vâv ile resmedilmektedir.

Kelime sonundaki müfred hemzenin öncesindeki harf sakin ise, hemze herhangi bir resim ile gösterilmez. Dâni, bu konumdaki hemzenin tahfife uğradığında harekesinin kendinden önceki harfe nakil olmasını, bu durumun açıklaması olarak sunmuştur.⁴⁸⁴

Müfred hemzenin çift resimle, *elif-elif*, *elif-vâv* ve *elif-yâ* olarak resmedildiği durumlar da mevcuttur. Sözelimi “وَلَوْ” (ülû) kelimesinde kelime başındaki hemze *elif-vâv* olarak ve “بِإِيَّكُمْ” (bieyyikum) kelimesinde *elif-yâ* olarak çift resimle gösterilmiştir. Mushaf imlasında hemzenin *elif-elif* olarak gösterildiği iki durum vardır ki, bunlar Tevbe 10/42’deki “لَاٰوَضَعُوْا” (leevdaû) ve Neml 27/21’deki “لَاٰذِلَٰحَنَّهُ” (leezbehannehu) kelimeleridir. Bu iki kelimenin neden bu şekilde iki elif ile yazıldığına dair pek çok fikir ileri sürülmüştür. Zeccâc meseleyi

⁴⁷⁸ İbn Necâh, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 2/298, 330.

⁴⁷⁹ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi*, 6/311.

⁴⁸⁰ Dâni, *Mukni*, 59.

⁴⁸¹ Dâni, *Mukni*, 44.

⁴⁸² Dâni, *Mukni*, 44.

⁴⁸³ Dâni, *Mukni*, 68.

⁴⁸⁴ Dâni, *Mukni*, 68.

Arap dilinin kuralları bağlamında açıklarken, Dâni Araplar'ın nokta ve hareke kullanmadıkları için bu türden bir imlayı tercih ettikleri yönünde açıklamıştır. Merrâkuşî ise meseleyi yine bâtinî anlamda ele almış ve “azab etmenin boğazlamaktan daha ağır bir ceza olduğuna işaret etmek amacıyla” fazladan bir *elif* ile resmedildiğini açıklamıştır.⁴⁸⁵

3.5.1.2. Çift Hemze

Bir kelimedeki çift hemzenin resmedilmesi iki durumda gerçekleşir. Bunlar, ilk harfi hemze olan bir kelimenin başına istifham hemzesi gelmesi ve her ikisi de aslî harf olmak üzere bir kelimedeki iki hemzenin yan yana gelmesi şeklindedir.⁴⁸⁶ Mushaf imlasında, iki aynı resmin yan yana bulunmasının hoş görülmemesi şeklinde genel bir kabul vardır⁴⁸⁷ ve mushaf imlası çoğunlukla bu temel üzerine bina edilmiştir.

Kelime başında biri kelimenin aslından olan, diğeri de istifham hemzesi olan iki hemze bir araya geldiğinde resmedilenin hangi hemze olduğu konusu da kaynaklarda tartışılan hususlar arasında olmuştur. Dâni'nin de bu konuda iki farklı fikri bulunmaktadır. Meseleyi *Muhkem*'de ele alırken, istifham hemzesinin resimde gösterilmesi yönündeki fikrin de kelimenin aslından olan hemzenin resmedilmesi yönündeki tutumun da doğru olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁸⁸ Ancak *Mukni*'de her iki görüşü de zikrettikten sonra istifham hemzesinin hazfedildiği yönündeki görüşü benimsediğini belirtmiştir.⁴⁸⁹

Kelimenin başındaki katı' hemzesi eğer mazmum ise, bu hemze kimi yerde resmedilirken, kimi yerde ise resmedilmemiştir. Örneğin Âli İmrân 3/15'teki “وَنُوبُكُمْ” (e'ünebi'ukum) kelimesindeki katı' hemzesi *vâv* ile resmedilirken, “انزل” (e'unzile) kelimesindeki hemze herhangi bir şekilde resmedilmemiştir.⁴⁹⁰ Dâni'ye göre bu iki durumda, hemzenin tahkik ve tahfif ile okunması etkilidir. “E'unebbi'ukum” kelimesinde tahfif murad edilirken, “e'unzile” kelimesinde tahkikin esas olması dolayısıyla hemze *elif* ile resmedilmiş, iki *elif* yanyana geldiği için de biri hazfedilmiştir.⁴⁹¹

⁴⁸⁵ Müfred hemzenin çift resimle gösterilmesine dair ayrıntılı okuma için bk. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 227-238.

⁴⁸⁶ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 238.

⁴⁸⁷ Dâni, *Mukni*, 32.

⁴⁸⁸ Dâni, *Muhkem*, 95.

⁴⁸⁹ Dâni, *Mukni*, 32.

⁴⁹⁰ Dâni, *Mukni*, 65; İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/332.

⁴⁹¹ Dâni, *Mukni*, 65.

Kelimenin başındaki katı' hemzesi meksur ise, mazmum olduğu durumda olduğu gibi kimi yerde *yâ* ile resmedilirken, kimi yerde ise resme yansımamıştır. Örneğin, En'âm 6/9'da "اِنَّكُمْ" (e'innakum), Tevbe 9/12 ve Enbiyâ 21/73'teki "اِنَّهُمْ" (e'immeten) kelimelerinde hemze *yâ* ile gösterilmiştir. Bunun yanı sıra, "اِذَا" (e'izâ) ve "اِنَّهَا" (e'innâ) kelimelerindeki hemze bazı yerlerde *yâ* ile gösterilirken, bazı yerlerde ise resme yansımamıştır.⁴⁹²

3.5.2. Şam Evrakı'ndaki Örnek Kur'an Yazmalarında Hemzenin Yazımı

Şam Evrakı içerisindeki *hicâzî* Kur'an yazmalarında hemzenin yazımına dair farklı örnekler bulunmaktadır. ŞE56/7'de Ahzâb 33/6'daki "اوليائكم" (evliyâikum) kelimesinde hemze hiçbir resimle gösterilmemiş ve kelime "اوليكم" şeklinde resmedilmiştir. Bu kelimenin yazımında kaynaklar arasında ihtilaf mevcuttur. İbn Necâh, isbatlı yazım olan "اوليائكم" şeklindeki imlayı tercih etmiştir.⁴⁹³ Kadim mushaflardaki imla ise, İbn Necâh'ın tercihi ile değil, ŞE56'daki imla ile uyumludur. Buna mukabil kelime Medine Mushafı'nda İbn Necaâh'ın tercihi doğrultusunda yazılmıştır.⁴⁹⁴ Aynı sayfada Ahzâb 33/7'deki "عيسى ابن مريم" (îse'bne meryeme) lafzında ise "ابن" (ibn) kelimesinin yazımında, vasıl halindeki okuyuş esas alınmış ve hemze resme yansıtılmamıştır (bk. Tablo 49).

Hicâzî nüshalardan biri olan ŞE85'te hemzenin *elif* ile resmedilmesinin örnekleri mevcuttur. ŞE85/5'te Ahzâb 33/69'daki "فبراه" (fe'berra'ehû) ve Ahzâb 33/72'deki "فابين" (fe'ebeyne) kelimelerindeki hemze *elif* ile resmedilmiştir (bk. Tablo 49). Bu iki kelimenin kaynaklarda ve neşredilen kadim mushaflardaki yazımında tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Hicâzî-kûfî nüshalardan biri olan ŞE511 hemzenin farklı şekillerde resmedilmesine yönelik zengin örnekler içerir. ŞE511/5'te Meryem 19/4'teki "بِذُعَاتِك" (bi'duâ'ike) kelimesindeki hemze *yâ* ile resmedilmiştir. Buna mukabil ŞE511/6'da Meryem 19/48'deki "بِذُعَاء" (bi'duâ'i) kelimesinde ise hemze herhangi bir şekilde resmedilmemiştir (bk. Tablo 49). Nüshadaki her iki imla da kaynaklarla ve neşredilen kadim mushaflar ile uyum içerisinde.⁴⁹⁵ ŞE511/5'te Meryem 19/5'teki "وَرَاءِ" (verâî) kelimesinde resmedilen *elif*in hemzeye mi yoksa medde mi ait olduğunu tam olarak ortaya koymanın imkânı üzerinde

⁴⁹² Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 646-648, 812-813.

⁴⁹³ İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 2/301-302, 4/1084.

⁴⁹⁴ *Kahire Nüshası*, 3/413.

