

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Mustafa ÖZTÜRK
Hadiye ÜNSAL

KUR'AN TARİHİ

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesinden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında "Muvaffakuddin el-Kevâşi: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli tezyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında "Tefsirde Bâtûnîlik ve Bâtûnî Te'vîl Geleneği" isimli tezyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te "Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı olarak görevini sürdürmektedir. Yüz kırar kadar makalesi ve elli civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan on sekiz kitabı bulunmaktadır.

Hadiye ÜNSAL

1985 yılında Tokat'ın Turhal ilçesinde dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Adana'da tamamladı. 2007'de Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Mezuniyetinin ardından kısa bir süre Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde Kur'an Kursu öğreticisi olarak görev yaptı. 2009'da Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına araştırma görevlisi olarak atandı. 2010'da, "Mevlana Muhammed Ali'nin The Holy Qur'an Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme" konulu tezyle Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalında yüksek lisansını tamamladı. 2014'te ise "Erken Dönem Mekki Sûrelerin Muhteva Tahlili" adlı tezyle doktorasını tamamladı ve Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. *Tefsirde Heterodoksi: Kâdîyânîlik ve Kur'an* (Ankara 2011) ve *Erken Dönem Mekki Sûrelerin Tahlili isimli çalışmaları* (Ankara 2015) Ankara Okulu Yayınları tarafından yayımlanan Hadiye ÜNSAL hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında görevini sürdürmekte ve aynı zamanda 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer) bünyesindeki "Kur'an ve Mushaf Tarihî" başlıklı projede araştırmacı olarak yer almaktadır.

Ankara Okulu Yayınları: 226

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tlc. Ltd. Şti.

Dizgi, kapak: Ankara Dizgi Evi

Baskı, cilt, kapak baskısı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Birinci basım: Aralık 2016

ISBN: 978-605-9281-34-8

Ankara Okulu Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/ANKARA

Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95

web: www.ankaraokulu.com

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Kur'an Tarihi

Mustafa ÖZTÜRK

Hadiye ÜNSAL

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2016

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7

GİRİŞ.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN VAHYİNİN METİNLEŞME SÜRECİ	19
Nüzul Döneminde Şifâhî Kültür ve Kıtâbet Meselesi.....	20
Hz. Peygamber ve Kur'an'ın Yazıyla Tespiti Meselesi.....	33
Vahiy Kâtipliği ve Kâtiplik Sekreteryası	47
Arza Meselesi ve Mahtiyetî	60
Hz. Ebû Bekr Dönemi ve Kur'an'ın Cem'i.....	70
Hz. Osman Dönemi ve İstinsah Faaliyeti	87
İstinsah Heyeti ve İbn Mes'ûd'un Muhalefeti	97
Kureyş Lehçesi ve "Tâbût" Lafzında İhtilaf Meselesi.....	111
İki Şahit ve "Züşşehâdeteyn" Lakaplı Sahâbi Meselesi.....	118
Lafzı Mensuh Ayetler Meselesi	123
Özel Mushaflar Meselesi	138
Haccâc ve Kur'an Metnine Müdahale Meselesi	147
Hz. Osman Devrindeki Mushafların Adedi ve Akâbetleri.....	155

İKİNCİ BÖLÜM

MUSHAF TERTİBİ	161
Mushaf Lafzının Kökeni ve Semantiği.....	161
Ayetlerin Tertibi.....	165
Ayet Lafzının Anlam Çerçevesi	166
Ayetlerde Tahdit ve Adet Meselesi	169
Ayetlerin Tertibinde Tevkîfîlik Delilleri.....	178
Ayetlerin Tertibinde İctihâdîlik Delilleri	183
Bazı Ayetlerin Sûre İçindeki Yerinde İnsicamsızlık	192
Sûrelerin Tertibi	212
Sûre Lafzının Anlam Çerçevesi.....	212
Sûrelerin Sayısı, Adları ve Ayet Sayıları.....	215
Sûre Tertibine İlişkin Görüşler ve Delilleri.....	236

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NÜZUL TERTİBİ	249
Giriş	249
İlk ve Erken Dönem	253
Sahabeye İsnat Edilen Nüzul Tertipleri	253
Hz. Ali'nin Nüzul Tertibi	254
Hz. Osman'ın Nüzul Tertibi (?)	262
İbn Abbas'a Nispet Edilen Nüzul Tertipleri	266
Tâbiine Nispet Edilen Nüzul Tertipleri	276
Câbir b. Zeyd Tertibi	276
İkrime ve Hasen el-Basrî Tertipleri	281
İbn Şihâb ez-Zühri Tertibi	284
Muhammed b. Nu'mân b. Beşîr Tertibi	286
Tâbiinden Sonraki Nesillere Ait Nüzul Tertipleri	287
Mukâtil b. Süleymân'ın Ricaline Atfedilen Nüzul Tertibi ...	287
İbn Vâkıd ve Ca'fer es-Sâdık'a Nispet Edilen Nüzul Tertibi ...	290
Klasik Dönem	292
Mâverdi ve Fîrûzâbâdi'nin Naklettiği Nüzul Tertibi	292
Hâzın'ın Naklettiği Nüzul Tertibi	295
Zerkeşi'nin Naklettiği Nüzul Tertibi	296
Bıkkâi'nin Naklettiği Nüzul Tertibi	297
Diyârbekrî'nin Naklettiği Nüzul Tertibi	298
Modern Dönem	300
Mevlana Muhammed Ali'nin Nüzul Tertibi	303
Derveze'nin Nüzul Tertibi	305
Molla Huveys'in Nüzul Tertibi	308
Abdurrahmân Habenneke'nin Nüzul Tertibi	310
Es'ad Ali'nin Nüzul Tertibi	312
Câbirî'nin Nüzul Tertibi	313
Saidî'nin Nüzul Tertibi	315
Apokrif Mushaftaki Nüzul Tertibi	317
Değerlendirme ve Sonuç	318

KAYNAKÇA

Birinci ve İkinci Bölüm	323
Üçüncü Bölüm	333
DİZİN	339

ÖNSÖZ

İslâmi kaynaklarda Kur'an'ın metinleşme tarihi bağlamında aktarılan rivayetlerdeki bölük pörçük bilgiler öteden beri zihnini hep meşgul etmiş; bu alandaki araştırma-inceleme tûrû eserleri okurken özellikle Kur'an vahyinin yazıyla tespiti ve metinleşme sürecindeki karanlık noktaların aydınlanacağına ümit beslemişimdir. Sonuçta karanlık noktaların az çok aydınlanması şöyle dursun, karanlığın daha da yoğunlaştığına kanaat getirmişimdir.

Son dönemdeki müslûman araştırmacılardan Muhammed Hamîdullah, Muhammed Mustafa el-A'zamî, Muhammed Salim Muhaysin, Abdüssabûr Şâhin ve daha başka isimlerin Kur'an tarihiyle ilgili eserlerindeki umumi gevşekliğin böyle bir kanaate varmamda önemli rol oynadığını özellikle belirtmem gerekir. Kaldı ki anılan isimlere ait eserlerdeki genel muhteva bugünden kalkarak geriye doğru tarih kurma/kurgulama çabasının ürünü gibidir. Hatta denilebilir ki müslûman araştırmacılarca telif edilen Kur'an tarihi eserleri dilek ve temennilere dayalı operasyonel tarih yazımına örnek teşkil edecek türdendir. Böyle bir tarih yazımı ise "hasıraltı etmek" deyiminde ifadesini bulan bir amaç ve işleve sahiptir.

Bir taraftan, Hz. Peygamber'in sayıca kabarık bir kâtiplik sekreteryası oluşturup Kur'an'ın tümünü sistematik şekilde yazıyla tespit ettirdiğini, bununla da kalmayıp vahiy kâtiplerine, "Bu ayeti şu sûrenin şurasına yerleştirin" diye talimat verdiğini söylemek, diğer taraftan da nûzul dönemini mütakıben Kur'an'ın cem'i meselesi gündeme geldiğinde Halife Hz. Ebû Bekr'in bu konuda güç bela ıknâ olduğuna, üstelik aylarca sûren cem faaliyeti sırasında ayetler ve sûreleri mürettep halde bulmak şöyle dursun, Mescid-i nebevî'nin kapısında konuşlanılıp, "Kımin yanında yazılı bir ayet varsa, iki

şahitle birlikte getirsin" diye ilanda bulunulduğuna dair bir dizi rivayet nakletmek, az çok fikri muhakeme kabiliyetine sahip herkesin zekâsıyla alay etmek gibi bir şey olsa gerektir.

Kur'an tarihiyle ilgili bu tür sorunlarla yüzleşmek, imkân elverdiği ölçüde bunları çözmek ama aynı zamanda çözüm-süz sorunlar bulunduğunu da açıkça itiraf etmek gerektiği düşüncesinden hareketle ortaya çıkan bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Kur'an vahyının metinleşme süreciyle, ikinci bölüm Kur'an'ın mushaf tertibiyle, üçüncü bölüm ise nüzul tertibiyle alakalıdır. Üçüncü bölüm, değerli öğrencim ve meslektaşım Yrd. Doç. Dr. Hadiye Ünsal tarafından kaleme alındığından, çalışmamız çift yazarlıdır.

En başından itiraf etmeliyiz ki bu çalışma Kur'an tarihindeki tüm boşlukları doldurmak ve birçok karanlık noktayı tek tek aydınlatmak gibi büyük bir iddia taşımamaktadır. Çünkü kaynaklardan tedarik edebildiğimiz bilgi malzemesi böyle bir tarih yazımına imkân tanımamaktadır. Aslında bu çalışma özellikle müslüman araştırmacılara ait eserlerde hemen hemen aynıyla tekrarlanan, çoğunlukla da özgünlük değeri taşımayan görüş ve değerlendirmelerle bezeli Kur'an tarihinin resmî İnkılap tarihinden pek farklı olmamasından dolayı konuyla ilgili meşhur rivayetlerden, hâkim görüş ve genel kabullere kadar birçok meselenin kritik edilmesi gerektiği hususunda farkındalık oluşturmayı amaçlamaktadır.

Böyle bir amaca yönelik çalışmamızın Kur'an tarihine dair meşhur rivayetleri peşinen sahih kabul etmek gerektiğini savunan çevreler nezdinde hüsn-i kabul görmeyeceği kuşkusuzdur. Ayrıca Kur'an tarihi ve kıraat gibi alanlarda eleştirel yaklaşımla kalem oynatmanın riskli olduğu malumdur. Fakat bu riske rağmen eleştirel yaklaşımı yansıtan çalışmalar kesinlikle lüzumludur; her şeyden önce kendimize güven, özgüven sahibi olmak için lüzumludur.

Mustafa ÖZTÜRK
Kasım 2016-ADANA

GİRİŞ

Modern dönemdeki Kur'an ve tefsir çalışmalarında sık sık "anlama" sorunundan söz edilir ve Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda birbirine benzer söylemler ve klişelerle çeşitli yöntem (usûl) taslakları gündeme getirilir. Bu bağlamda üretilen söylemlerin gerçekten yöntem denebilecek muhtevaya sahip olup olmadığı meselesi tartışmaya değer olmakla birlikte Kur'an'ı anlama ve açıklamada yöntemden önce, onu nasıl algıladığımız konusunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Çünkü Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama tarzımızı belirleyen en önemli faktörlerden biri vahiy telakkimizdir.

Bir diğer önemli faktör, Kur'an'la ilgili metin telakkimiz, dolayısıyla vahyin metinleşme sürecine ilişkin kanaatlerimizdir. Bu kanaatlerimiz ise Kur'an tarihi alanında bildiklerimizin ne kadar sağlam, sağlıklı ve hesabı verilebilir olduğu meselesiyle yakından ilişkilidir. Kur'an tarihi, erken dönemlerden itibaren özellikle Gâliyye (Gulât-ı Şîa), Bâtıniyye, Melâhîde, Zenâdika gibi isimlerle anılan çeşitli fırkalarca eleştiriye açık bir alan olarak değerlendirilmiş, başka bir ifadeyle, Sünnî kaynaklardaki boşluklar ve rivayetler arasındaki tutarsızlıklar söz konusu gruplar/fırkalar tarafından eleştirilmiş, hatta Kur'an metni Arap ediplerine ait şiirlerden farksız bir metin olarak nitelendirilmiş ve bütün bunların dışında metinsel tahriften de söz edilmiştir.¹

Buna karşılık Ehl-i sünnet uleması Kur'an metninin nüzul döneminden itibaren mütevatır nakille tek harfî bile değişmeksizin çağdan çağa intikal ettiği hususunda kesin bir inanç geliştirmiştir. Eş'arî kalamcısı Ebû Bekr el-Bâkollâni (ö. 403/1013) gerek Kur'an metninde hiçbir fazlalık-eksiklik bulunmadığı, gerekse Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b

1 Bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Mün Târîhü'l-İlhâd fî'l-İslâm*, Sinâ li'n-Neşr, Kahire 1993, s. 44-53; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şîa Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 167-197.

gibi bazı sahâbîlerin özel mushaflarında 114 sûreden eksik veya fazla sûre bulunmasının Kur'an metninde mevsûkiyet sorunu oluşturmadığı yönündeki kabulleri müdellel biçimde savunmak maksadıyla *el-İntisâr lil-Kur'ân* (*el-İntisâr li-Sıhhati Nakli'l-Kur'ân ve'r-Red alâ men Nehalehû'l-Fesâd bi'z-Ziyâde ev Noksân*) ve *İ'câzû'l-Kur'ân* gibi eserler telif etmiştir. Bâkal-lânî'nin özellikle *el-İntisâr*'da muanzların dilinden aktardığı iddialar ve itirazların oryantalistik çalışmalardaki iddialarla birçok noktada benzeşmesi, Sünnî resmî Kur'an tarihine itiraz geleneğinin köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Herhangi bir anlama tarzının Kur'an bağlamında geçerlilik değerini ve işlevini tespit etmek için, anlama çabasına eşlik eden vahyî ve metin tasavvurunu da sorgulamak gerekir. Zira gerek duygusal faktörler ve romantik gerekçelerle, gerek bir takım kelâmî ve felsefî argümanlarla bezeli pek çok Kur'an tasavvuru açık bir biçimde hem vahyin nûzul sürecini hem de Kur'an vahyinin metinleşme sürecini görmezden gelmekte ve bu tutum Kur'an metninin bugünkü formuyla gökten zembille inmiş gibi algılanmasına sebebiyet vermektedir. Böyle bir Kur'an algısının hafıza kaybıyla malul olduğu şüphesizdir.² Bu algı ve anlayışın modern dönemlere mahsus olmadığı, tarihî geçmişinin çok eski zamanlara, yani İslamiyet'in ilk yüzyıllarına uzandığı bilinmektedir.

Kur'an vahyini kendi nûzul sürecinden ve metinleşme tarihinden kopuk biçimde okuma geleneğinin yaygınlık kazanmasında özellikle İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) *er-Risâle*'de ortaya koyduğu paradigma önemli rol oynamıştır, denilebilir. Çünkü Şâfi, "Allah'ın kitabında bir müslûmanın hayatta karşılaşacağı her mesele hakkında yol gösterici bir delil mutlaka vardır" (*fe-leyset tenzilû bi-ehadın min ehli dînillâhi nâziletün illâ ve fi kitâbillâhi'd-delîlû alâ sebûlihî'l-hûdâ fihâ*)³ şeklindeki

2 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 150.

3 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *er-Risâle*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1969, s. 14.

görüŖüyle Kur'an'ı referans metnine dönüŖtürmenin ve dolayısıyla bu metni azamî ölçüde semerelendirmenin yolunu açmıştır. İhtimal ki Şâfi bu görüşü savunurken dinî alanda reyciliğin yaygınlık kazanmasına mukabil nassı merkeze alıp onun otoritesini korumayı amaçlamıştır; fakat sonuçta mezkûr görüş hayattaki her adımı nassın delaletiyle atmak ve tükeller de dâhil tüm sorunlara sınırlı sayıdaki naslardan hareketle çözüm aramak gibi çok hantal ve katı kuralcı bir fıkıh formasyonunun güç kazanmasında müessir olmuştur.

İmam Şâfi *el-Ümm* ve *er-Risâle* adlı eserlerinde İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Hanefîliğe atıfla, "İstihsan, kişinin kendi keyfine göre hüküm vermesi, dinî kişisel zevkine göre biçimlendirmesidir" (*itrne'l-İstihşânü telezzüzü*)⁴ şeklinde ağır eleştirilerde bulunmak suretiyle, ilk nesillerin maslahat ve istihsan, yani fayda, hakkaniyet ve adalet mülâhazasını statik hukuk mantığına üstün kılma anlayışıyla dinamızın kazanan geleneğe (yaşayan sünnet) dayalı müslümanlık tecrübesini de önemli ölçüde akamete uğratmıştır.

Tefsir, fıkıh, kelam ve tasavvuf geleneklerinde işbu nasçı paradigmanın da etkisiyle Kur'an'ın kendi tarihinden bağımsız olarak hemen her konuda referans metni şeklinde kullanıldığı malumdur. Altı bin iki yüz küsur (6236) ayetten müteşekkil olan ve önemli bir kısmı geçmiş peygamberler ve kavimlerle ilgili kıssalardan oluşan Kur'an metninin adeta sonsuz-sınırsız bir hüküm-çözüm ambarı gibi algılanmasında Sünni gelenekteki "kelâm-ı kadîm" anlayışı da önemli rol oynamıştır. Çünkü bu anlayış vahyin nüzulünün Levh-i Mahfûz ve Beytulzze gibi metafizik alanlardan başlatulmasına yol açmış, dolayısıyla vahyin insan, tarih ve toplumla buluşmasını ifade eden nüzul süreci bile en başından tarihüstülük ve tarihdışılık vasfı kazanmıştır.

Kur'an vahyinin nüzul süreci, ne zaman ve nasıl yazıya geçirilip mushaf haline getirildiği ve hangi ölçütlere göre tertip edildiği gibi meseleleri tam manasıyla açıklığa kavuşturmak

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *el-Ümm*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 2001, IX. 57-84; a. mlf. *er-Risâle*, s. 220.

gerçekten çok zordur. İslâmî kaynaklardaki bilgilerin hem yetersiz hem de bölük pörçük olması, bilhassa Kur'an vahyinin metinleşme sürecinde anahtar kavram olarak karşımıza çıkan "cem" ve "te'lif" gibi kelimelerin anlam ve kullanımında müphemlikler bulunması işi daha da zorlaştırmaktadır. Kısacası, Kur'an vahyinin yazıyla tespiti ve tertibi gibi çetrefil konuların yanında, vahiy ve nüzul bahsinden Hz. Peygamber'e inzal edilen vahyin mahiyet ve keyfiyetine, Kur'an'daki ayetlerin sayısından besmelenin konumuna değin birçok meselede boşluklar ve karanlık noktalar bulunmaktadır.

Kur'an'ın metinleşme tarihi özellikle Sünnî gelenekte bir bakıma "yasak bölge" ilan edilmiş ve bölgenin etrafı dogmatik kabullerle çevrilmiştir. Üstelik bu alanda sadra şıfa denebilecek bir eser henüz telif edilebilmiş değildir. Klasik kaynaklardaki bilgilerin problemli olmasından dolayı vahyin metinleşme sürecindeki karanlık noktaları aydınlatacak bir eser telifinin bugünden sonra da zayıf bir ihtimal olduğu söylenebilir. Bu alanda telif edilecek nitelikli bir eserin bugüne kadar okuduğumuz kitaplardaki Kur'an tarihinin muahhar dönemlerden ilk döneme doğru bir inşa faaliyetinin ürünü olduğunu belgelemekten fazla bir katkı sunması da pek mümkün olmayabilir. Ancak yine de böyle bir eser ciddi sorunlarla yüzleşme hususunda bizi daha cesaretli ve özgüvenli kılabilir.

Kur'an tarihi alanında problemleri görmezden gelmek ya da hasıraltı etmeye çalışmak yerine her türlü problemle yüzleşmekten korkmamak gerekir. Çünkü bizim Kur'an'a sadakatımız vahyin metinleşme sürecinin tüm sorunlardan arınmış olması şartına bağlı değildir. Kaldı ki bidayetten bugüne değin tüm müslüman nesillerin temel İslâmî değerler ve normları doğrudan doğruya Kur'an metninden değil, Hz. Peygamber ve sahabenin hayat tecrübelerinde ortaya çıkan ve nüzul döneminden itibaren fiili tevatür yoluyla nesilden nesile aktarılan dinamik gelenek (yaşayan sünnet) sayesinde öğrendikleri tartışma götürmez bir gerçektir.

Gerek hadis edebiyatındaki rivayetler, gerek Ulûmu'l-Kur'ân literatüründeki bilgiler ve gerekse modern dönemlere ait

Kur'an tarihi eserlerindeki kalıplaşmış görüşler yirmi üç yıl boyunca peyderpey nazıl olan vahiylerin Hz. Peygamber döneminde muntazaman yazıya geçirildiği ve her bir ayetin sûre içerisindeki yeri daha o tarihte belirlenmek suretiyle Kur'an metninin başlangıçtan günümüze kadar sorunsuz şekilde intikal ettiği noktasında birleşmektedir. Erken dönemlerden itibaren temel bilgi kaynağı olarak kullanılan rivayetlerdeki sayısız ihtilaf ve tenakuza, üstelik bu alandaki birçok çalışmada söz konusu ihtilaflara atıfta bulunulmasına rağmen Kur'an'ın metinleşme tarihinde hemen hiçbir sorun bulunmadığı yönündeki inanç ve anlayışa nasıl ulaşıldığını anlamak gerçekten müşkil bir meseledir. Konuyla ilgili merviyât arasında özellikle delalet açısından problemsiz rivayet neredeyse yok hüknündeysen, Kur'an metninin günümüze intikalinde hemen hiçbir sorun yaşanmadığını savunmanın iler tutar olduğunu söylemek de pek mümkün değildir.

Kur'an tarihi alanında günümüze ulaşan en eski yazılı eserler hicri 2. asrın ikinci yarısı ile 3. asrın ilk yarısında yaşamış müelliflere aittir. Kur'an ilimleri ve tefsirle ilgili *el-Câmi'* adlı eserin sahibi Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb (ö. 197/813) ile *Fezâilü'l-Kur'ân* adlı eserin sahibi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) söz konusu müellifler arasında sayılabilir. Ebû Ca'fer et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsirinin mukaddimesi, Ebû Bekr İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*1, Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin *el-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*1 gibi eserler de Kur'an tarihine dair önemli kaynaklar arasında zikredilebilir.

Ebû Abdillâh İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Takâbâtü'l-Kebîr*, Ebû Zeyd İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere*, Ebû'l-Hasen el-Belâzûrî'nin (ö. 279/893) *Ensâbü'l-Eşrâf*, Ebû'l-Abbâs el-Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Ebû'l-Hasen es-Semhûdî'nin (ö. 911/1506) *Vefâü'l-Vefâ*1 gibi tabakât ve tarih kitapları ile İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995[?]) *el-Fihrist*1 ve İbn Abdîrabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdü'l-Ferîd*1 gibi kültür ansiklopedisi tarzındaki eserler de Kur'an tarihine dair önemli bilgiler içerir.

Hadis literatürü de kuşkusuz önemlidir. Çünkü Kur'an tarihine ilişkin bilgilerin hemen hepsi rivayet temellidir. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'i, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i, Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserinin "Bed'ü'l-Vahy" ve "Fezâilü'l-Kur'an" bölümleri, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiu's-Sahih*'inin "Fezâilü'l-Kur'an" ve "Tefsir" bölümleri, Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünen*'inin "Fezâilü'l-Kur'an" bölümü -ki bu bölümdeki 120 kûsur hadis/rivayet Fârûk Hamâde tarafından ayrı bir eser olarak neşredilmiştir- ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek* adlı eserinin "Tefsir" bölümü de Kur'an tarihiyle ilgili mervîyyât açısından oldukça zengindir.

Ebû Abdillâh İbnü'd-Düveys (ö. 294/907) ve Ebû'l-Fidâ İbn Kesir'in (ö. 774/1373) *Fezâilü'l-Kur'an* adlı eserleri ile İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1149) *Fethü'l-Bârî*'si de Kur'an tarihi konusunda önemli eserlerdir. Ayrıca Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-İbâne an Meânî'l-Kurâât*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Muknî' fî Ma'rîfeti Mersûmi Mesâhif Ehlî'l-Em-sâr*, *el-Muhkem fî Nakli'l-Mesâhif* ve *el-Beyân fî Addi Âyî'l-Kur'an* adlı eserleri ile Ebû'l-Hasen es-Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ'*, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-Vecîz*, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (ö. 708/1308) *el-Burhân fî Tertîbi Süverî'l-Kur'an*, Bedrüddin ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'an*, Celâlüddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'an* adlı eserleri de Kur'an'ın metinleşme süreci ve mushaf tertibıyla ilgili klasik literatür arasında not edilmelidir.