⁴⁹⁵ Himyerî, *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*, 1523.

durulabilir. Kelimede sondaki *yâ* harfinin altında kesraya işaret eden bir irab noktası dikkat çeker. Nüshanın genelinde irab noktalarının çok nadir kullanılması, bu kelimedeki noktanın kâtip ya da kâri’ açısından hakikaten gerekli olduğunu düşündürmektedir. Bu düşünceden hareketle, kelimede bir başka kıraatin varlığı incelendiğinde önemli bir veri karşımıza çıkmaktadır. Kıraat kaynaklarında İbn Kesîr’in on kıraat dışındaki ihtiyarına refere edilen bir okuyuşa göre bu kelimede, hemze telaffuz edilmeksizin “وَرَايَ” (verâye) şeklinde *yânın* fethasıyla okunur.⁴⁹⁶ İmlada hemzenin gösterilmeyip sadece med harfî olan *elifin* gösterilmesi, söz konusu kıraatin imla ile temsil edilmesine de imkân tanımaktadır. Ancak bu imkân, *yâ* harfinin altına konan kesra noktası ile bertaraf edilmiştir. Kıraat ihtimallerinden sonra, imla açısından değerlendirecek olursak, Dâni, mushaf imlasında aynı iki resmin bir araya gelmesinin hoş karşılanmayacağı ilkesine dayanarak buradaki hemzenin resme yansıtılmadığını nakletmiştir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla eğer kelime Dâni’nin bu ilkesi doğrultusunda yazılmışsa, resimdeki *elif* hemze değil, med harfidir. Netice olarak, kanaatimize göre buradaki *elifin* hemze değil med harfî olan *elif* olması daha yüksek bir ihtimaldir.

ŞE511’deki mezkûr sayfada Meryem 19/5’teki “امراتي” (imra’etî) kelimesinde de hemze hiçbir şekilde resmedilmemiş ve kelime “امرتي” şeklinde yazılmıştır. Kelimenin hemzenin herhangi bir şekilde resmedilmeksizin yazımı, kaynaklardaki hemzenin *elif* ile resmedildiği bilgisi ile örtüşmemektedir.⁴⁹⁸ Diğer taraftan, Meryem 19/18’deki aynı kelimedeki hemze, nüshanın aynı sayfasında, *elif* ile resmedilmiştir (bk. Tablo 49).

ŞE4806/2’de Nûr 24/62’deki “يَسْتَاذْنُوهُ” (yeste’zinûh) kelimesindeki hemze *elif* ile resmedilirken, aynı ayetteki “يَسْتَاذْنُونَكُ” (yeste’zinûneke) kelimesinde ise herhangi bir harf ile resmedilmemiştir (bk. Tablo 49). Kaynaklarda “يَسْتَاذْنُ” (yeste’zin) kelimesinin yazımıyla alakalı doyurucu bir bilgi bulunmamaktadır. Yine de bu kelimenin Dâni’nin zikrettiği “sakin

⁴⁹⁶ Kelimenin “verâye” şeklindeki okunuşunda Mu’cem’de üç isim zikredilmiştir. Zikredilen bu üç isim de Mekkeli’dir. İbn Kesîr, onun ravisi Bezzî ve İbn Kesîr ve İbn Muhaysîn’a kıraat okumuş bir Mekkeli olan Şibl b. Abbâd bu kelimede hemzeyi telaffuz etmeyip, sondaki *yâ* harfini meftuh bir şekilde okumuşlardır. Kıraat rivayetlerinden yola çıkılarak, bu okuyuşun Mekke’ye özgü bir kıraat olduğu anlaşılmaktadır. *Hicâzî* bir nüshada, Hicaz Bölgesi’ne ait bir okuyuşu dışarıda bırakmaya yönelik bir işaretin bulunması, nüshadaki kıraatten coğrafi aidiyet tespit edilebilir mi sorusunu gündeme getirmekle beraber bu konuda daha fazla çalışma ihtiyacını da beraberinde ortaya koymaktadır. Bk. Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed el-Ensâri Neşşâr, *el-Budûru’z-Zâhira fi’l-Kırâati’l-Aşri’l-Mütevâtira*, thk. Ahmed İsâ Ma’sarâvî (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir lit-Tıbbâtî ve’n-Neşr, 2011), 1/51; el-Hatîb, *Mu’cemu’l-Kırâât*, 5/339.

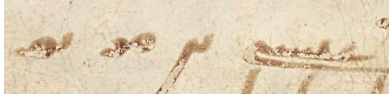
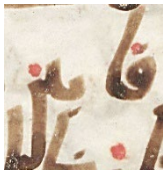
⁴⁹⁷ Dâni, *Mukni*, 44.

⁴⁹⁸ Himyerî, *Mu’cemu Resmi’l-Osmânî*, 3038.

olan hemze kendisinden önceki harfın harekesi cinsinden med harfî ile resmedilir” ilkesine binaen *elif* ile yazılması beklenir.⁴⁹⁹ Nûr sûresindeki mezkûr her iki kelime de Himyerî’nin naklettiği üzere kadim mushaflardan bazılarında hemze *elif* ile resmedilmiş, bazılarında ise hemze herhangi bir şekilde imlaya yansıtılmamıştır.⁵⁰⁰

ŞE12021’deki hemze uygulamalarına gelince, kaynaklarda zikredilen kurallar ile uyum içerisinde olduğu görülür. ŞE12021/3’te Mü’minûn 23/100’deki “قائلها” (kâiluhâ) ve “ورائهم” (verâihim) kelimelerinin her ikisinde de hemze *yâ* ile resmedilmiştir (bk. Tablo 49).

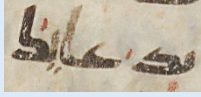
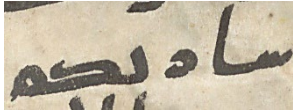
ŞE13316/16’da Enbiyâ 21/37’deki “ساوريكم” (se’urikum) kelimesinde hemze çift resimle değil, tek resimle gösterilmiş ve *elif-vâv* ile değil, sadece *elif* ile imla edilmiştir (bk. Tablo 49). Halbuki kelimedeki hemzenin *elif-vâv* şeklinde çift resimle gösterilmesi kaynaklarda ittifak ile sabittir.⁵⁰¹

Nüsha Numarası	Sûre ve Ayet Numarası	Nüsha Görünümü	Nüşadaki İmla	Hemzenin gösteriliş biçimi
ŞE56/7 (hicâzî-kûfî)	Ahzâb 33/6		اوليك	Hemze yok
ŞE56/7 (hicâzî-kûfî)	Ahzâb 33/7		عيسى بن مريم	Vasıl hemzesi yok
ŞE85/5 (hicâzî)	Ahzâb 33/69		فبراه	<i>Elif</i>
ŞE85/5 (hicâzî)	Ahzâb 33/72		فابين	<i>Elif</i>

⁴⁹⁹ Dâni, *Mukni*’, 65.

⁵⁰⁰ Himyerî, *Mu’cemu Resmi ’l-Osmânî*, 660-661.

⁵⁰¹ Himyerî, *Mu’cemu Resmi ’l-Osmânî*, 1686-1687.

ŞE511/5 (hicâzî-kûfî)	Meryem 19/4		بدعائك	Yâ
ŞE511/5 (hicâzî-kûfî)	Meryem 19/5		ورای	Yâ
ŞE511/5 (hicâzî-kûfî)	Meryem 19/5		امرتي	Hemze yok
ŞE511/5 (hicâzî-kûfî)	Meryem 19/18		امراتي	Elif
ŞE511/6 (hicâzî-kûfî)	Meryem 19/48		بدعا	Kelime sonundaki hemze yok
ŞE4806/2 (hicâzî-kûfî)	Nûr 24/62		يستاذنوه	Elif
ŞE4806/2 (hicâzî-kûfî)	Nûr 24/62		يستذنونك	Hemze yok
ŞE13316/16 (hicâzî)	Enbiyâ 21/37		ساريكم	Tek resim-elif

Tablo 49 Şam Evrakı'ndan Örnek Yazmalarda Hemzenin Yazımı

Hemzenin yazımına dair Şam Evrakı içerisindeki örnek yazmalar hemzenin yazımına dair birkaç değerlendirme yapmamıza imkân sunmaktadır. *Hicâzî* nüshalardaki genel imla özelliği olan, tutarsızlık ve kuralsızlık hemzenin yazımında da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim, incelediğimiz nüshalardaki imla kimi zaman kaynaklarda tek ve çift hemzenin resimde nasıl gösterileceğine dair ortaya konan kurallar ile uyumlu olsa da *hicâzî* yazmaların tabiatı gereği, bu uyumdan her zaman söz etmek mümkün değildir. Söz gelimi ŞE511'deki “imra’e” kelimesindeki hemzenin bir yerde *elif* ile gösterilirken, bir başka yerde hemzenin resme hiç

yansıtılmamış olması bu kabilden değerlendirilebilir. Diğer taraftan “îse’bne’meryeme” lafzında “ibn” kelimesinin başındaki vasıl hemzesinin resme yansıtılmamış olması, *hicâzî* nüshalarda esas olanın yazı değil de okunanı kayıt altına alma düşüncesi olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Genel anlamda mushaf imlasında nida edatı olan *yâdan* sonra, hemze ile başlayan bir kelime geldiğinde, resimdeki *elif*’in nida edatındaki *elif* mi yoksa ardından gelen kelimedeki hemze mi olduğu âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Mehdevî, “يَايَهَا” (yâ’eyyuhâ) kelimesinde sabit olan *elif*’in hemzeye işaret ettiği görüşündedir.⁵⁰² Dâî ise tam tersi bir görüş benimsemiştir. Ona göre “yâ’eyyuhâ” kelimesinde nida edatındaki *elif* harfinin hafzedilir ve ikinci kelime olan “eyyuhâ”daki hemze resimde *elif* ile gösterilir.⁵⁰³ Buna ilaveten Dâî, *Muhkem*’de meseleyi iki elif’in bir araya gelmesi muvacehesinde incelemiş, kalıplaşmış bu harf-kelime grubunun bir kelime gibi kabul edildiğini, dolayısıyla da hemzenin değil *elif*’in hafzedildiğini ifade etmiştir.⁵⁰⁴ İbn Necâh, bu konuda Dâî ile aynı görüştedir ve O da isbat edilenin hemze olduğunu beyan etmiştir.⁵⁰⁵

ŞE511’de nidâ edatı olan “يَا”daki *elif*’ler hafzedilmiştir. “يَزْكِرِيَا” (yâ’zekeriyâ)  ve “يَايَحْيَا” (yâ’yahyâ)  kelimelerindeki bu ihtisarlı yazım önemlidir. Çünkü, bu kelimelerde hemze ile *elif*’in bir araya gelmesi söz konusu olmadığı halde *elif* hafzedilmiştir. Dolayısıyla bu iki kelimede karşımıza çıkan hafifli yazım, “يَايَهَا” (yâ’eyyuhâ) kelimelerinde hafzedilenin de *elif* değil, hemze olduğunu doğrulamaktadır.

4. İMLA ÖZELLİKLERİNİN TARİHLENDİRME AÇISINDAN DEĞERİ

Erken dönemli Kur’an yazmalarının tarihlendirilmesi meselesi, araştırmacıların uzun zamandır gündemindedir. Öyle ki, “en eski Kur’an şurada bulundu” şeklindeki kimi zaman spekülatif bazı söylemler yalnızca bu alanda ihtisas sahibi insanları değil, genel manada kamuoyunu meşgul etmektedir. Avusturyalı tarihçi Adolf Grohmann (ö. 1977), Kur’an yazmalarında tarih kayıtlarının çok nadir olmasını, erken dönemli Kur’an yazmalarının

⁵⁰² Mehdevî, “Hicâz Mesâhifi’l-Emsâr”, 1973, 107-108.

⁵⁰³ Dâî, *Mukni*, 28.

⁵⁰⁴ Dâî, *Muhkem*, 158.

⁵⁰⁵ İbn Necâh, *Muhtasaru’t-tebyîn*, 2/100, 118, 226, 238.

tarıhlendirilmesinde bir dezavantaj olarak görmüş ve bu konudaki yoksunluğu, Kur'an yazmalarının kesin olarak tarıhlendirilmesinin önündeki bir engel olarak değerlendirmiştir.⁵⁰⁶

Erken dönemli Kur'an yazmaları üzerinde çalışan araştırmacılar, her ne kadar son dönemlerde gelişen teknik imkanlar ile Carbon 14 analizi gibi tarıhlendirme yöntemleri kullanılmaya başlasalar bile, bu türden yöntemlerin güvenilirliği üzerinde tartışma devam etmektedir. Kur'an yazmalarının tarıhlendirilmesinde, söz konusu bu kimyasal tetkiklerden ziyade nüshaya dair imla araştırmalarından elde edilen verilerin daha güvenilir sonuçlar getireceği, Batılı araştırmacılarının çoğunun üzerinde ittifak ettikleri konulardan biridir.

Nitekim Alman araştırmacılar Marx ve Jocham, Kur'an yazmalarının tarıhlendirilmesinin karbon testleri ile mümkün olup olmadığını tartıştıkları makalelerinde nüshanın imla verileriyle alakalı önemli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Onlara göre, karbon analizi ile kesin bir tarıhlendirme yapılması mümkün olmadığı için nüshanın imla özellikleri mutlaka değerlendirilmelidir. Bu bakımdan “شيء” (şey), “داود” (dâvûd), “قال” (kâle), “جنات” (cennât), “قرآن” (kur'ân) ve “زُو” (zû) kelimelerinin yazımını önemli görürler. Öyle ki, bu kelimelerin yazımı ile nüshanın tarihi arasında bir bağlantı kurulabileceğini öne sürmektedirler.⁵⁰⁷ Söz konusu makalenin yazarlarının “şey” kelimesinin yazımıyla alakalı fikirlerinin kanaatimizce doğru olmadığını ilgili kelimenin imlasını açıklarken ifade etmiştik (bk. Tablo 46 ve devamı). Zira Marx ve arkadaşı, “şey” kelimesinin *elifsiz* yazımını nüshanın daha erken dönemle tarıhlendirilmesi ile ilişkilendirmiştir. Ancak Şam Evrakı'ndan elde ettiğimiz veriler bunun tam tersine işaret etmektedir. Şam Evrakı içerisindeki en erken dönem ile tarıhlendirebileceğimiz *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* nüshalardaki “şey” kelimesi çoğunlukla *elif* ile yazılırken, daha geç dönemlere ait olan, vakıf kaydı olduğu için tarihini net bir şekilde bildiğimiz başka mushaflarda bu kelime *elifsiz* olarak resmedilmiştir (bk. İbnu'l-Bevvâb Mushafı, Chester Beatty Kütüphanesi Nüshası, vr. 134a).

“Dâvûd” kelimesi erken dönemli Kur'an yazmalarında imlasında işkal olan kelimelerden biridir. Nitekim Şam Evrakı içerisindeki *hicâzî* nüshalardan biri olan ŞE85'te de bu işkal karşımıza çıkmaktadır. ŞE85/5'te Sebe' 34/10'daki “dâvûd” kelimesi “داود”  şeklinde resmedilmiştir. Buna mukabil aynı sayfada Sebe' 34/13'teki kelime “دواد” 

⁵⁰⁶ Grohmann, “The Problem of Dating Early Qur'ans”, 216.

⁵⁰⁷ Marx-Jocham, “Dating of Quran Mss”, 207-208.

şeklinde resmedilmiştir. Sebe' suresindeki bu kelimeler *hicâzî* nüshalardan biri olan British Library Nüshası'nda da “دواد” şeklinde resmedilmiştir. Buna mukabil abidevî *kûfî* nüshalar olan Topkapı ve Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî Nüshaları'nda ise “داود” şeklinde yazılmıştır.⁵⁰⁸ Erken dönemle tarihlendirilen *hicâzî* bir mushaf olan British Library'deki yazımın Marx'ın zikrettiği ilkel yazım ile örtüşüyor olması önemlidir. Ancak, incelememize konu olan ŞE85'teki “dâvûd” kelimelerinin her iki imla ile yazılmış olması gözden kaçırılmamalıdır. Zira, British Library Nüshası ile ŞE85'in yazı ve imla özellikleri bu iki nüshanın hemen hemen benzer tarihlerde yazıldığını göstermektedir. O halde, ŞE85'te ikinci imlanın da yazılmış olması, kâtibin her iki imlayı da bildiğini göstermektedir. Nüshanın şahsi bir nüsha olması, o dönemde bilinen iki imladan herhangi birini tercih noktasında kâtibin özgür davranmasını sağlamıştır. Dolayısıyla sadece bu kelimedeki imladan yola çıkarak herhangi bir nüshayı erken bir döneme tarihlemek, bizi hatalı bir yaklaşıma götürebilir. Zira erken dönemde imlayı belli sınırların içine koymak pek mümkün olmadığı gibi, şahsi kullanım için üretilen mushaflardaki imla çok daha serbesttir.

Marx'ın zikrettiği kelimelerden biri olan “قال” kelimesinin yazımıyla alakalı hususiyetleri incelediğimiz her mushaf altında detaylıca aktarmıştık (Bk. Hazif). Hicâzî nüshalarda bu kelime özelinde karşımıza çıkan hazifli yazım, bu nüshaların şahsi kullanım için üretilen nüshalar olduğu fikrini pekiştirmektedir. Zira, nüshalardaki imla tutarsızlığından da anlaşıldığı üzere, esasında kelimenin yazımında kâtibin tercihleri ön plandadır. Muhtemelen kâtip, kendisinin karıştırmasının mümkün olduğu yerlerde okumayı kolaylaştırma amacıyla *elif* ile yazarken, kendisince çok malum olan kelimelerde ise ihtisar ve tasarruf amacıyla *elifi* hazfetmiştir.

Marx ve arkadaşının zikrettiği diğer kelimeler olan “cennât”, “kur'ân” ve “zû” kelimeleri için benzer değerlendirmeleri yapmak mümkündür. Cennât kelimesinin genellikle erken tarihli mushaflarda *elif* ile resmedildiğini ifade etmiştir ki, ŞE220/1, ŞE511/5-6, ŞE1186/2 ve ŞE4806/7'da bu kelime *elif* ile resmedilmiştir.