Kur'an'ın nüzul tertibine gelince, başta Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı olmak üzere İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'i, İbnü'd-Düveys'in *Fezâilü'l-Kur'an*'ı, Ebû'l-Kâsım İbn Habîb en-Nisâbü'rî'nin (ö. 406/1015) *Kitâbü't-Tenbih alâ Fazli Ulûmî'l-Kur'an*'ı ve meçhul bir müellifin *Kitâbü'l-Mebânî li-Nazmî'l-Meânî* adlı eserleri ile Ebû'l-Hasen el-Mâveridî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Ebû'l-Feth eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Meşâihü'l-Esrâr*, Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecmau'l-Beyân* ve Hâzin'in (ö. 741/1341) *Lübâbü'-Te'vîl* adlı Kur'an tefsirleri muhtelif nüzul tertiplerine dair belli başlı kaynaklar arasında zik-

redilebilir. Modern dönemde Tâhâ Muhammed Fâris'in doktora tezi olarak hazırladığı *Tefâsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm Hasebe Tertîbî'n-Nüzûl* adlı çalışma ise gerek nüzul tertibî meselesi, gerekse bu tertibe göre telif edilen tefsirlerin değerlendirilmesi bakımından kayda değer niteliktedir.

Son dönemde Muhammed Hamidullah, M. Muhammed el-A'zamî, Muhammed Salim Muhaysin gibi birçok müslûman araştırmacının Kur'an tarihiyle ilgili müstakıl çalışmalarının yanı sıra Muhammed Abdülazîm ez-Zûrkânî'nin (ö. 1948) *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Subhi es-Sâlih'in (ö. 1986) *Mebâhis fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Hâlid Abdurrahmân el-Akk'ın *Târîhu Tevsîki Nassî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* adlı eserleri de bu alanla ilgili çağdaş literatür kapsamında zikredilebilir.

Diğer taraftan, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz*î, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*î, Muhammed Tâhîr İbn Aşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*î (ö. 1973) ve Muhammed İzzet Derveze'nin (ö. 1986) *et-Tefsîru'l-Hadis*î gibi muhtelif tefsirlerin mukaddimeleri de konuyla ilgili birçok bilgi, görüş ve değerlendirme içerir. Bununla birlikte çağdaş müslûman araştırmacılara ait eserlerin hem nicelik hem nitelik açısından kıfayetsiz olduğu belirtilmelidir.

Kabul etmek gerekir ki Teodör Nöldeke (ö. 1930), Leon Caetani (ö. 1935), Alphonse Mingana (ö. 1937), Arthur Jeffery (ö. 1959), John Wansbrough (ö. 2002) gibi birçok oryantalist gerek Hz. Ebû Bekr devrindeki cem, gerekse Hz. Osman devrindeki istinsah faaliyetlerinin tarihî gerçekliği yansıtmadığı meselesinden başlamak üzere müslûmanların bu alanda yazıp çizdiklerini ve genel kabullerini tabir calzse kevgîre çevirmiştir. Benzer bir tespit çağdaş Şîî âlim Ebû'l-Kâsım el-Hûî (ö. 1992) için de söz konusu edilebilir. Zira Hûî *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde hem Kur'an'ın cem'îyle ilgili rivayetlerdeki ciddi çelişkilere dikkat çekmiş hem de bu rivayetler üzerine bina edilen genel kabulleri kıyasıya eleştirmiştir.

Oryantalistik çalışmalar kapsamında Nöldeke'nin Latince doktora tezinin genişletilmiş Almanca versiyonu olan *Geschi-*

chte des Gorans (The History of the Qur'ân) adlı eser Kur'an tarihi alanında müsteşriklerin ciddi iddialarıyla yüzleşmek ve aynı zamanda kendi açıklamalarını görmek bakımından çok önemlidir. John Burton'un *The Collection of the Qur'ân*'ı ile William Montgomery Watt'ın *Bell's Introduction to the Qur'ân*'ı da -ki bu eser Watt'ın hocası Richard Bell'in *The Qur'an Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs* adlı Kur'an çevirisindeki notlar ve açıklamaların *An Introduction to the Koran* adıyla yayımlanmış şeklinin Watt tarafından gözden geçirilerek çift imzayla tekrar neşredilmiş versiyonudur- Kur'an tarihi alanında kayda değer eserlerdir.

Batı dünyasındaki oryantalistik geleneğin Kur'an tarihiyle ilgili farklı tezlerinin önemli bir kısmı İslâm dünyasında halen çürütülebilmemiş değildir. Dahası, müslüman araştırmacıların genelde İslam tarihi, özelde Kur'an'ın metinleşme tarihi konusunda müsteşriklerin iddia ve itirazlarına reddiye mahiyetinde yazdıkları eserlerin pek çoğu tabir caizse kendi kendini reddeder niteliktedir. M. Asım Köksal'ın *Müsteşrik Caetarı'nın Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralar Reddiye* adlı eser bu konuda tipik bir örnektir.

Aslında oryantalistlere ait iddiaların hemen hepsi Abdülmesih b. İshâk el-Kindî'ye (III./IX. yüzyıl[?]) nispet edilen risalenin (*The Apology of al-Kindy*)⁵ birkaç sayfasında özetlenmiş-

5 Bu risalenin Abbâsî halifesi Me'mûn'un yeğeni Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin İslam'a davet içerikli risalesine mukabil kaleme alındığı kabul edilmektedir. Risalede İslam dinî eleştirilirken Hristiyanlığın evrensel hak din olduğu ileri sürülmektedir. Müslüman araştırmacılar risalenin Hristiyan çevrelerde asırlar boyunca bilinmemesi, 20. yüzyıla kadar risaleye hiçbir reddiye yazılmaması, metindeki bazı kelimeler ve terimlerin muahhar dönem Arapçasına ait olması, üslûbunun hicri 3. yüzyıl üslûbuyla uyuşmaması, yazma nüshalarında müellifin adıyla ilgili şüpheleri giderecek bir kayda rastlanmaması gibi gerekçelere istinaden risale metninin geç dönemlerde Hristiyanlar tarafından yazılıp Kindî'ye nispet edildiği sonucuna ulaşmışlardır. Risalenin otantikliği ve içeriği hakkında bkz. Fuat Aydın, "Batı'nın İslam Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesih İshak el-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı", [Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim içinde], ed. Seyfi Kenan, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 189-252; Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmesih b. İshak", *DİA*, İstanbul 2002, XXXVI. 38-39.

tir. Gerek terminolojideki olgunluk, gerek İslam'a karşı itiraz mahiyetindeki konuların ele alınışındaki yoğunluk açısından bakıldığında bu risalenin son dönem oryantalistik çalışmalar-daki Hz. Peygamber ve Kur'an'la ilgili iddiaları özetleyen bir belge hüviyetinde olduğu söylenebilir. Ancak her ne olursa olsun, söz konusu risaledeki iddialar ve itirazlar, bız müs-lûmanların Kur'an tarihi alanındaki çalışmalarının kıfayetsiz olduğunu göstermeye kâfidir.

Oryantalistik çalışmalardaki büyük iddialar ve itirazlar karşısında müslûman araştırmacılar kendi kaynaklarındaki bilgilerle hesaplaşmak yerine, hemen her defasında, "Müs-teşriklerin iddiaları ilmi dayanaktan yoksundur" klişesini tekrarlayarak, "Siz ne söylerseniz söyleyin; bız bildiğimizi okuruz" dercesine hem vurdumduymaz hem de konformist bir tavır takınmayı yeğlemişlerdir. Üstelik İbn Ebî Dâvûd'un Kur'an tarihindeki birçok soruna parmak basan ve müslûmanlara kendi bilgi kaynaklarını tenkit davetinde bulunan *Kütâbü'l-Mesâhîf* adlı eserindeki bilgileri tenkit ve tahlil cesareti göstermek yerine, müsteşrikler karşısında takınılan tavra benzer şekilde, İbn Ebî Dâvûd'un bizzat babası (meşhur *es-Sünen* sahibi Ebû Dâvûd es-Sicistânî) tarafından, "Benim oğlum Abdullah [hadis konusunda] yalancıdır" (*ibnî Abdullah kezzâb*) diye cerh edildiği rivayetini⁶ dikkate alarak söz konusu esere mesafeli durmayı tercih etmişlerdir.

Öte yandan, Buhârî ve Müslim gibi muhaddislerin meşhur hadis mecmualarındaki problemlili rivayetler söz konusu olduğunda, bilhassa klasik dönemlerdeki Sünnî âlimler bu eserlere atfedilen tartışılmaz otorite sebebiyle ilgili rivayetleri adamakıllı kritik etmek yerine telif adı altında te'vilin sınırlarını zorlamış; fakat kimi zaman bir satırda söylediklerini diğer satırda tekzip probleminden kurtulamamışlardır. Hele de Hz.

6 Bu rivayetin aksine Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Ebû Muhammed el-Hallâl'den nakille, "İbn Ebî Dâvûd, babası Ebû Dâvûd'dan daha güçlü bir hafızaya sahiptir" dediğini kaydetmiş, Zehebî (ö. 748/1348) ise İbn Ebî Dâvûd'a haksızlık edildiğini belirtmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâût-Alî Ebû Zeyd, Mûessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, XIII. 228-231.

Ömer'e isnat edilen ve gelenekte "recm ayeti" diye bilinen rivayetler te'vil marifetleyle de çözümlenemeyince, bu defa "metni mensuh, hükümü bakı ayet" gibi kurmaca nazariyeler üretilerek hangi ayetlerin Kur'an metnine girip girmeyeceği hususunda Allah adına konuşulabilmiştir. Mesela, Suyûti, "recm ayeti"nin Kur'an metnine yazılmaması hakkında, "Recm ayetindeki hüküm bakı olduğu halde metnin nesh edilmesi, bu ayeti Mushaf'a yazma zahmetinden ümmeti kurtarmaktır" diyebilmiş, üstelik bu tuhaf ifadeyi "güzel bir nükte" diye nitelendirebilmiştir.⁷

Son söz bağlamında bir kez daha belirtelim ki müslüman âlimler ve araştırmacıların Kur'an tarihi alanındaki eserleri hem nicelik hem nitelik açısından yetersizdir. Hâliyle, bu eserler Kur'an metninin otantikliği hususunda birtakım şüpheler bulunduğu yönündeki oryantalistik iddiaları cevaplama yetkinliğini haiz değildir. Kur'an tarihi alanında kalem oynatmayı zorlaştıran temel sorunlardan biri, İslâmî kaynaklardaki rivayet malzemesinin erken dönemlerdeki tarihî vakayı tasvir eden bilgiler mi içerdiği yoksa geriye doğru mümkün mertebe sorunsuz bir tarih kurgusunu mu hedeflediği hususunda karar vermenin müşkil görünmesidir. Bununla birlikte hem sübut ve delaleti oldukça sorunlu bir merviyatla hem de ön kabullere dayalı bir mevsûkiyet anlayışıyla hesaplaşmaktan korkup kaçmamak gerekir.

7 Bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûti, *el-İskân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 2002, II. 722.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN VAHYİNİN METİNLEŞME SÜRECİ

İslâmî kaynaklar Kur'an vahyinin miladi 610 yılı Ramazan ayının son on günü içerisinde gece vakti veya sabaha karşı nazil olmaya başladığını bildirir. Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) gibi muhaddislerce nakledilen meşhur bir hadis Hz. Peygamber'in rısalet öncesinde Hira (Cebel-i nûr) dağındaki bir mağarada inzıvaya -kı tehannûs (tehan-nûf/ıtıkâf) diye adlandırılan bu inzıva geleneğinin câhiliye döneminde Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşım ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi Kureyşlilerce uygulandığı bilinmektedir.¹ çekildiğini ve ilk vahy tecrübesinin bu inzıva sırasında gerçekleştiğini belirtir.² Çeşitli hadisler ve rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Alak sûresinin ilk ayetleri (ilk üç veya beş ayet) nazil olduktan sonra vahyin nüzulü bir sûre kesilmiş (fetret-inkıta), ancak bu dönemin ardından vahyin peyderpey nüzulü yirmi küsur yıl boyunca devam etmiştir.³

Styer, hadis ve tefsir kaynakları nüzul sürecinin özellikle ilk on küsur yılını kapsayan Mekke döneminde hangi sûreler ve ayet gruplarının ne zaman ve ne tür şartlarda nazil oldukları hususunda yeterli bilgi vermediği gibi bu dönemde nazil olduğu kabul edilen seksen küsur sürenin -kı bu sûreler Kur'an metninin yaklaşık üçte ikilik kısmına tekabül etmektedir- nasıl ve kimler tarafından yazıya geçirildiği hususunda da hemen hemen hiçbir sarıh bilgi içermemektedir. Hâl böy-

1 Tehannûs hakkında geniş bilgi için bkz. M. J. Kister, "et-Tehannûs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", çev. Ali Aksu, *Tasavvuf İlmî ve Ahadîmîk Araştırma Dergisi*, cilt: II, sayı: 4 (2000), s. 215-230.