İmlanın yanı sıra, ayet sonu işaretleri ve sûre başlıkları gibi süslemeler de tarihlendirme hakkında fikir verse bile bu süslemeler daha sonradan ilave edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Ancak imla metnin iskeletidir ve ilk yazıldığı zamandan sonra yapılan ilaveler, kâtip ve mürekkep farklılıkları dolayısıyla rahatlıkla fark edilebilmektedir.

⁵⁰⁸ *British Library Nüshası*, 395.

Hicâzî yazının zamanla terk edilmesi ve *kûfî*ye evrilerek yok olması, mushaf istinsahının çoğalması ve imlada kuralların oturmasıyla birlikte artık şahsi kullanım için mushaf yazımı hitama ermiş, dolayısıyla özellikle İbnu'l-Bevvâb Mushafı ile birlikte mushaftan istinsah geleneği başlamıştır. Böylece katipler, kendi imla tercihlerini ortaya koymak yerine, kendilerinden önce belli imla kurallarıyla yazılan mushafları kopya etmişlerdir. Bu da zamanla imlada çeşitliliğin önüne geçmiştir.

Dolayısıyla imlayı tarihlendirmede bir araç olarak kullanmak belli bir düzeye kadar mümkündür. *Hicâzî* yazının hicri ikinci asrın sonlarından itibaren tedavülden kalkması ve yerini tamamen *kûfî* yazıya bırakmış olması tarihsel açıdan önemli bir veridir. Öyle ki bu veri, bizi incelediğimiz *hicâzî* nüshanın hicri ilk asır içinde yazılmış olabileceği ön kabulüne götürür. Öte yandan imla açısından incelenen her bir kelimenin kaynaklarda belirtilen kurallar ile ne derece uyumlu olduğu da tarihlendirme açısından veri sunabilir. Ancak unutulmamalıdır ki, *hicâzî* ve *kûfî* yazmaların imlasının birbirinden kesin ve keskin bir şekilde ayrılması mümkün değildir. Hal böyle olunca, yazı tipinde olduğu gibi imlada da geçişkenlik söz konusudur. Nitekim aynı kelimenin *hicâzî* bir nüshada hem kurallı hem de kuralsız olarak imla edilmesi bunun en büyük göstergesidir.

Kur'an yazmalarındaki üzerinde yürütülen çalışmalara rağmen imladan yola çıkılarak bir nüshanın tarihinin net bir şekilde ortaya koyulmasının hala mümkün olmayışı, karbon testi söz konusu olunca insanların duyduğu heyecanın haklı bir sebebi olarak yorumlanabilir.

SONUÇ

Erken dönem Kur'an yazmalarının tarihlendirilmesine yönelik çalışmalarda, yazmaya dair birincil olarak dikkat edilen husus yazmada karşımıza çıkan yazı tipidir. Kur'an yazmalarında rastlanan yazı tipleri, bu sahada yürütülen çalışmaların başlangıcından günümüze kadar çeşitli şekillerde tasnif edilmiş ve çeşitli isimlendirmelere konu olmuştur. Kavramsal çerçevesinin daha önce net bir şekilde ortaya konması mümkün olmayan *hicâzî* yazı tipi bu tezin ana odak noktasını teşkil etmiştir. Sonuç olarak tespit edilmiştir ki, erken dönem Kur'an yazmalarının meylli yazı tipine dair, ilk defa on dokuzuncu asırda Michele Amari tarafından ortaya atılan *hicâzî* kavramı, batılı literatürde uzun bir süre kabul görmemiştir. Kendisinden yaklaşık bir asır sonra Nabia Abbott tarafından bu kavramın tekrar gündeme getirilmesi ve ondan sonra François Déroche'un yazı tipi sınıflandırmasıyla birlikte, erken dönemli Kur'an yazmalarındaki eğimli yazı için *hicâzî* kavramı baskın bir kullanım elde etmiş ve böylece *hicâzî* kavramı literatüre yerleşmiştir. Déroche'un yazı tipi sınıflandırması büyük ölçüde kabul görmüş, yine de birtakım eleştiriler gündeme gelmiştir. Bu çerçevede Sheila Blair ve Estelle Whelan tarafından dillendirilen eleştiriler kayda değerdir. Zira bu eleştirilerde kavramın kapsamı üzerinde durulmuş ve kavrama yüklenen anlamın, bu kavramın sınırlarını aştığı ifade edilmiştir. İslami literatürde ise *hicâzî* kavramı çoğunlukla herhangi bir eleştiriye tabi tutulmadan kullanılmıştır. Bazı eleştirilerde ise terimin klasik kaynaklarda hiç yer almıyor oluşu vurgulanmış, aslı *kûfî* olarak kabul edilen *hicâzî yazı* yok hükmünde sayılmıştır. Literatürde, *hicâzî yazının* mushaf kitabesinde kullanılan bir yazı olup olmadığı üzerinde de durulmuştur. *Hicâzî* kavramı Hz. Osman Mushaflarının istinsah edildiği dönemde henüz kullanımda olmadığı için, bu değerlendirmeler, Arap yazısına dair kaynaklarda geçen bilgiler ve bu çerçevede kullanılan kavramlar üzerinden yürütülmüştür. Kaynaklarda Arap yazısının gelişimine dair aktarılan bilgiler ve ilgili literatür incelendiğinde Arap yazısına dair ortaya çıkan en belirgin husus, İslam'ın ilk nazil olduğu yıllarda henüz standart kuralların ortaya konduğu bir yazının bulunmuyor oluşudur.

Hicâzî Kur'an yazmaları üzerine yaptığı çalışmalar ile tanınan François Déroche, yazmaların yazı tiplerini dikkate alarak bir sınıflandırma yapmıştır. *Hicâzî* Kur'an yazmaları için *hicâzî I*, *hicâzî II*, *hicâzî III*, *hicâzî IV* ve *hicâzî O I* olmak üzere beş farklı sınıfın

bulunduğu bu tasnif Sheila Blair, Estelle Whelan ve Michael Marx gibi bazı araştırmacılar tarafından tenkit edilmiştir. Literatürde bilimsel olmayışı, *hicâzî* kavramının sınırlarının net olmayışı ve yetersiz bir tasnif oluşu bakımından eleştiriye tabi tutulan bu tasnifin, yaptığımız incelemeler neticesinde bazı açılardan sorunlu olduğu anlaşılmıştır. Bu sorunlardan ilki, ilk dönemde *hicâzî* yazının henüz standart bir form kazanmamış olması dolayısıyla aynı yazma içinde farklı şekillerde kullanılabilmesidir. Dolayısıyla, spesifik bir harfin yazımı üzerinden ortaya konan kronoloji, farklı dönemlerle tarihlendirilen harf şekillerinin aynı yazma içinde görüldüğü durumları açıklamada yetersiz kalmaktadır. İkinci sorun ise, erken dönemdeki yazı tipleri arasındaki geçişkenliği yok sayarak, yazı tipleri arasında kesin dönemsel ayrımlar olduğu ön kabulüdür. Ancak tarihsel sürecin işlediği ve gelişimin devam ettiği bir hususta böylesi kesin ayrımlardan bahsetmenin mümkün olamayacağı muhakkaktır. Zira böylesi bir sınıflandırma, araştırmacıları eş zamanlı farklılıkları farklı dönemlerle tarihlendirme yanılgısına düşürmektedir.

Kronolojik olarak birbirini takip edip etmemesi tartışması bir tarafa, *hicâzî* ve *kûfî* olarak isimlendirilen yazı tiplerinin gözle görülecek bir biçimde birbirinden farklı olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla, erken dönemli Kur'an yazmalarındaki eğimli yazı için kullanılan *hicâzî* kavramı klasik kaynaklarda yer almasa da günümüzde bir gerçekliği ifade etmekte ve alan araştırmacıları tarafından kullanılmaktadır. Kavramın coğrafi ya da tarihsel bir anlam yüklenmek suretiyle değil de erken dönem Kur'an yazmalarındaki belli tipte yazı tipine referansta bulunmak amacıyla kullanılması, meselenin ilmi bir yaklaşımla ele alınmasını kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle, bu terimi kullanmayı reddetmek yerine, kavramsal çerçevesinin iyi belirlenmesinin, bu sayede de varsayımların ve açıklamaların bu çerçeve üzerine inşa edilmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada yürütülen inceleme şunu göstermiştir ki, literatürde ortaya konan *hicâzî* kavramına denk gelen mushaf yazısı “*kûfî* olmayan” yazılardır. Zira, *kûfî* yazı, yazı tipi bakımından oldukça karakteristik olan ve hicri ilk asırlardaki yaygın kullanımından sonra dahi kendine has üslubunu -sanat çerçevesiyle sınırlı olsa bile- devam ettiren bir yazı tipidir. Öyle ki, bugün dahi modernize edilmiş şekliyle kitap kapaklarında, cami kitabeleinde ve hat tablolarında *kûfî* yazıya rastlanmaktadır. *Kûfî* olmayan yazının mushaf kitabetinde kullanımı ise sınırlı ölçüde kalmış, *kûfî* olmayan yazı kendisinden sonra bir gelenek oluşturamamıştır.

Bu yazı tipi daha sonradan *hicâzî* olarak kavramlaştırılmış ve bu kavram mushaf kitabesinde *kûfî* olmayan yazıyı ifade eden bir isim haline gelmiştir.

Bu çalışmanın başlangıcında Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonu üzerine yürütülen tasnif faaliyeti neticesinde, yüzde doksandan fazlasını Kur'an yazmalarının oluşturduğu Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki *hicâzî* yazmaların 750 varak civarında, *hicâzî-kûfî* yazmaların ise takriben 800 varak olduğu tespit edilmiştir. 220 binin üzerinde varak içeren koleksiyondaki *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* yazmaların toplam varak sayısı 1600 civarındadır ve bu da toplam koleksiyonun yüzde ikisini teşkil etmektedir. Bu veri, elimize ulaşan *hicâzî* yazmaların oransal olarak azlığı bakımından önemlidir. *Hicâzî* yazının mushaf kitabesinde tercih edilmeyen bir yazı olması ve çoğunlukla şahsi kullanım için üretilen nüshalarda yer bulmuş oluşu, koleksiyondaki ve dünyadaki *hicâzî* nüshaların oransal olarak azlığı ile birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Koleksiyondaki *hicâzî* Kur'an yazmaları, Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde (TİEM) dağınık bir vaziyette muhafaza edilmektedir. Tarafımızdan yapılan tasnif çalışması ile bu yazmalardan bazılarının birbiriyle irtibatı sağlanmış ve irtibatı sağlanan nüshalar listelenmiştir.

Yapılan incelemeler göstermiştir ki, Déroche'un sınıflandırmasındaki sorunlar ve *hicâzî* kavramına yüklenen tarihsel ve coğrafi aidiyetlerin kavramın sınırlarını aşması, yeni bir tasnif ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda ortaya koyduğumuz yeni tasnifte *hicâzî*, *hicâzî-kûfî*, *kûfî* ve *mevzun hatlar* olmak üzere dört farklı kategori bulunmaktadır. Tezin sınırları dahilinde yalnızca ilk iki kategori izah edilmiştir. Netice olarak, *kûfî* yazının erken dönemdeki örneklerinden sonra, mushaf kitabesinde yaygın olmasa bile, özellikle mimaride süregelmiş olmasına karşın, *hicâzî* yazının hicri ikinci asrın sonundan itibaren varlığını kaybetmesi dikkat çekicidir. *Hicâzî* yazı, *kûfî* yazının mushaf kitabesinde daha muteber kabul edilmesiyle giderek karakteristiğini kaybetmiş ve zaman içerisinde *kûfî* yazıya benzeyerek ve ona dönüşerek yok olmuştur. Başka bir deyişle, bir nevi resmî yazı olarak tanımlayabileceğimiz *kûfî* yazı, şahsi amaçlarla kullanılan el yazısı niteliğindeki *hicâzî* yazı üzerinde bir tahakküm oluşturmuş ve *hicâzî* yazıyı geride bırakmıştır. Bu bakımdan *hicâzî* yazı el yazısı formunda ve şahsi işlerde kullanılan bir yazı iken, *hicâzî-kûfî* yazı ise, *kûfî* yazıya dönüşüm sürecindeki bir yazı şeklindedir. *Hicâzî* yazı, ilk dönemlerde kullanılan ve kuralları net olmayan bir yazı türüdür. Aynı nüsha içerisinde bir harfin bazen daha kıvrımlı, bazen daha uzun şekilde yazıldığına rastlanması bu düşüncüyü doğrulamaktadır. *Kûfî* yazıya

doğru geçiş sürecini temsil eden *hicâzî-kûfî*ye gelindiğinde ise yazı tipinde kurallaşmanın başladığından söz edilebilir. Bu yazı tipinde harflerin şekillerinde tutarlılığın oluşmaya başladığı gözlenmektedir.

Sayfa kullanımına gelince, *hicâzî* nüshaların tamamında sayfa dikey formatta kullanılmış ve sayfa kenarlarındaki boşluklar olabildiğince küçük bırakılmıştır. Bazı nüshalarda sayfa boşlukları yok gibidir. *Hicâzî-kûfî* yazı tipine gelindiğinde ise sayfa kullanımında çeşitlilik mevcuttur. ŞE56, ŞE1186, ŞE4806 ve ŞE5713 dikey formatta iken ŞE220 ve ŞE511 yatay formattadır. Sayfa kenarlarındaki boşlukların arttığı ve sayfada düzenli görünümün belirginleştiği görülmektedir. Hatta bu yazı tipine ve yatay kullanımın görüldüğü nüshalarda sayfa düzeni daha üst seviyededir.

Şam Evrakı Koleksiyonu içerisindeki örnekler, *hicâzî* Kur'an yazmalarında hiçbir şekilde nokta bulunmadığına dair yaygın inanca ters düşmektedir. Koleksiyon içerisinde incelememize konu olan Kur'an yazmalarında hem icam hem de irab noktalarının kullanımına rastlanmaktadır.

Bu verilerden hareketle şu sonuçlar çıkarılabilir: *Hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* yazmaların tamamı parşömen üzerine yazılmıştır. *Hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* yazmaların çoğunda ana metin kahverengi mürekkep ile yazılmıştır. Her iki sınıftan da sadece birer örnekte siyah mürekkebe rastlanmaktadır. Buna ilaveten, *hicâzî* yazmalarda kırmızı irab noktası kullanımı sınırlıdır. Bu noktalar incelediğimiz dört mushaftan ikisinde mevcutken, ikisinde mevcut değildir. Nüshaların tamamında surelerin birbirinden ayrılmasına yönelik bir kasıt mevcuttur. Ancak ikisinde süsleme mevcutken, ikisinde herhangi bir süslemeye rastlanmaz. *Hicâzî-kûfî* yazmalarda kırmızı irab noktası kullanımı çeşitlilik arz eder. Bu noktalar incelediğimiz altı mushaftan üçünde nadir, birinde yaygın olarak kullanılmıştır. İkisinde ise hiç kullanılmamıştır. Sureleri birbirinden ayırma kastı mevcut olsa bile sure başlıklarında süslemeler de nadirdir. Altı nüshanın dördünde hiçbir süsleme mevcut değildir. İncelememize konu olan nüshaların hiçbirinde altın mürekkep kullanımına rastlanmamıştır. *Hicâzî* nüshaların tamamı dikey formatta iken *hicâzî-kûfî* yazmalarda sayfa kullanım yönünde çeşitlilik mevcuttur. İncelememize konu olan *hicâzî-kûfî* yazmalardan dört tanesi dikey, iki tanesi ise yatay yönlü nüshalardır. Sayfa kullanımında boşlukların minimize edildiği tasarruflu kullanım, nüshaların şahsi kullanım amacıyla üretilmiş olduğunu fikrini destekler

mahiyettedir. Gerek icam gerekse irab noktaları, bazen mushafın tamamında yaygın bir şekilde mevcutken, bazen sadece karıştırılması mümkün olan harflerde kullanılmıştır.

Bilindiği üzere, Hz. Osman (ra) hilafetinde istinsah edilen mushafların kendine has bir imla yapısı bulunmaktadır ve bu imla *Resm-i Osmânî* olarak isimlendirilmiştir. Kaynaklarda çoğunlukla Emsar Mushafları'na atıfla zikredilen bu imla özelliklerinde bir kural takip edilememektedir. Herhangi bir kurala bağlanması mümkün olamayacak şekilde yazılan kelimelerin imla nitelikleri kaynaklarda hazif, ziyade, bedel, maktu'-mevsul ve hemze başlıkları altında incelenmiştir. Yazı tipinin *hicâzî*den *kûfî*ye doğru geçirdiği gelişimin imla özelliklerine bir etkisinin olup olmadığı bu tezin üçüncü bölümünde tespiti çalışılmıştır. Elde edilen veriler şu şekildedir.