2 Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy" 3; Müslim, "İman" 252.

3 İlk nüzul ve vahyde fetret-inkıta dönemi hakkında bkz. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekke Sûrelerinin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 121-164, 192-194. Fetret-i vahyin sûresi hakkında farklı bir yaklaşım için ayrıca bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'ânü'l-Kerîm*, Merkezü Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabîyye, Beyrut 2007, s. 104.

leyken Sünnî ve Şîî-İmâmî geleneklerde Kur'an vahyinin tüm nüzul dönemi boyunca düzenli olarak yazıya geçirildiğinden şüphe edilmemektedir. Ancak nüzul dönemindeki Arap toplumunun kültürel alışkanlıkları ve bilhassa yazılı kültüre mesafeli oluşları dikkate alındığında vahyin düzenli ve sistemli şekilde yazıyla tespit edildiğine ilişkin tereddütsüz kabulün tahkike muhtaç olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Nüzul Döneminde Şifâhî Kültür ve Kitâbet Meselesi

Kur'an vahyinin nazıl olduğu ve Hz. Peygamber tarafından şifâhen tebliğ olduğu miladi yedinci yüzyılın başlarında Hicaz coğrafyasındaki Arap toplumunun yazılı kültürden ziyade sözlü kültür kodlarına aşina olduğu iyi bilinen bir husustur. Sözlü kültürün temel karakteristiği yazma fiiline ancak zorunlu hallerde ve gerektiği ölçüde başvurmak diye ifade edebileceğimiz yazı karşıtı tutumdur. Bu tutum, genelde, sağlam bilginin hafızaya dayanması, yazıya güvenmenin hafızayı zafaya uğratması, yazıyla meşgul olup ezber usulünün terk edilmesi, bilginin ehliyetsiz insanların eline geçmesi, özelde ise Hz. Peygamber'in sözlerinin Kur'an vahyine karışacağından veya yazılı eser telifinin Kur'an'a ilgisizliğe yol açacağından endişelenilmesi gibi sebeplerle açıklanır.⁴

Arapların yazılı kültüre mesafeli olması önemli ölçüde bedvî (göçebe) hayat tarzıyla alakalı bir durumdur. İslamiyet'in zuhur ettiği dönemde Arap yazısının düzgünlük ve olgunluk seviyesinden söz etmek şöyle dursun, orta düzeyde bile olmadığını belirten İbn Haldûn (ö. 808/1406) da bu durumu Arapların genel yaşam tarzı olan göçebelik ile yazı sanatı arasındaki kültürel mesafe uzaklığına bağlamıştır. Ona göre nüzul döneminde kitâbet henüz iptidai seviyede olduğundan, sahâbilerce yazıldığı kabul edilen mushaflarda birtakım hatalar mevcuttur.⁵ Hatta bu mushaflardaki birçok ifadenin

4 Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takvîdül'l-İlm*, nşr. Muhammed b. Ömer Bâzmûl, Dâru'l-İstikâme, Kahire 2008, s. 49-69; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 130-135.

5 Kur'an metnindeki bazı ibarelerin yazımında sentaktik hata bulunduğu hususunda Hz. Âişe, Hz. Osman, İbn Abbas, İkrime, Said b. Cübeyr,

yazım şekli kitâbet ehlinin yerleşik imla usullerine aykırıdır. Hâl böyleyken işin hakikatini kavrayamayan bazı kimseler sahâbîlerin mükemmel yazı yazdıkları fikrinde ısrarcı olmuşlar, bunun da ötesinde Neml 27/20. ayetteki *le-ezbehonnehû* lafzının fazladan bir elif eklenerek yazılmasının kuşu (hûd-hûdû) boğazlama fiilinin gerçekleşmediğine dikkat çekmekle, Zârîyât 51/47. ayetteki *bi-eydîn* lafzının fazladan bir ya harfiyle yazılmasının ilâhî kudretin mükemmelliğine işaret etmekle ilgili olduğu yönünde birtakım görüşler ortaya atmışlardır.⁶

İbn Haldûn nazarında bunlar mesnetsiz ve keyfî görüşlerdir. Bu tür görüşler üretilmesindeki temel saikler, sahabe neslinin kitâbet hususunda yeterli donanuma sahip olmayacağını kabullen(e)memek, kitâbetle ilgili donanım eksikliğini kemal

Katâde gibi birçok sahâbî ve tâbîden muhtelif rivayetler nakledilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Osman cem ve istinsah heyetince hazırlanan mushafı ilgili olarak, "İyi iş çıkarmışsınız; fakat metinde bazı hatalar (lahn) görüyorum. Bunları mevcut haliyle bırakınız, Araplar bu hataları dille-riyle düzeltir" demiştir. Başka bir rivayete göre ise Urve b. Zübeyr'in *în hâzânî lesâhûrânî* (Tâhâ 20/63), *el-mukîmîne* (Nisâ 4/162) ve *es-sâbtûn* (Mâide 5/69) lafızlarındaki yazım yanlışlarıyla ilgili sorusuna Hz. Âişe, "Yeğenim, kâtipler yanlış yazmışlar" diye cevap vermiştir. Bkz. Ebû Zeke-riyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, nşr. İmâdüddin b. Seyyid Âlûddervîş, Âlemû'l-Kütüb, Beyrut 2011, I. 510; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fezâilü'l-Kur'an ve Meâlimuh*, nşr. Mervan el-Atiyye ve dğr., Dâru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut 1999, s. 287-288, I. 103; Ebû Muhammed Abdîllah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlû Mûşkilü'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü'l-İlmîyye, Beyrut trs., s. 50-53; Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman İbn Ebi Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhıbbüddin Abdüssebhân Vâiz, Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmîyye, Beyrut 2002, II. 227-237; Ebû Amr Osmanın b. Saïd ed-Dânî, *el-Mukrû' fî Ma'rîfetü Mersûmü Mesâhifü'l-Emsâr*, nşr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, Dâru Beşâirü'l-İslâmîyye, Beyrut 2011, s. 294-299. Bazı kaynaklarda En'âm 6/143, Ra'd 13/31, İsrâ 17/23, Enbiya 21/48, Nûr 24/27 ve 31. ayetler için de birtakım yazım hatalarından söz edilmiştir. Bu konuda bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhîlül-İrfân fî Ulûmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1988, I. 386-397. Çağdaş müslüman araştırmacılar Kur'an metnindeki lahnler konusunda savunmacı bir yaklaşım sergileyerek ya söz konusu haberleri reddetmiş veya bu haberlerde geçen "lahn" kelimesine "lûgat, kıraat" gibi anlamlar yüklemişlerdir. Bkz. Abdussabûr Şâhin, *Târîhu'l-Kur'an*, Nehdatü Mısır, Kahire 2007, 154-156.

- 6 Ebû Zeyd Veltyrûddin Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Ya'rûb, Dimaşk 2004, II. 121-122.

vasfı açısından kusur addetmek, dolayısıyla sahabenin çok iyi yazı yazdığından bahisle onlara kemal vasfı atfetmektir. Ne var ki bu sağlıklı bir yaklaşım tarzı değildir. Öncelikle kitâbet sahabe için bir kemal vasfı (yetkinlik, mükemmellik) değildir. Kitâbet şehir hayatında medar-ı malşet teminine yarayan bir zanaat kabiliyettir; zanaatlarla ilgili yetkinlik, mükemmellik vasfı ise ızaftır. Bu konuda mutlak kemal vasfından söz etmek mümkün olmasa gerektir. Kaldı ki kitâbet zanaatını bilmemek, kişinin din ve diyanetine raci bir mesele değildir.⁷

Bazı rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla İslamiyet'in başlangıcındaki yazı karşıtı tutum Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bir veya bir buçuk asır boyunca etkisini sürdürmüştür. Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) döneminde (miladi 717-720) hadisleri derleme işini üstlenen İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742),⁸ "Doğu bölgelerinden aşına olunduğumuz ve yadırgadığımız hadisler sökün edip gelmeseydi ne hadis yazardım ne de yazılmasını onaylardım",⁹ "Biz [tâbiîn nesli] hadisin yazılmasını hoş karşılamazdık; fakat gelin görün ki ümera bizi bu işe zorladı"¹⁰ şeklindeki ifadeleri ile Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795), "[Hocam] İbn Şihâb'ın yanında kabilesinin nesebiyle ilgili bir metin dışında hiçbir yazılı metin yoktu; [tâbiîn neslinde] bilgiyi yazıya döken insanlar da yoktu; onlar sadece hafızaya başvururlardı. Şayet birisi bir metin yazarsa, bunu ezberlemek için yazar, ezberledikten sonra da o metni imha ederdi"¹¹ şeklindeki sözü tâbiîn döneminde de yazılı kültüre ve dolayısıyla hadisleri yazma meselesine pek sıcak bakılmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

7 İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 122-123.

8 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethû'l-Bârî Şerhü Sahîh'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyad 2000, I. 275.

9 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001, VII. 433; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'r-Ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mûessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, XXVI. 433.

10 Ebû Urve Ma'mer b. Râsîd es-San'ânî, *Kitâbü'l-Câmi'*, [el-Musannef'in sonunda], Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 2000, X. 241; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, IV. 434; Bağdâdî, *Takvîdül-İlm*, s. 138.

11 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdilber, *Câmiu Beyân'l-İlm ve Fazlüh*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzi, Demmâm 1994, s. 274.

Diğer taraftan, Hz. Ömer'in, "Kur'an'ın derlenmesi (cem) yönünde talimat vermen gerektiğini düşünüyorum" (*ve-in-nî erâ en te'mûra bi-cem'i'l-kur'ân*) teklifine, Halife Hz. Ebû Bekr'in, "Biz Rasûlullah'ın yapmadığı işi nasıl yaparız?" (*key-fe nef'alû lem yef'alhû rasûlullah*)¹² diye karşılık vermesi¹³ bir yönüyle Kur'an vahyinin Hz. Peygamber ve sahabe nazarında iki kapak arasına dercedilip gelecek nesillere yazılı metin olarak miras bırakılması gereken bir nesne olarak değil, anlam merkezli olarak insanlara tebliğ edilmesi gereken bir ilâhî mesaj olarak algılandığını,¹⁴ diğer bir yönüyle de nûzul dönemindeki Arap toplumunun bilgi edinme hususunda yazıdan ziyade işitme ve ezber usulüne aşına olduğunu gösterir. Ayrıca ilk halifeler döneminde Kur'an derlenirken yazılı malzemeye yetinilmeyip iki şahit şartı getirilmesinde de sözlü kültür alışkanlıklarının etkili olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) sahabe ve tâbînden naklettiği bazı haberler bu bağlamda zikre değer niteliktedir. Ebû Said el-Hudrî, "Ezber hususunda zorluk çekiyorsunuz; bize kolaylık olması için ilmi (hadisi) yazsanız..." diye istekte bulu-

- 12 Bazı kaynaklarda Hz. Ebû Bekr'in cem teklifini ilk planda yadırgaması, "Rasûlullah'a muhalefet anlamına gelen bir işi nasıl yapabilirim?!" (*e-esnau hılâfe rasûlillah*) şeklindeki daha çarpıcı bir ifadeyle nakledilmiştir. Bkz. Arthur Jeffery, *Mukaddîmetân fî Ulûmî'l-Kur'ân* (*Mukaddîmetü Kitâbî'l-Mebânî ve Mukaddîmetü İbn Atıyye*), Mektebetü'l-Hâncî, Mısır/Kahire 1954, s. 20. Kitâbü'l-Mebânî'nin müellifi bilinmediğinden, bu eser dipnotlarda nâşir Arthur Jeffery'e atfen zikredilecektir.
- 13 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 3. Kur'an tarihinin bilgi zeminini oluşturan bu meşhur rivayet hem delalet hem de senet ve metinde idrac, ızırâb ve illet gibi zaaf unsurları bulunup bulunmadığı gibi meseleler açısından tahkike/tenkide muhtaçtır. Rivayetin farklı varyantları için bkz. Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II. 92-93; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 163-166.
- 14 Hz. Osman'ın cem ve istinsah heyetince hazırlanan mushafla ilgili olarak, "İyi iş çıkarmışsınız; fakat metinde bazı hatalar (lahn) görüyorum. Bunları mevcut haliyle bırakınız, Araplar bu hataları dilleriyle düzeltir" (Bkz. Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, I. 510; Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I. 103) demesi de Kur'an'la ilgili aynı algıya işaret etmektedir. Kaldı ki müstaklil bir başlık altında ele alınıp etraflıca değerlendirileceği üzere Hz. Osman'ın sevk ve idaresinde yürütülen istinsah faaliyetinin esas amacı müslümanlar arasında baş gösteren kıraat ihtilaflarının büyük sorunlara yol açma riskini ortadan kaldırmakla ilgilidir.
- 15 Ömer Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi -Bir Giriş Denemesi-*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2002, s. 36.