İncelememize konu olan ve *hicâzî* ile *hicâzî-kûfî* olarak tasnif ettiğimiz on farklı mushafın parçaları olan Kur'an yazmalarında hazif noktasındaki tercihlerde kuralsızlığın *hicâzî* yazı tipinde daha fazla olduğu göze çarpmaktadır. Yazı *hicâzî*den *kûfî*ye doğru gelişirken, yazı tipindeki özelliklerle beraber imlada da kuralların tam anlamıyla olmasa da oturmaya başladığından bahsedilebilir. Söz gelimi, *hicâzî* nüshalardaki tutarsızlık oldukça barizken ve kelimenin tamamen kâtibin selikası üzere yazıldığı görülürken, *hicâzî-kûfî* yazmalara gelindiğinde kaynaklar ile daha çok örtüştüğü, kelimelerin hazif tercih edildiyse geçtiği diğer yerlerde de hazif ile, isbat tercih edildiyse, geçtiği diğer yerlerde de isbat ile yazıldığı gözlenmektedir. Öyleyse *hicâzî* yazıda, kişisel tercihler ön plandayken, yazı *kûfî*ye yaklaştıkça kişisel tercihlerden ziyade genel kabuller ve kuralların izleri görülmeye başlanmıştır.

Hem *hicâzî* hem de *hicâzî-kûfî* yazmalarda ziyade açısından da kuralsızlık mevcuttur ancak kuralsız uygulamaların *hicâzî* yazmalarda daha fazla olduğu görülmektedir. Özellikle *hicâzî* nüshalarda, ziyade uygulamaların kaynaklarda hiç zikredilmeyen kelimelerde karşımıza çıkmış olması önemli bir bulgudur ve imladaki kuralsızlığı göstermektedir.

Çalışmamıza konu olan örnekler göstermiştir ki, Şam Evrakı içerisindeki erken dönem *hicâzî* ve *hicâzî-kûfî* Kur'an yazmalarındaki bazı kelimelerde kaynaklardaki bedel uygulaması ile uyum içerisinde olsa da kaynaklara yansımayan bazı imla şekilleri de mevcuttur. Örneğin yaptığımız tasnifte *hicâzî* sınıfına dahil ettiğimiz ŞE85'te, kaynaklarda nakledilenin aksine bedel yerine med harfi olan *elifli* yazım önemli bir bulgudur. Bununla birlikte kaynaklarda sadece rivayet düzeyinde kalmış imla tercihlerine yönelik kanıtların, yazmada tespit edilmiş

olması, kaynakların erken dönem imlanın tespitinde yetersiz kaldığı bazı noktaların aydınlatılması açısından önemlidir.

Maktu'-mevsul açısından yapılan analizde, *hicâzî* Kur'an yazmalarındaki tercihlerin kaynaklarla örtüşmüyor oluşu, buna mukabil, *hicâzî-kûfî* nüshalardaki imla tercihlerinin kaynaklar ile uyum içerisinde oluşu, *kûfî* yazıya geçiş döneminde imla tercihleri açısından da bağlayıcılığın oluşmaya başladığını göstermektedir.

İncelediğimiz nüshalarda hemzenin yazımı ile alakalı olarak da kâtibin tercihlerinin öne çıktığı görülmektedir. Örneğin, “îse'bne'meryeme” lafzında “îbn” kelimesinin başındaki vasıl hemzesinin resme yansıtılmamış olması, ilk dönem mushaf imlasında esas olanın yazı değil de okunanı kayıt altına alma düşüncesi olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Hicâzî yazının zamanla terk edilmesi ve *kûfî*ye evrilerek yok olması, mushaf istinsahının çoğalması ve imlada kuralların oturmasıyla birlikte artık şahsi kullanım için mushaf yazımı hitama ermiş, dolayısıyla özellikle İbnu'l-Bevvâb Mushafı ile birlikte mushaftan istinsah geleneği başlamıştır. Böylece katipler, kendi imla tercihlerini ortaya koymak yerine, kendilerinden önce belli imla kurallarıyla yazılan mushafları kopya etmişlerdir. Bu da zamanla imlada çeşitliliğin önüne geçmiştir. Sonuç olarak yazı tipindeki değişim ile imlanın gelişimi arasındaki bir bağlantı kurulabilmektedir. Yazı tipindeki kurallar oturdukça, nüshalar şahsi kullanım için değil de mushaf istinsahı geleneği içinde üreilmeye başladıkça, imla kuralları da oturmaya başlamıştır. *Resm-i Osmânî* olarak kaynaklara yansıyan imla özelliklerinin de bu süreçte ortaya çıktığı düşünülebilir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. Hz. Osman Sonrası Mushaf Tarihi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Abbott, Nabia. *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development, With a Full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute*. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
- Abbott, Nabia. *The Rise of the North Arabic Script ant Its Kur'anic Development*. Chicago: Chicago University Press, 1939.
- Abdulcebbar, Abdullah-Hafâcî, Muhammed. *Kıssatu'l-Edeb fî'l-Hicâz fî'l-Asri'l-Câhilî*. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1980.
- Ağırakça, Ahmet. "Nabatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Akcan, Resul. "Mushaf İmlâsına İrfânî Yakşalım: Merrâkuşî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 763-793.
- Aksu, Ayhan. "A Palaeographic and Codicological (Re)assessment of the Opisthograph 4Q433a/4Q255". *Dead Sea Discoveries*. 170-188. 26. Leiden: Brill, 2019.
- Algül, Hüseyin. "Himyerîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Londra: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Ali, Cevâd. *Ebhâs fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Merkez Akademi li'l-Ebhâs-Mektebetu Mümin Kureyş, 1. Baskı, 2011.
- Alrawashdeh, Ziyad - Alrawashdeh, Khadeejeh. "el-Kitâbetu'l-Hicâziyye li'l-Mushafi's-Şerif fî Sadri'l-İslâm". *Bilimname* 44/1 (2021), 611-639.
- Altıkulaç, Tayyar. *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Amari, Michele. "Bibliographie Primitive du Coran Extrait de son Mémoire Inédit sur la Chronologie et L'ancienne Bibliographie du Coran, Publié et Annoté par Hartwig Derenbourg". *Centenario Delia Nascita di Michèle Amari*, (1910), 1-22.

- Aytekin, Emine Merve. “Arap Dilinde Telaffuz Edilmeyen veya Anlama Etkisi Olmayan Zevâid Harfler (Şekil Ekleri)”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/22 (Temmuz 2022), 668-692.
- Âzamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. çev. Ömer Türker-Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Baskı, 2018.
- Baday, Merve. “Mardin'deki Camilerin Minare Çeşitleri”. *International Journal of Mardin Studies* 2/2 (2021), 76-93.
- Bausi, Alessandro-Sokolinski, Eugenia. *Comparative Oriental Manuscript Atudies: An Introduction*. Hamburg: COMSt, Comparative Oriental Manuscript Studies, 2015.
- Bekiroğlu, Harun. “Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 855-889.
- Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Muhammed Hamidullah. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *Şuabu'l-Îmân*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sâid b. Besyûnî Zaglûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Bilgin, Orhan. “Temellük ve Tesâhüb Kaydı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Blair, Sheila S. *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Bozdoğan, Elif Behnan. “Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti”. *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*. ed. Necmettin Gökçır vd. 277-291. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Bursi, Adam. “Connecting the Dots: Diacritics, Scribal Culture, and the Qur'ân in the First/Seventh Century”. *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 3 (2018), 111-157.
- Cankurt, Fatih. *Hız. Ali Mushafı*. Ankara: Fecr, 2021.
- Cantineau, Jean. *Le Nabatéen*. 2 Cilt. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1932.
- Cubûrî, Suheyle Yâsîn. *Aslu'l-Hatti'l-Arabî ve Tatavvuruhû Hattâ Nihâyeti'l-Asri'l-Umevî*. Bağdad: Câmîatu Bağdad, 1977.
- Cum'a, İbrahim. *Kıssatu'l-Kitabeti'l-Arabîyye*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1947.
- Cum'a, İbrahim. *Dirâse fî Tatavvuri'l-Kitâbeti'l-Kûfiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1969.

- Cühenî, İbn Muâz. *Kitâbu'l-Bedî' fî Ma'rifeti mâ Rusime fî Mesâhifi Osmân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. b.y.: Dâru Imâr, ts.
- Çetin, Nihad M. "Aklâm-ı Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/276-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı., 1986.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fî Resmi Mesâhifi'l-Emsâr*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Demirci, Naci. *Resm-i Osmânî Bağlamında 1309/1892 Tarihli Kayışzâde Hafız Osman Mushafi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Déroche, François-Bibliothèque Nationale (ed.). *Du Maghreb à l'Insulinde*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1985.
- Déroche, François. *The Abbasid Tradition Qur'ans of the 8th to the 10th Centuries AD*. London: The Nour Foundation, 1992.
- Déroche, François. "New Evidence About Umayyad Book Hands". *Essays in Honour of Salah al-Din Minajjid (Makâlât ve'd-Dirâsât Mühdat ile'd-Duktûr Salahaddin el-Muneccid)*. 611-642. London, 2002.
- Déroche, François. "Coran, Couleur et Calligraphie". *I primi Sessanta Anni di Scuola: Studi Dedicati Dagli Amici a S. Noja Nosedà nello 65 Compleanno*. 131-154, 2004.
- Déroche, François. *La transmission Écrite du Coran Dans les Débuts de l'İslam: Le Codex Parisino-Petropolitanus*. Leiden: Brill, 2009.
- Déroche, François. "The Codex Parisino-Petropolitanus and the Hijâzi Scripts". *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 40 (2010), 113-119.
- Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: BRILL, 2014.
- Déroche, François. *Islamic Codicology an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2015.
- Dukan, Michèle. *La Réglure des Manuscrits Hébreux au Moyen Age*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1988.
- Dutton, Yasin (ed.). *The Codicology of Islamic Manuscripts*. Londra: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995.
- Dutton, Yasin. "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript' (Or. 2165)". *Journal of Qur'anic Studies* 6/1 (2004), 43-71.