nan Ebû Nadre'ye, "Biz size yazdırmayız; çünkü biz iki kapak arasına dercedilmiş metinler oluşturmamız. Rasûlullah bize anlatır, biz de hafızamızda tutardık" diye karşılık vermiştir. Diğer birçok rivayette ise İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ömer b. el-Hattâb, Ebû Hûreyre, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlerin de ilmin/hadisın yazıyla tespiti hoş karşılamadıkları belirtilmiştir.¹⁶

Yazı karşıtı tutum, daha önce ifade edildiği gibi, Hz. Peygamber'e ait sözlerin (hadisler) Kur'an vahyine karışma endişesiyle de ilintili olabilir. Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen, "Benden Kur'an dışında hiçbir şey yazmayınız. Şayet Kur'an'dan başka bir şey yazan varsa, yazdığı metni imha etsin"¹⁷ şeklindeki hadis açıkça böyle bir endişeye işaret etmektedir. Ancak Ebû Saîd el-Hudrî'den menkul başka rivayetlerdeki, "Biz Allah'ın nebisinden nasıl öğrendiysek siz de bizden o şekilde öğrenin" (*huzû arnâ kemâ kûrnâ ne'huzû an nebiyyillâh*) ve benzer içerikli ifadeler meselenin daha ziyade sözlü kültür alışkanlıklarıyla ilgili olduğunu gösterir.

Öte yandan, nûzul sürecinde, özellikle de on üç yıllık Mekte döneminde Kur'an vahyinin dahi muntazaman yazılıp yazılmadığı meselesi birçok yönüyle müphem ve meçhul olduğu halde Hz. Peygamber hayatta iken hadislerin yazılmasıyla ilgili teknik ve spesifik bir konunun tartışıldığını düşünmek pek makul olmasa gerektir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in hadisleri yazmak isteyen sahâbîlere izin vermediği ve Kur'an dışında yazılan metinlerin imha edilmesini emrettiği yönündeki haberlerin¹⁸ bir kısmının sahih olmadığına dair ilmi tespitler yapıldığı da bilinmektedir.

Hitabet ve kılıçla övünüp kitâbeti alt seviyedeki insanlara özgü bir iş ve uğraş olarak gören Araplar¹⁹ öteden beri şiirî

16 Hatîb el-Bağdâdî, *Takvîdül'İlm*, s. 26-40; İbn Abdîlber, *Câmû Beyânî'l'İlm*, I. 268-282.

17 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 12, 21, 39, 56; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkım en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahâir*, Dârul-Haremeyn, Kahire 1997, I. 204.

18 İbn Abdîlber, *Câmû Beyânî'l'İlm*, I. 271, 273-275, 287.

19 Ahmed Emin, *Duha't-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012, s. 164.

ezber yoluyla naklettikleri gibi hadisi de aynı şekilde rivayet etmişlerdir. Bir değerlendirmeye göre Arap toplumunun şifâhi kültür ve geleneği terk etmesi yaklaşık bir buçuk asır sürmüş, Havâric ve Gâliyye gibi siyasi grupların, hicri 1. yüzyılın sonlarından itibaren Kadertyye ve Mürcele, bir süre sonra da Cehmîyye ve Müşebbihe gibi itikâdî fırkaların ortaya çıkması ve bu fırkaların bir taraftan mezhebî anlayışla bağdaşmayan hadisleri reddederken, diğer taraftan kendi görüş ve iddialarını desteleyecek türden hadis uydurmanın muhaddislerin bu konudaki yaklaşımlarını değiştirmiştir.²⁰

Emevî halifesi Ömer b. Abdilazîz hadisleri yazma faaliyetine karşı çıkılmayacağı öngörüsünden hareketle tedvin işini başlatmaya karar vermiştir. Bu karar uyarınca Medine halkına, valilere ve tanınmış âlimlere gönderdiği talimat yazısında hadislerin zaman içerisinde yok olup gitmesinden endişe duyduğunu, bu sebeple Hz. Peygamber'in hadislerinin derlenip yazıya geçirilmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Şihâb ez-Zühri resmî talimat üzerine ulaşabildiği hadis rivayetlerini derleyerek halifeye göndermiştir.²¹

Ömer b. Abdilazîz'in ahlâkî kişiliği ve adil yöneticilik hasasiyetleri dikkate alındığında, hadislerin derlenmesiyle ilgili resmî faaliyetin ilmi bir kaygıdan ziyade, dinî-ahlâkî kaygıya dayandığını, yani sahih hadisler vesilesiyle Hz. Peygamber ve sahabenin müslümanlık tecrübesini belgeyle şahıtlendirmeyi amaçladığı da söylenebilir. Bu bağlamda, hadislerin gelecek kuşaklara yazılı bir metin bırakmak maksadından öte, hafızaya destek sağlamak ya da unutulduğunda hatırlamak ama-

20 Ahmet Yücel, "Kitâbet", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 82.

21 Bazı rivayetlere göre Ömer b. Abdilazîz hadislerin derlenmesi konusunda Ebû Bekr b. Hazm'a (ö. 120/738) bir ferman göndermiş ve bu fermanla âlimlerin ölüp gitmesiyle ilmin yok olmasından kaygılandığını belirterek Rasûlullah'ın hadislerini/sünnetlerini, bu arada teyzesi Amre bint Abdîrrahmân'ın ve Kâsum b. Muhammed b. Ebi Bekr es-Siddîk'in rivayetlerini araştırıp yazıya geçirmesini istemiştir (Bkz. Bağdâdî, *Tahkîdül-İlm*, s. 136). Diğer bazı rivayetlerde ise hadisleri yazıyla tespit işinde Salih b. Keysân'ın (ö. 140/757) da aktif rol aldığı, ancak onun sünnet niteliğinde olmadığı gerekçeyle sahabeden menkul rivayetleri yazmamak gerektiği kanaatini taşıdığı kaydedilmiştir. Bkz. Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-Câmi'*, X. 241.

cıyla yazıldığı yönündeki bilgilerin de kısmen bu hususla ilgili olduğu tespitinde bulunulabilir.

Bütün bu görüş ve değerlendirmelerin aksine Ehl-i hadis (Selefiyye) ekolünün meşhur temsilcisi Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894), Cehmîyye ve Mürce'nin görüşlerini savunan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ile onun bazı taraftarlarının, "Hadisler ve haberler Rasûlullah'ın zamanında ve Hz. Osman'ın şehit edilmesine kadar yazılmadığı gibi daha sonraki halifeler döneminde de yazılmamıştır" iddiasına karşı hadislerin Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidîn dönemlerinde yazıldığını söylemiş ve bu görüşün delilleri arasında, Hz. Peygamber'in Yemen halkı için yazdırıp Amr b. Hazm (ö. 53/673) ile gönderdiği sahife ile Hz. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/685) gibi sahâbîlerin özel sahifelerini zikretmiştir.²²

Bu deliller sahih olabilir; keza Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an ayetlerini ve hadisleri yazan sahâbîler de olabilir. Fakat sözlü kültür kodları ve bilgiyi hafızada muhafaza alışkanlığı dikkate alındığında, bu dönemde yazım faaliyetinin önemli bir yer tutmadığını, hatta Kur'an'ın çoğunlukla teberrûken yazıldığını söylemek daha makul olsa gerektir. Hz. Peygamber'e nazıl olan Kur'an vahyinin birçok ayette *kur'ân*, *kavl*, *kelâm*, *nebe*, *hadis* diye nitelendirilmesi ve bütün bu nitelemelerin söz, hitap, haber gibi şifâhî kültür kodlarını ifade etmesi de nüzul döneminde yazının geri planda olduğunu gösterir.

Kısacası, Kur'an'ın nazıl olduğu zaman ve zeminde işitmenin görmeye, başka bir ifadeyle, sözlü kültürün yazılı kültüre

22 Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzû Osmân b. Saîd ale'l-Meristiy'l-Cehmî*, nşr. Mansûr b. Abdilazîz es-Simâri, Mektebetü Advâi's-Selef, Riyad 1999, s. 344-351. Geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. Ali Kaya, "Osman b. Saîd ed-Dârimî'ye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, sayı: 23 (2015), s. 127-160. Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını hem yasakladığına hem de buna izin verdiğine ilişkin iki farklı rivayet grubu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16-17 (1998-1999), s. 91-121.

galebe çaldığı müsellemdir²³ ki bu husus birçok ayetle de teyit edilebilir. Örnek vermek gerekirse, Fussilet 41/26. ayette Kureyşli müşriklerin, "Bu Kur'an'ı dinlemeyelim; onun hakkında ileri geri konuşup yaygara koparalım da böylece onun etki gücünü koralım" dedikleri nakledilir. Câsiye 45/8. ayette ise kâfirlerin, kendilerine tebliğ edilen Allah'ın ayetlerini dinledikleri, fakat imana gelmeyi kibirlerine yediremeyip sanki o ayetleri hiç işitmemiş gibi bir tavır sergiledikleri bildirilir.

Hz. Peygamber'in sağlığında hadislerin Kur'an'a karışacağı endişesiyle yazılmadığı iddiasının tam olarak neye atıfta bulunduğu meselesi üzerinde de durmak gerekir. Öncelikle vahyin şifâhi bir hitap olarak tebliğ edildiği bir vasatta ayetler ile hadisler arasındaki kategorik ayrımın nasıl ve hangi ölçütlere göre yapıldığı veya her sahâbinin böyle bir ayrımı yapıp yapmadığı hakkında kesin bir şey söylemek güç olsa gerektir. Hatîb el-Bağdâdî'nin şu ifadeleri çok dikkat çekicidir:

İslamiyet'in ilk döneminde hadislerin yazılması yasaktı; çünkü Kur'an ile diğer metinleri birbirinden ayırt edebilecek düzeyde derin anlayış sahibi olan insanlar azdı. O dönemde Arapların çoğu dini tam manasıyla kavrayabilmiş değildi. Yine onlar ulema ile aynı meclisleri paylaşmış da değildi. Bundan dolayı onların ellerine geçen yazılı hadis metinlerini Kur'an'a ilhak etmeyecekleri, dolayısıyla söz konusu metinlerdeki içeriği ilâhî kelimeler zannetmeyecekleri hususunda emin olmak söz konusu değildi.²⁴

23 Seyyid Hüseyin Nasr bu konuda şöyle der: "Kur'an vahyi yazılı metin halinde ortaya çıkmadan önce işitseldi. Peygamber önce 'İkra' emrini işitti ve bundan sonra vahyedilen ayetleri tekrarlardı. Müslümanların Kur'an'la ilişkileri hep işitsel tecrübe olarak kaldı; sıradan anlamıyla okumak ise bu tecrübenin gerisinde yer aldı. Kutsal metnin yazılı formuna ek olarak bugün de hala mevcut olan söz ve ezbere dayalı Kur'an'ın, Arapça metni okuyamasa da dahi müminlerin ruhlarında derin etkiler bırakan işitsel bir hakikatı vardır. Bilginin aktarımında hafızanın geleneksel önemiyle birlikte düşünüldüğünde, Kur'an hakikatının sözel ve işitsel boyutunun bütün İslâmî eğitim sisteminin etkilediği anlaşılır". Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâmî Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap: Yazılan ve Konuşulan Söz", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 6, sayı: 3 (1992), s. 181.

24 Hatîb el-Bağdâdî, *Takvîdül-İlm*, s. 61. Hattâbî (ö. 388/998) de nüzul döneminde hadisleri yazma yasağının Kur'an ayetleri ile hadis metinlerinin aynı sahîfeye yazılmamasına mûteallik olduğuna, çünkü bu durumda okuyan kişinin bu metinleri birbirine karıştırma ihtimalinin bulunduğu dair bir görüş nakletmiştir. Bkz. Ebû Süleymân Hamd (Hamed) b. Muhammed el-Hattâbî, *Medîlmû's-Sünen*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 1991, IV. 170.