- Dâkūkî, Hüseyin Ali. “Hîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Enbârî, İbrahim b. İsmail. *el-Mevsûatu'l-Kur'âniyye*. Kahire: Muessetu Sicili'l-Arab, 1984.
- Erkâtî, Muhammed Gavs b. Nasıruddîn Muhammed b. Nizameddîn Ahmed Nâiti. *Nesru'l-Mercân fî Resmi Nazmi'l-Kur'ân*, b.y., ts.
- Erünsal, İsmail. *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*. İstanbul: Timaş, 2018.
- Fedeli, Alba. “Relevance of the Oldest Qur'anic Manuscripts for the Readings Mentioned by Commentaries”. *Manuscripta Orientalia* 15/1 (2009), 3-10.
- Fedeli, Alba. *Early Qur'anic Manuscripts, Their Text, and The Alphonse Mingana Papers Held in The Department of Special Collections of The University of Birmingham*. Birmingham: University of Birmingham, Doktora Tezi, 2014.
- Fedeli, Alba. “Digital Humanities and Qur'anic Manuscript Studies: New Perspectives and Challenges for Collaborative Spaces and Plural Views”. *Journal of College of Sharia & Islamic Studies* 38/1 (2020), 147-158.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercume, 1955.
- Gacek, Adam. “Early Qur'anic Fragments”. *Fontanus* 3 (1990), 45-64.
- Gacek, Adam. *Arabic Manuscripts: A Vademecum For Readers*. ed. H. Altenmüller vd. Leiden Boston: Brill, 2009.
- Gacek, Adam. *Arapça Elyazmaları İçin Rehber*. çev. Ali Benli-Kaya M. Cüneyt. İstanbul: Klasik, 2017.
- Genan, Betül vd. “Şam Evrakı Koleksiyonu'nun Teşekkül Ettiği Kadim Bir Arşiv: Kubbetü'l-Hazne ve Tarihi”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2024), 89-119.
- George, Alain Fouad. “The Geometry of the Qur'an of Amajur: A Preliminary Study of Proportion in Early Arabic Calligraphy”. *Muqarnas* 20 (2003), 1-15.
- Gerd-R., Puin. “Methods of Research on Qur'anic Manuscripts - A Few Ideas”. *Masahif San'a*. 9-17. Kuveyt: Dâru'l-Âsârî'l-İslâmiyye, 1985.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Gökkır, Necmettin. *Birmingham Üniversitesi, Mingana 1572a Kur'an Fragmanları Hakkında Rapor*. Kuramer Bülten. İstanbul: Kuramer, 2016.

- Gökkır, Necmettin. “Batıda Kur’an Tarihi Araştırmaları: Tematik Alanlar, Paradigmalar ve Yöntemler”. *Kur’an Araştırmaları ve Oryantalizm*. ed. Necmettin Gökkır vd. 15-30. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Gözeler, Esra vd. “Corpus Coranicum Projesi: Kur’an’ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253.
- Gözeler, Esra. “ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kūfî Bir Kur’an Elyazması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (2022), 1-32.
- Grohmann, Adolf. *From the World of Arabic Papyri*. Kahire: al-Maaref Press, 1952.
- Grohmann, Adolf. “The Problem of Dating Early Qur’ans”. *Islam* 33 (1958).
- Grohmann, Adolf. *Arabische Palaographie*. Viyana: Hermann Böhlau Nachfolger, 1967.
- Gruendler, Beatrice. *The Development of the Arabic Scripts*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Habib Efendi. *Hat ve Hattâtân*. İstanbul: Matbaa-i Ebû Ziyâ, 1305/1894.
- Hamâda, Mahmud Mâhir. *el-Kitâbu’l-Arabî Mahtûtan ve Mabû’an: Târîhuhû ve Tatavvuruhû Hattâ Matla’i’l-Karni’l-Işrîn*. Riyad: Dâru’l-Ulûm, 1404/1984.
- Hamdan, Omar. *Kanon Olarak Kur’an*. çev. Şeyma Nur Ünal. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Hamdan, Omar. *Mushaf Olarak Kur’ân*. çev. Funda Eryurt. Ankara: Fecr, 2023.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Resmu’l-Mushaf: Dirâse Lugaviyye Târîhiyye*. Bağdad: el-Lecnetu’l-Vataniyye li’l-İhtifâl, 1982.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. “Arap Yazısında Alâmetler (Nokta ve Harekeler)”. çev. Ahmet Gedik. *İstem* 12/23 (2014), 169-227.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *İlmu’l-Mesâhif*. Amman: Cem’iyyetu’l-Muhâfaza ale’l-Kur’âni’l-Kerîm, 2018.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Ulûmu’l-Kur’ani’l-Kerîm Beyne’l-Mesâdiri ve’l-Mesâhif: Dirâse Tatbikiyye fî Mesâhif Mahtûta*. Riyad: Merkez Tafsir li’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye, 2018.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Muyesser fî İlmi Resmi’l-Mushaf ve Dabtihî*. Cidde: Merkezu’d-Dirâsât ve’l-Ma’lumati’l-Kur’âniyye, 3. Baskı, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *Six Originaux des Lettres Diplomatiques du Prophete de L’Islam*. Paris: Editions Tougui, 1. Baskı, 1986.
- Hatîb, Abdullatîf. *Mu’cemu’l-Kiraât*. Dimeşk: Dâru Sa’deddîn, 2000.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Takyîdu’l-İlm*. thk. Yusuf el-Işş. Beyrut: Dâru İhyâi’s-Sunneti’n-Nebeviyye, 2. Baskı, 1974.

- Hilali, Asma. *The Sanaa Palimpsest The Transmission of the Qur'an in the First Centuries AH*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Himyerî, Beşîr Hasen. *Mu'cemu Resmi'l-Osmânî*. Riyad: Merkez Tafsir li'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2015.
- İbn Bâdîs, el-Muizz et-Temîmî es-Sanhâcî. *Umdetu'l-Küttâb ve İdderu Zevî'l-Elbâb*. thk. Necib Mâîl el-Herevî. Meşhed: Buhûs'ul-İslâmiyye, 1988.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Fârûk'ul-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ. *es-Sâhibu fî Fikhi'l-Luğâ*. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şarakâuh, ts.
- İbn Haldun, Abdurrahmân. *el-İber*. thk. Halil Şahâze. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân. *el-Mukaddime*. thk. Abdusselâm eş-Şedâdî. b.y. ed-Dâru'l-Beydâ, 2005.
- İbn Kesîr, el-Hâfiz. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1966.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*. thk. Muhammed Zuhri en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1972.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Edebu'l-Kâtib*. thk. Fâûr Ali. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 3. Baskı, 1993.
- İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleyman. *Muhtasaru't-Tebyîn li Hicâi't-Tenzîl*. thk. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Şerşâl. Riyad: Vizâretu's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Dea' ve'l-İrşâd, 2002.
- İbn Vesîk, İbrahim b. Muhammed el-İşbîlî. *el-Câmi' limâ Yuhtâcu ileyhi min Resmi'l-Mushaf*. thk. Gânîm Kaddûrî el-Hamed. Bağdad: Dâru'l-Enbâr, 1988.
- İbn Vesîk, İbrahim b. Muhammed el-İşbîlî. *el-Câmi' limâ Yuhtâcu ileyhi min Resmi'l-Mushaf*. thk. Gânîm Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Imâr, 2009.
- İbnu'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammd b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fî Kırââtî'l-Aşr*. thk. Ali Muhammd ed-Dabâ'. 2 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Kitâbu İzâhi'l-Vakf ve ve'l-İbtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramadan. Dimeşk: Matbûâtu Mucemmai'l-Lugati'l-Arabî, 1971.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Kitâbu Mersûmi'l-Hat*. thk. Arşî Ali. Yeni Delhi: el-Ma'hedu'l-Hindî ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 1977.
- Jonathan M., Bloom. *Kağıda İşlenen Uygarlık Kağıdın Tarihi ve İslam Dünyasına Etkisi*. çev. Zülal Kılıç. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Subhu'l-A'şâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kaplony, Andreas-Marx, Michael. *Qur'ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries: And The Problem of Carbon Dating Early Qur'âns*. Brill, 2019. <https://doi.org/10.1163/9789004376977>
- Karabacek, Josef von. "Julius Euting's Sinaïtische Inschriften". *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes* 5 (1891), 311-326.
- Karabacek, Josef von. "Zur Orientalischen Altertumskunde. VI. Ein Koranfragment des IX. Jahrhunderts aus dem Besitze des Seldschukensultans Kaikubad". *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien* 184 (1918).
- Karabıyık, Elif Behnan. *Berlin Kur'an Yazması (MS. 4313) ve Metin Tahlili-Neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmi -The Encyclopaedia of the Qur'an Örneği-*. Ankara: İlâhiyât, 2021.
- Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Tâculkurrâ Burhânüddîn Mahmud b. Hamza b. Nasr. *Hattu'l-Mesâhif*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2010.
- Kurabi, Abdulkader. *Fransız Milli Kütüphanesinde Bulunan 338 Nolu Mushafın Yazım Şekli, Harekelendirilmesi ve Noktalama İşaretleri "Betimsel ve Analitik Çalışma"*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.
- Kurdî, Muhammed Tâhir. *Târîhu Hattî'l-Arabî ve Âdâbihî*. Kahire: Mektebetu'l-Hilâl, 1939.
- Lemaire, Jacques. *Medhal ilâ İlmi'l-Mahtûtât = Introduction a la Codicologie*. çev. Mustafa Tûbî. Merakeş: et-Tıbâatu'l-Varakati'l-Vataniyye, 2006.

- Mârîğnî, İbrâhim b. Ahmed. *Delîlu'l-Hayrân Şerhu Mevrid'iz-Zam'ân fî Resmi Dabti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Mısır: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.
- Marx, J. Michael. "British Kütüphanesi'nde Bulunan OR: 2165 No'lu Elyazması Hakkında Tetkikler". *Kur'ân'ı Anlama Yolunda*. 271-286. Kuramer Konferansları 2. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Marx, Michael Josef-Jocham, Tobias J. "Radiocarbon Dating of Qur'an Manuscripts". *Qur'ân Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries: And The Problem of Carbon Dating Early Qur'âns*. 188-221. Leiden: Brill, 2019.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, 2. Baskı, 2015.
- Matthews, John A. "Radiocarbon Dating". *Encyclopedia of Environmental Change*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014. <https://doi.org/10.4135/9781446247501>
- Mehdevî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Ammâr. "Hicâu Mesâhifi'l-Emsâr". *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye*. thk. Muhyiddin Abdurrahmân Ramadan. 19/1 (1973), 53-141.
- Mehdevî, Ebû'l Abbas Ahmed b. Ammâr. *Hicâu Mesâhifi'l-Emsâr*. thk. Hâtim Sâlih Dâmin. Şârika: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010.
- Mingana, Alphonse. "The Transmission of the Koran". *The Muslim World* 7 (1917).
- Muessetu Âli'l-Beyt. *el-Fihrisu's-Şâmil li't-Turâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût*. Muessetu Âli'l-Beyt, 1987.
- Muhammed Harun, Abdusselâm. *Tahkiku'n-Nusûs ve Neşruhâ*. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1998.
- Muneccid, Selahaddîn. *Dirâsât fî Târîhi Hattî'l-Arabî Munzu Bidâyetihî ilâ Nihâyeti'l-Asri'l-Umevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972.
- Muneccid, Selahaddîn. *Kavâidu Fehraseti'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2. Baskı, 1976.
- Muzerelle, Denis. *Vocabulaire Codicologique: Répertoire Méthodique des Termes Français Relatifs aux Manuscrits*. CEMI, 1985.
- Nâmî, Halil Yahyâ. "Aslu'l-Hattî'l-Arabî ve Târîhu Tatavvurihî ilâ mâ Kable'l-İslâm". *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb* 3/1 (1935).
- Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kub İshak. *Kitâbu'l-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddud, ts.

- Nedîm, Ebu'l Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kub İshak. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramadan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, 1997.
- Neşşâr, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed el-Ensârî. *el-Budûru'z-Zâhira fî'l-Kırâati'l-Aşri'l-Mütevâtira*. thk. Ahmed Îsâ Ma'sarâvî. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir lit-Tıbbâtî ve'n-Neşr, 2. Baskı, 2011.
- Noseda, Sergio Noja. "Note Esterne In Margin Al 1° Volume Dei 'Materiali Per Un'edizione Critica Del Corano". *Rendiconti: Classe Di Lettere E Scienze Morali E Storiche* 134/1 (2000), 19-25.
- Ory, Solange. "Un Nouveau Type de Mushaf: Inventaire des Corans en Rouleaux de Provenance Damasaine, Conservés a Istanbul". *Revue des études Islamiques* 33 (1966 1965), 87-149.
- Özdirek, Betül. *İbnu'l-Bevvâb Mushafı ve İmla Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özdirek, Betül. "Mushaf Araştırmalarında Kodikolojik Yöntem: F. Déroche Örneği". *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*. ed. Necmettin Gökkır vd. 261-275. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Putten, Marijn van. *Quranic Arabic From its Hijazi Origins to its Classical Reading Traditions*. Leiden-Boston: Brill, 2022.
- Sacy, Silvestre de. "Mémoire sur l'Origine et les Anciens Monuments de la Littérature Parmi les Arabes". *Mémoires de Littérature Tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 50 (1808), 247-440.
- Saifullah, M. vd. "Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları". çev. Mehmet Dağ. *Bilimname* 13/2 (2007), 175-192.
- Sâmerrâî, Kâsım. *İlmü'l-İktinâh el-Arabî el-İslâmî*. Riyad: Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 2001.
- Sehâvî, Ebu'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed. *Kitâbu'l Vesîle ilâ Keşfi'l-Akîle*. thk. Muhammed el-İdrisî et-Tâhirî. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatımız Târihçesi-Malzeme ve Âletler-Meşkler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1982.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı Tarihi Ekoller ve Takipçileri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2019.
- Small, Keith. *Textual Criticism and Qur'an Manuscripts*. Plymouth: Lexington Books, 2012.

- Stanley, Tim. *The Qur'an and Calligraphy A Selection of Fine Manuscript Material*. London: Bernard Quaritch LTD, 1996.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Edebu'l-Küttâb*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1922.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*. thk. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ-Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'u'l-Cevâmi'*. thk. Abdulâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1994.
- Sürmeneli, Zeynep. *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonundaki Parşömenlerin Hasar Tespiti ve Konservasyon Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şulul, Kâsım. "Arap Yazısının Kökeni ve Tarihi". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/2 (Aralık 2020), 28-67.
- Tevfik, Pervin Bedri. "Midâdu'z-Zeheb: Sînâ'atüh fî'l-Usûri'l-İslâmiyye". *el-Mevrid* 18/1 (1989), 137-141.
- Tûbî, Mustafa. *Min Ecli Dirâse Hafriyye li'l-Mahtûtî'l-Arabiyye: Muhâvelât Tatbîkiyye fî İlmi'l-Mahtûtât*. Kahire, ts.
- Tûbî, Mustafa. *Medhal ila İlmi'l-Mahtûtât =Introduction a la codicologie*. Merakeş: et-Tıbbâtu'l-Varakati'l-Vataniyye, 2006.
- Vollers, Karl. *Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1906.
- Whelan, Estelle. "Writing the Word of God: Some Early Quran Manuscripts and Their Milieux, Part I". *Aes Orientalis* 20 (1990), 113-147.
- Yakubî, Ahmed b. Ebî Yakûb. *Târîhu'l-Yakubî*. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- Yazır, Mahmud Bedreddin. *Medeniyet Aleminde Yazı ve İslam Medeniyetinde Kalem Güzeli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1972.
- Yılmaz, Abdulkadir. *Hat Sanatında Satır Sistemi (Sülüs, Nesih, Ta'lik Rik'a)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Dâru'l-Hidâye*, ts.
- Zennûn, Yûsuf-Serin, Muhittin. "Kûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/342-345. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Ziftâvî, Muhammed b. Ahmed. “Minhâcu’l-İsâbe fî Ma’rifeti’l-Hutût ve Âlâti’l-Kitâbe”. *el-Mevrid* 15/4 (1976), 185-248.

Facsimiles of Manuscripts and Inscriptions (Oriental Studies). thk. William Wright. Londra: William Clowes and Sons, 1875.

Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris). thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2015.

el-Mushafu’s-Şerif (Tübingen Nüshası). thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi (IRCICA), 2016.

Mushaf-ı Şerif Londra, British Library Nüshası. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: IRCICA, 2017.

H. Osman’a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif (Kahire el-Meşhedü’l-Hüseynî Nüshası). thk. Tayyar Altıkulaç. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

ŞE54, ŞE56, ŞE54, ŞE56, ŞE85, ŞE220, ŞE511, ŞE1186, ŞE4806, ŞE5713, ŞE12021 ve ŞE13316/14-29. İstanbul: Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TİEM), Şam Evrakı Koleksiyonu.