Übey b. Kâ'b'ın mushafında kunut dualarının *Hal'* ve *Hafd* isimli iki sûre olarak yer aldığı, İbn Mes'ûd'un mushafında ise Felak, Nâs ve hatta Fatıha sûrelerinin bulunmadığı yönündeki rivayetler, Kur'an ayetleri olduğu halde Mushaf metninde yer almadığı söylenen birçok metinle ilgili nakiller,²⁵ "kutsî hadis" diye tabir edilen metinler ve "gayr-ı metlûv vahîy" meselesiyle ilgili görüşler nûzul döneminde Hz. Peygamber'in dilinden sadır olan her bir ifadenin "Kur'an" ve "hadis" diye kategorik ayrımına tabi tutulmasının çok kolay olmadığını düşündüren verilerdir. Nitekim Fazlur Rahman da Kur'an ile Hz. Peygamber'in sözlerini birbirine karıştırma işleminin iki yönde gerçekleşme ihtimalinden bahisle şunları kaydetmiştir:

Ya Kur'an zaman içerisinde bütün olarak veya önemli bir bölümü Allah'ın kelâmı olarak değil, Hz. Peygamber'in sözü olarak kabul edilebilirdi ya da Hz. Peygamber'in sözü Allah'ın kelâmı olarak görülebilirdi. Tarih delilinin bildirdiğine göre bu tür bir karıştırma bazı çevrelerde vuku bulmuştur bile. Sözgelimi, Hz. Peygamber'in ünlü sahâbisi Abdullah b. Mes'ûd'un Kur'an'ın ilk sûresi ile son iki sûresini, onun bir parçası olarak görmediği yönünde bir rivayet bulunmaktadır.²⁶

İbn Mes'ûd'un kendi mushafına Felak ve Nâs sûrelerini almaması,²⁷ buna mukabil Übey b. Kâ'b'ın kunut dualarını iki ayrı sûre olarak mushafına yazması meselesini izah bağlamında İbn Kuteybe (ö. 276/889) de nûzul döneminde Kur'an ayetleri ile dua formundaki hadislerin birbirine karıştırıldığına işaret etmiştir. Şöyle ki İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in *eûzü bi-keîlmâtillâhî't-tâmneti* duası gibi Felak ve Nâs sûrelerini de torunları Hasan ve Hüseyin'e okuyup Allah'a sığındığını görmüş ve bu yüzden söz konusu iki sûrenin Kur'an metni olmadığına kanaat getirmiştir. Benzer şekilde Übey b. Kâ'b

25 Bkz. Suyûtî, *el-İkân*, I. 201-203, II. 717-723; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadis*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Kahire 2008, I. 67-77.

26 Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992, s. 73.

27 İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'inde Abdurrahmân b. Yezid'den menkul bir rivayette Abdullah b. Mes'ûd'un Felak ve Nâs sûrelerini kendi mushaf(lar)ından sildiğini ve "Kur'an'dan olmayan şeyleri Kur'an'a karıştırmayın" dediği kaydedilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kütübü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut 1989, VI. 146.

da Hz. Peygamber'in namazlarda sürekli olarak kunut dualarını okuduğuna şahit olduğundan, bu iki duayı süre sanarak kendi özel mushafına kaydetmiştir.²⁸

Özellikle Mekke döneminde Kur'an vahyinin muhtelif nesnelere yazıyla kaydedilen bir metin olmanın ötesinde, Hz. Peygamber tarafından şifâhî olarak tebliğ edilen, muhataplarca kulak verilip dinlenen bir söz/kelam olduğu, dolayısıyla kulağa hitap eden bir keyfiyette algılandığı tartışma götürmez bir gerçektir. Watt'ın ifadesiyle, risaletin ilk yıllarında nazıl olan vahiylerin bir süre, belki de birkaç yıllık bir süreçte Hz. Peygamber ve müslümanların zihinlerinde muhafaza edilmiş olması muhtemeldir. Bu durum, şifâhî kültürün hâkim olduğu bir toplumsal zeminde gayet normaldir. İslam öncesi dönemlere ait şiirlerin de aynı şekilde muhafaza edildiği bilinmektedir. Her ne kadar vahiyler yazı malzemelerine kaydedilmiş olsa da bu dönemde yazılı bir metnin varlığından söz etmek mümkün değildir. Kur'an vahyinin mushaf haline gelmesi Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmiştir.²⁹

Nüzul sürecinde Kur'an vahyinin kulağa hitap eden bir kelam olması ve şifâhî tebliğle muhatap kitlenin idrakne sunulması vahyin hiçbir şekilde yazılmadığı anlamına gelmez. Kaldı ki Mekke sürelerindeki birçok ayet dolaylı olarak vahiy ile yazı arasındaki ilişkiye işaret eder. Mesela, Kalem ve Alak sûrelerindeki *alleme bi'l-kalem, vel-kalemi ve-mâ yesturûn* gibi ifadeler esas itibarıyla Hz. Peygamber ve Kur'an'ın tıpkı Ehl-i kitap geleneğindeki peygamberler ve kutsal metinlerle aynı statüye sahip bulunduğunu, yani Hz. Peygamber'in gerçek nebi, Kur'an'ın da Tevrat, İncil gibi ilâhî kaynaklı olduğunu belirtmeye yönelik olsa da sonuçta en azından Ehl-i kitap kültüründe yazılı vahiy geleneğinin bulunduğu dikkat çeker.

En'âm 6/7 ve 91. ayetlerde *kurtâs* ve *karâtis*, Enbiya 21/104. ayette *sicîl*, Tûr 52/2-3. ayetlerde *kitâbin mestûr* ve *rak'ın menşûr*, Necm 53/36 ve A'lâ 87/18-19. ayetlerde *suhuf*,

28 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlû Muhtelifi'l-Hadis*, nşr. Muhammed Abdürrahim, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, s. 36.

29 William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1977, s. 30.

Müddessir 74/52. ayette *suhufen muneşşereh*, Beyyine 98/2-3. ayetlerde *suhufen mutahherah* ve *kütübün kayyimeh*, A'raf 7/145, 150 ve 154. ayetlerde *elwâh*, Cuma 62/5. ayette *esfâr* şeklinde geçen kelimeler ve terkipler de Kur'an'ın nazıl olduğu dönemdeki Ehl-i kitabın yazılı vahiy geleneğine sahip olduğunu gösterir. Özellikle En'am 6/7, 91. ayetlerdeki *kutâs*, *karâtis* (kendisine yazı yazılan deri, kâğıt gibi nesne/nesneler) kelimelerinin medlulü Yahudi geleneğindeki yazılı kutsal metinlerdir. Aynı şekilde Cum'a 62/5. ayette geçen *esfâr* (kitaplar) kelimesi de yine Yahudi geleneğinde kitaplaştırılmış kutsal metinlerle ilgili bir terimdir.³⁰

Ankebût 29/48. ayette Hz. Peygamber'e hitaben, "Sen daha önce vahiy nedir bilmezdin, üstelik onu kendi elinle yazmış değildin" (*ve-mâ kûnte tetlû min kablihî min kitâbin ve-lâ tehattuhû bi-yemînük*) denilmesi de dikkat çekicidir. Ayrıca İslam öncesi Arap kültüründe yedi (veya on) şaire alt seçkin kasidelerin Mekke'nin güneydoğusunda Tâif ile Nahle arasında kurulan Ukâz panayırında keten bezinden yapılmış tomarlara altın suyu ile yazılıp -bazı rivayetlere göre- Kâbe'nin duvarına asıldığı bilinmektedir.³¹ Öte yandan, birçok kaynakta, Kureyşli müşriklerin Hâşimoğulları'na boykotla ilgili bir metni kaleme alıp Kâbe'nin içine astıkları kaydedilmektedir.³²

Bütün bu veriler nüzul dönemi Hicaz coğrafyasında yazılı kültürün de bulunduğunu belgeler mahiyettedir. Ayrıca Medine döneminde nazıl olan Bakara 2/282 ve Nûr 24/33

30 Bu kelimelerin semantiği hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Murat Sülün, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahtilerinin Kitaplaşması", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15 (1997), s. 56-65.

31 Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, nşr. Abdülmecid er-Ruhayni, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 1983, VI. 118; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 413.

32 Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshak, *Süretü İbn İshak (Kitâbü'l-Mübtade' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî)*, nşr. Muhammed Hamidullah, Ma'hedü'd-Dirâsât, Fas/Mağrib 1976, s. 137. Boykot metnini yazan kişi Mansûr b. İkrime b. Hâşım veya Bağîz b. Âmir b. Hişâm adlı bir müşriktir. Bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Süretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ'-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebî, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2004, I. 276; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdül-Meâd fî Hedyi Hayrül-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût, Mütessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, III. 29-30.

gibi ayetler yazının borç akdi (deyn/müdâyene) ve efendi-köle arasında sözleşme (mükâtebe) gibi işlemlerde kullanıldığını gösterir. Yine bazı ayetlerde *kitâb* lafzının, tıpkı Hz. Süleyman ve Sebe kraliçesine gönderdiği mektupla ilgili Neml 27/29. ayetteki *kitâbûn kerîm* lafzında olduğu gibi yazılı metin ya da mektup anlamında kullanıldığı, ayrıca *kitâb* ile *vahy* arasında semantik ortaklık bulunduğu, hatta *vahy* (*vuhûy*) lafzının taşlara kazınmış yazıt anlamı taşıdığı³³ bilinmektedir. Keza muhtelif ayetlerde geçen *suhuf* (sahife) lafzı da ince deri, papirüs ve parşömen gibi yazı malzemeleriyle ilgili genel bir isimdir. Hz. Peygamber döneminde düzenlenen Medine vesikasındaki bazı maddelerde (22, 37, 39, 42, 46. maddeler) bu vesikanın "sahife" diye zikredilmesi de dikkat çekicidir.³⁴

Sahife (çoğulu: *suhuf*) lafzı İslam literatüründe kutsal metinlerin yanı sıra sahabe-tâbiin tarafından yazıyla tespit edilip derlenen hadis metinleri için de kullanılır. Mesela, sahâbi Abdullah b. Amr'a ait metin bazı kaynaklarda *es-sahîfetü's-sâdika* diye anılır.³⁵ Ancak İslâmî kaynaklardaki yaygın bilgiye göre İslamiyet'in zuhur ettiği dönemde yazı yazmayı bilen kişi sayısı parmakla gösterilecek kadar azdır.

İbn Abdîrabbih'in (ö. 328/940) ifadestyle, nûzul dönemi Mekke'sinde yazı yazabilen on yedi kişi vardır. Bunlar arasında müslûmanlardan Hz. Ali, Hz. Ömer, Hz. Osman, Talha b. Ubeydillah, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Ebân b. Saîd, Huveytib b. Abdiluzza gibi isimler ile o dönemde müşrik olan Ebû Süfyan ile başlangıçta müslûman iken vahy kâtipliği sırasında irtidat ettiği belirtilen Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh gibi isimler yer alır.³⁶

33 Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbül-Luğa*, nşr. Rıyâd Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 2001, IV. 3852; Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2003, IX. 243.

34 Bkz. Muhammed Hamidullah, *Mecmûatü'l-Vesâik's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfe*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1987, s. 61-62.

35 Bkz. Zehbi, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, III. 89.

36 İbn Abdîrabbih, *el-İkdi'l-Ferîd*, IV. 240. Belâzûrî (ö. 279/893) de Vâkıdî'den (ö. 207/823) nakille Mekke'de on yedi, Medine'de on bir kişinin yazma bildiğini kaydetmiştir. Bkz. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Fütühü'l-Büldân*, nşr. Abdullah Enis et-Tabbâğ, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut 1987, s. 663-664.

Son dönemde Muhammed el-A'zamî ve İzzet Derveze gibi müslûman araştırmacılar Hz. Peygamber döneminde okuma/yazma kültürünün Mekke ve Medine'de çok sınırlı olduğu yönündeki bilgilerin sahih/sağlam kabul edilemeyeceği kanaatindedir. A'zamî İslamiyet'in başlangıç evresinde Mekke'de on yedi, Medine'de on bir kişinin yazı yazmayı bildiğine dair rivayetlerden hareketle kesin sayı belirlemenin ve/veya on yedi, on bir gibi rakamları sayısal değer olarak kabul etmenin isabetli olmayacağını vurgular.³⁷ Derveze'nin tespitlerine göre ise Arap yazısının ortaya çıkışı Hz. Peygamber'in nübüvvetinden onlarca yıl öncesine dayanır. Arap yazısı Şam ve Yemen Araplarınca kullanılan yazı stiline gelişmiş formudur. Ayrıca Mekke ve Medine halkının ticaretle meşgul olduğu, bu yüzden komşu ülkelerle yakın ilişki içinde bulunduğu malumdur.³⁸

Bu tespitler tarihî vakıya uygun olsa bile nüzul döneminde yazının hafıza ve ezbere göre geri planda olduğu gerçeğini değiştirmez. Çeşitli ayetlerde yazıdan veya yazı malzemelerinden söz edilmesi ise Kur'an vahyinin yazılması meselesinden öte, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat hususunda Ehl-i kitap kültürüne atıf yapılması ve/veya bu kültürle istidlalde bulunulmasıyla ilgilidir. Nüzul döneminde yazı ve yazılı metin üretimi gibi faaliyetler çok büyük ölçüde Ehl-i kitap kültürüne aittir. Bu açıdan bakıldığında hem Kur'an'da Hz. Peygamber ve Araplarla ilgili ümmî (ümmiyyün) nitelemesinin hem de Hz. Peygamber'in, "Biz ümmî bir topluluğuz, yazı yazmayız ve hesap yapmayız"³⁹ mealindeki hadisinin genelde Ehl-i kitaptan olmamayı, özelde ise Ehl-i kitap gibi yazılı kültür alışkanlığına sahip bulunmamayı ifade ettiği rahatlıkla anlaşılabılır.

Ezcümle, Kur'an vahyinin naklinde temel unsur, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) açıkça ifade ettiği gibi yazıy-

37 M. Mustafa el-A'zamî, *Küttübü'n-Nebî*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1978, s. 9-10.

38 Geniş bilgi için bkz. Muhammed İzzet Derveze, *Asru'n-Nebî*, Dâru'l-Yakaza-tî'l-Arabîyye, Beyrut 1964, s. 440-449; a. mlf., *et-Tefsîru'l-Hadis*, I. 86-87.

39 Buhârî, "Savm" 13; Müslim, "Sıyâm" 15.

la tespiti değil, hafıza ve ezberdir. Bir hadiste geçen *ve-kad enzeltû aleyke (ve-mûnezzilûn aleyke) kitâben lâ yağsilu-hu'l-mâûr*⁴⁰ ifadesi nûzul döneminde Kur'an'ın suyla silinen yazılı metinlerle (sahifeler) muhafaza edilmesine ihtiyaç hissedilmediğini, bilakis Hz. Peygamber'in, "Onların İncilleri sinelerindedir" (*enâcîlühûm fî sudûrthûm*)⁴¹ sözünün delaletiyle, Kur'an'ın yazıdan bağımsız olarak sürekli okunup tebliğ edildiğini belirtir.⁴²

Hz. Peygamber ve Kur'an'ın Yazıyla Tespiti Meselesi

İslam uleması Hz. Peygamber döneminde Kur'an vahyinin hem düzenli hem de eksiksiz olarak yazıya geçirildiği hususunda hemfikirlerdir. Bu konuda özellikle Hz. Osman'a izafe edilen, "Rasûlullah Kur'an ayetleri nazıl olunca, vahiy kâtiplerinden birini çağırıp, 'Bu ayetleri şu şu hususların zikredildiği sûreye yerleştirin' (*daû hâzâ/hâzihî fî's-sûretilleti yüzkerû fihâ kezâ ve kezâ*)" şeklindeki rivayet⁴³ ile Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in talimatıyla vahiyleri yazdığına ilişkin rivayetler delil olarak gösterilir.⁴⁴

İlk dönem sûfilerden Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) ifadesiyle, Kur'an'ın yazıyla tespiti yeni bir şey değildir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın yazılmasını emrederdi; fakat o dönemde ayetler yassı taşlar, kürek kemikleri ve hurma dalları gibi çeşitli nesneler üzerine dağınık halde yazılırdı. Ebû Bekr halife olunca dağınık haldeki yazılı ayetlerin bir bütün olarak istinsah edilmesi talimatını verdi. Bu iş Rasûlullah'ın evindeki yazılı metinlerin derli toplu hale getirilip ipile bağlanması,

40 Hadis için bkz. Müslim, "Cennet" 63; Ma'mer b. Râşid, *Kitâbü'l-Câmi'*, X. 151; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned (Müsnedü Ebi Dâvûd et-Tayâlisî)*, nşr. Muhammed Abdûlmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cize 1999, III. 404-405.

41 Hadis için bkz. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire trs., X. 110.

42 Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kurâât'l-Aşr*, nşr. Dâru'l-Kütüb'l-İlmîyye, Beyrut 2006, I. 12-13.

43 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II. 91; Hâkim, *el-Müstedrek*, III. 265; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, nşr. Faruk Hamâde, Dâru İhyâ'l-Ulûm, Beyrut 1992, s. 84.

44 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 28.

böylece ayetlerin kaybolma tehlikesinin ortadan kaldırılması amacına yöneliktir.⁴⁵

Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen, "Biz Rasûlullah'ın yanında Kur'an'ı deri parçası gibi nesnelerden (rikâ') te'lif ediyorduk" (*kunnâ inde rasûlillâhi nûellifû'l-kur'âne mine'r-rikâ'*) şeklindeki rivayetten hareketle, Kur'an'ın birkaç kez cem edildiğini, ilk cem faaliyetinin Hz. Peygamber'in sağlığında, ikincisinin Hz. Ebû Bekr'in hilafeti sırasında, sûrelerin tertibiyle ilgili üçüncü cem faaliyetinin ise Hz. Osman'ın halife olduğu zamanda gerçekleştiğini söylerken,⁴⁶ Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066) de Zeyd b. Sâbit rivayetindeki *nûellifû'l-kur'âne mine'r-rikâ'* lafzından hareketle, dağınık halde bulunan yazılı ayetlerin bizzat Hz. Peygamber'in işaretleriyle, ait oldukları sûre içinde cem ve tertip edildiğini ileri sürmüştür.⁴⁷

Kur'an'da çok sık geçen *el-kitâb* (*kütüb*) kelimesi ile Alak 96/4, Kalem 68/1, Tûr 52/1-3, Abese 80/11-16, A'lâ 87/18-19 gibi ayetlerde zikredilen *kalem*, *rak*, *suhuf* gibi kelimeler de Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde yazıldığına işaret eden deliller arasında gösterilir.⁴⁸ Fakat bize göre bu ayetlerle istidlal problemli'dir. Öncelikle söz konusu ayetler Kur'an'ın yazıyla tespiti meselesiyle ilgili değil, Ehl-i kitap geleneğindeki vahiy, nübüvvet, yazı ve kutsal metin kültürüne atıfla Kur'an'ın ilâhî kelim, Hz. Peygamber'in gerçek nebi-rasul

45 Ebû Abdîllah Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûm'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 1972, I. 238; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 185.

46 Hâkim, *el-Müstedrek*, III. 275.

47 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-Beyhakî, *Suabü'l-İmân*, nşr. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütûbi'l-İlmîyye, Beyrut 2000, I. 197. Son dönemdeki bazı müslûman araştırmacılar da Beyhakî'nin görüşüyle aynı doğrultuda, Zeyd b. Sâbit rivayetindeki *nûellifû'l-kur'âne mine'r-rikâ'* lafzının Kur'an ayetlerinin yazılmasına değil, Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle ayetler ve sûrelerin tertibine işaret ettiğini söylemişlerdir. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs fî Ulûm'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1977, s. 70; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VI. 124; Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihî*, s. 54.

48 Bkz. Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 65-73.

olduğunu pekiştirmeye yöneliktir. A'lâ 87/14-19. ayetlerdeki şu ifadeler meselenin anlaşılmasına kâfidir: "Hiç şüphesiz şirkten arınan, rabbini anıp O'na boyun eğen kimseler) kurtuluşa erecektir. Bu gerçeklere rağmen siz hâlâ bu fâni hayatı tercih ediyorsunuz. Oysaki ahiretteki hayat mutlak hayırlı ve kalıcıdır. Bütün bunlar önceki sahifelerde/vahiylerde, İbrahim'e ve Mûsâ'ya verilen sahifelerde/vahiylerde de anlatılan gerçeklerdir."

Dikkat edilirse, Hz. Osman'dan gelen mezkûr rivayet Kur'an'daki her bir ayetin hangi sûrede ve hangi ayet grubu içerisinde yer alacağı hususunda bizzat Hz. Peygamber'in talimat verdiğini, dolayısıyla mushaf tertibinin daha nûzul döneminde gerçekleştiğini gösterir. Vahyin nûzulünün devam ettiği süreçte sûrelerin tek tek belirlenip farklı zamanlarda nazil olan pasajların ilgili sûrelere tek tek yerleştirilmesinin o günkü şartlarda ne kadar mümkün olduğu meselesi bir tarafa, bahis konusu rivayetteki muhteva tarihî vakıa kabul edildiği takdirde Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman dönemlerindeki cem ve istinsah faaliyetlerini konu edinen meşhur rivayetlerdeki -ki bu rivayetler bilahare kritik edilecektir- muhteva önemli ölçüde anlamsız hale gelir. Çünkü ilgili rivayetlerin bir kısmına göre Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit Halife Ebû Bekr'in yönlendirmesiyle Mescid-i Nebî'nin kapısında konuşlanmış ve bu arada, "Kimin yanında yazılı bir Kur'an vahyi varsa, iki şahitle birlikte getirsin" diye duyuru yapılmış, cem-istinsah faaliyeti sırasında ise Tevbe 9/128-129 gibi bazı ayetler sadece bir kişide bulunmuş ve bu ayetlerin metin içindeki yerini tayin hususunda tereddüt vaki olmuştur.⁴⁹

Mademki Hz. Peygamber her bir ayetin ilgili sûre içindeki yerini belirlemiştir; o halde Kur'an metni hal-i hazırda tertibe göre daha nûzul döneminde derlenip düzenlenmiştir. Buna göre Hz. Ebû Bekr devrindeki cem faaliyeti bir bakıma nafile iş hükmünde olduğundan, Kur'an'ın metinleşme tarihinin, "Rasûlullah'a Kur'an ayetleri nazil olunca vahiy kâtiple-

49 Bkz. İbn Ebi Dâvûd, *Kutûbü'l-Mesâhif*, I. 157, 159, 168, 172; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 184, 193.

rinden birini çağırıp, 'Bu ayetleri şu şu hususların zıkkredildiği sûreye yerleştirin' derdi" mealindeki Osman rivayetine uygun biçimde yeniden yazılması gerekir.

Bize öyle geliyor ki Osman rivayeti, kuvvetle muhtemel olarak, Kur'an vahyinin Hz. Peygamber döneminde yazıyla tespitine dair genel bir fotoğraf vermemekte, muayyen bir ayet grubuna ilişkin özel bilgi içermektedir. Rivayetin Tevbe sûresinin başında besmele bulunmaması meselesi bağlamında zıkkredilmesi bu ihtimali güçlendirmektedir. Ancak İslam geleneğinde ayetler ve hadisler genellikle bağlamsız okunduğundan, hususi hükümlerden büyük genellemeler ve doktrinler üretilmektedir. Ayetlerin tertibinin özellikle Osman rivayetine dayandırılması bu geleneksel alışkanlığın eseri gibi görünmektedir.

Kur'an ayetlerinin nüzul döneminin başından itibaren yazıyla kayıt altına alındığına ilişkin deliller arasında Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili meşhur rivayet de zıkkredilir. Rivayetin muhtevası özet olarak şöyledir: Hz. Ömer İslamiyet'e ve ilk müslümanlara düşmanlık beslediğinden Hz. Peygamber'i öldürme niyetiyle yola çıkmış, yolda karşılaştığı Nuaym b. Abdillâh'tan kız kardeşi Fâtıma ile kocası Saîd b. Zeyd'in müslüman olduğunu öğrenince ilkin onların evine yönelmiştir. Eve girdiğinde kız kardeşi ile eniştesinin Tâhâ sûresinden bazı ayetler okuduklarını görmüş ve ellerindeki metni kendisine vermelerini istemiş, bu isteği reddedilince kız kardeşini ve eniştesini dövmüştür. Bu esnada kız kardeşi müslüman olduklarını söyleyince, Ömer müslüman olmaya karar vermiş, ardından Hz. Peygamber'in Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın evinde olduğunu öğrenip oraya gitmiş ve nihayet iman edip İslam'a girmiştir.⁵⁰

İslâmî kaynaklarda Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla ilgili başka bir rivayet daha nakledilir. Bu rivayete göre Hz. Ömer bir gece şarap içmek için arkadaşlarını aramış, kimseyi bulamayınca Kâbe'ye gitmiştir. Orada Hz. Peygamber'in na-

50 İbn İshâk, *Sûre*, s. 161-163; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, I. 270-273; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, III. 248-249; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Rıyâz Zırıklı, Dârul-Fıkr, Beyrut 1996, X. 286-287.

maz kıldığını görünce Kâbe'nin örtüsü altına saklanarak ona yaklaşmış, bu esnada Hz. Peygamber'in dilinden, "Kur'an şair sözü değildir. Ne var ki siz bu gerçeğe hiç inanmıyorsunuz. [Bilin ki] Kur'an bir kâhın sözü de değildir. Ama siz bunu hiç düşünmüyorsunuz. O, âlemlerin rabbi Allah katından indirilmiştir. Şayet Peygamber birtakım sözler uydurup bize isnat edecek olsaydı biz onun takatini derhal keser, sonra da can damarını koparıverirdik. O zaman hiçbiriniz buna engel olmazdı" mealindeki Hâkka 69/41-47. ayetleri duyunca müslüman olmaya karar vererek Hz. Peygamber'i takip etmiştir. Hz. Peygamber onu fark edip, "Hayırdır Ömer, bir mesele mi var?" diye sorunca, Hz. Ömer, "Allah'a, rasûlüne ve onun Allah katından getirdiği şeylere iman etmeye geldim" diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ey Ömer! Allah sana hidayet nasip etti" diyerek onun göğsünü sıvazlamış ve imanda sebat için dua etmiştir.⁵¹

Hz. Ömer hakkında müstakl çalışma yapan araştırmacılar bu ikinci rivayetin tercihe değer görülmesi gerektiğini belirtmesine rağmen⁵² geçmişte ve günümüzde ilk rivayet ön plana çıkmıştır. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi rivayetin dramatik bir menkıbe tarzında olması, dolayısıyla çarpıcı bir ihtida olayını anlatmasıdır. Rivayetin bazı varyantlarında Hz. Ömer'in kız kardeşinin, "Kardeşim! Sen şirk inancına sahip olduğundan, Kur'an ayetinin yazılı olduğu metne (sahife) dokunamazsın; ona ancak abdestli olan kimseler dokunabilir" dediği, bunun üzerine Hz. Ömer'in gusûl abdesti alıp temizlendiği yönündeki bilgiler⁵³ yüksek ihtimalle geç dönemlerde kurgulanmıştır. Çünkü Vâkka 56/79. ayetteki *lâ yemessuhû*

51 İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 17; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 273-274; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, nşr. Abdullah Abdûlmuhsin et-Türki, Kahire 2008, VII. 316-317.

52 Bkz. Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV. 44. Gelenekte yaygın kabul gören rivayetteki problemlerle ilgili bir değerlendirme için bkz. Mehmet Azımlı, *Şi'eri Farklı Okunak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 98-111; a. mlf., "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmîyât*, cilt: VI, sayı: 1 (2003), s. 174-183.

53 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I. 272, Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, X. 288.

ille'l-mutahherûn ayetinin Mushaf'a abdestsiz dokunmama meselesine bağlanması geç dönemlerde vuku bulmuştur. Kaldı ki Hz. Ömer'in müslüman olduğu dönemde ne abdest ne de gusûl teşri kılınmıştır. Ayrıca İbn Abbas, Saïd b. Cübeyr, Mûcâhid, İkrîme, Ebû'l-Âliye gibi sahabe ve tâbiîn müfessirleri ayetteki *mutahherûn* lafzını "melekler" diye açıklamışlardır.⁵⁴

Burada söz konusu olan melekler, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) dediği gibi, Abese 80/15-16. ayetlerde *seferah* ve *kirâmin bererah* diye nitelendirilen elçi melekler olmalıdır.⁵⁵ Kısacası, Vâkıa 56/79. ayet, sıyak ve sîbaktan da kolayca anlaşılacağı gibi Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olduğu ve cın/şeytan gibi her türlü şerir varlığın müdahalesinden korunduğu, dolayısıyla Kur'an'ın cınlerden/şeytanlardan birtakım bilgiler aldığına inanılan bir kâhının sözü olmadığı meselesinden söz etmektedir.⁵⁶

Diğer taraftan Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili dramatik hikâyeyi muhtevî rivayetlerin bazı varyantlarında Tâhâ 20/1-14. ayetleri, diğer bazı varyantlarında ise Tekvîr 81/1-14 ve Hadîd 57/1-7. ayetleri içeren farklı sahifelerden söz edilmesi dikkat çekicidir. Ebû Abdillâh ez-Zürkânî (ö. 1122/1710) Hz. Ömer'in dilinden, "Öfkeli halde eve girdim; o esnada evin bir köşesinde *bismillâhirrahmânirrahîm* yazılı bir metne rastladım; *rahmân* ve *rahîm* lafızlarına gözüm ilişince ürktüm ve metni elimden attım, sonra tekrar baktım, bu sefer

54 Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîl'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1999, XI. 659-660; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, *en-Nûket ve'l-Uyûn*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 2007, V. 464; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdi'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1987, VIII. 152; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâm'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1988, XVII. 146.

55 İmam Mâlik, Vâkıa 56/79. ayet konusunda ıstıttığı en güzel ılahın, "Bu ayet, 'Şüphesiz bu ayetler birer öğüttür. Dileyen bunlardan öğüt alır. Bu ayetler çok yüce, çok kıymetli, tertemiz/şalbesiz sahifelerde olup saygın ve güvenilirdir elçiler/melekler vasıtasıyla indirilmektedir' mealindeki Abese 80/12-16. ayetlerle aynı minvaldedir" şeklindeki ılah olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992, I. 91.

56 Muhammed Tâhîr b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997, XXVII. 334-335.

sebbehâ illâhî diye başlayıp *âmînü billâhî* ve *rasûlih* ifadesiyle sona eren ayetlerle (Hadid 57/1-7) karşılaştım ve bunun üzerine 'Allah'tan başka hiçbir gerçek ilah yoktur; Muhammed Allah'ın rasûlûdûr' dedim" mealinde bir rivayet nakletmiş ve bu bağlamda Hz. Ömer'in Tâhâ, Tekvîr ve Hadid sûrelerindeki ilgili ayetleri bir veya iki ayrı sayfede yazılı bulmuş olma ihtimaline dikkat çekmiştir.⁵⁷

Hadid sûresiyle ilgili bilgi doğru kabul edildiğinde, bu sûrenin Medenî değil, Mekki ya da en azından ilgili ayetlerinin Mekki olduğunu kabul etmek gerekir.⁵⁸ Sonuçta her ne olursa olsun, ilgili rivayetlerin tümü nübüvvetin 5 veya 6. yılında müslümanların ellerinde yazılı Kur'an ayetlerinin bulunduğunu gösterir. Ancak rivayetlerdeki bilgiyi Kur'an'ın metinleşme tarihinde delil olarak kullanmak için öncelikle Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili meşhur rivayetin sübut yönünden sahih olup olmadığını tespit etmek gerekir. Kaldı ki Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili diğer rivayet hem nakil kaynaklarının güvenilirliği hem de ihtida süreci bakımından daha otantik görünmektedir. İlk hikâyenin meşhur olması ise çarpıcı ihtida hikâyelerinin avâm-ı nâsa cazip gelmesinden olsa gerektir.

Bu bağlamda Leon Caetani'nin Mekke döneminde Kur'an'ın yazıyla tespiti konusunda Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili rivayete ilişkin şu değerlendirmesini aktarmak faydalı

57 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîlbâkî ez-Zürkânî, *Şerhü'l-Allâme ez-Zürkânî ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1996, II. 6-7.

58 Bu minvaldeki görüşler için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 38; Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2005, XIV. 164. İbn Abbas'tan nakledilen bilgiye göre Hadid sûresi Medenîdir. Ebû Bekr en-Nakkâş (ö. 351/962) ve diğer bazı müfesssîrlerin ifadesiyle bu sûre müfesssîrlerin icmâına göre Medenîdir. Hatta bazı müfesssîrler Hadid sûresinin Medine döneminde en son inen sûre olduğu kanaatindedir. Buna mukabil İbn Atyye (ö. 541/1147), "Sûrenin Medine döneminde nazil olduğunda ihtilaf bulunmamakla birlikte ilk ayetleri Mekke döneminde nazil olan sûreler ve ayetlere benzemektedir" demiştir (Bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atyye, *et-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2001, V. 256). Dervaze ise bazı rivayetlerden hareketle sûrenin Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce nazil olduğuna hükmetmiştir. Bkz. Dervaze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, IX. 297.

olabilir: Kur'an'ın nüzul süreci hemen hemen çeyrek asra bağlı olur. Fakat ilginçtir ki Muhammed'in hicretten önce nazil olan ayetlerin yazılarak korunmasına ehemmiyet verdiğiine dair hiçbir işaret yoktur. Kur'an'ın yazılı şekline dair yegâne kayıt, Ömer'in müslüman olmasıyla ilgili rivayettir. Ancak bu rivayetin/hikâyenin genel muhtevası doğru kabul edilse dahi tafsilatın mevsûkiyeti şüphelidir... Muhammed'in Medine'ye hicretten önce ayetlerin yazıya geçirilerek korunmasını düşünmediği, Kur'an'ın muhafazası hususunda kendisinin ve sahabenin hafızalarına güvendiği söylenebilir.⁵⁹

Netice itibarıyla, Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili meşhur hikâyenin kurgusal olması pekâlâ mümkün ve muhtemeldir. Ancak bu mesele çok önemli değildir. Bizim için önem arz eden husus, Mekke döneminde Kur'an vahyinin düzenli olarak yazılıp yazılmadığı, şayet yazıldıysa bunun ne şekilde olduğu meselesidir. Kaynaklarımızda yeterli bilgi bulunmamasından dolayı bu konuda ancak tahmine dayalı fıkırlar yürütülebilir. Mesela, çeşitli kaynaklarda Mekke döneminin ilk yıllarında İslam'ı kabul ettikleri ve okuma-yazma bildikleri belirtilen Hâlid b. Saïd, Hâtıb b. Amr, Şûrahbil b. Hasene, Müaykib b. Ebî Fâtıma ed-Devsî gibi sahâbilerin Mekke döneminde ayetleri yazmış olma ihtimalinden söz edilebilir.

Bununla birlikte yazma işinin resmî, düzenli ve sistemli bir faaliyet olduğunu söylemek pek makul görünmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber ve az sayıdaki müslümanların Mekke dönemindeki çetin mücadeleleri dikkate alındığında Kur'an vahyini kitaplaştırma faaliyetinin, hele de şifâhî kültür kodlarıyla şekillenmiş bir toplumsal zeminde bu türden bir teknik işi projelendirmenin âfâkiliği rahatlıkla anlaşılabilir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in Medine döneminde dahi Kur'an'ın yazılı metin haline getirilmesi yönünde herhangi bir talimatı da söz konusu değildir. Hz. Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ı cem teklifine ilk planda gösterdikleri mesafeli tavır bunun en açık delilidir.

59 Leon(a) Caetani, *İslam Tarihî*, çev. Hüseyin Cahid [Yalçın], Tanın Matbaası, İstanbul 1926, IX. 168-169.

Mekke döneminde Kur'an vahyinin düzenli olarak yazıldığını ispat bağlamında öne sürülen delillerden biri de Medine'li sahâbî Ebû Mâlik Râfi' b. Mâlik ile ilgili rivayettir.⁶⁰ Bu rivayete göre Hz. Peygamber 621 yılında gerçekleşen Akabe biatında Râfi' b. Mâlik ile görüşmüş ve Mekke döneminin ilk on yılında nazıl olan ayetleri yazılı olarak ona vermiş, o da bu ayetleri Medine'ye götürüp kendi kabilesine tebliğ etmiştir.⁶¹ Başka bir rivayette Râfi' b. Mâlik'in hicretten önce Mekke'ye gidip bir süre Hz. Peygamber'in yakın çevresinde bulunduğu, Tâhâ sûresi nazıl olunca bu süreyi yazıp Medine'ye döndüğü ve Züreykoğulları'na okuduğu belirtilmiş, diğer bir rivayette ise "Râfi', Yûsuf sûresini Medine'ye getiren ilk kişidir" şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir.⁶²

Râfi' b. Mâlik'in câhiliye döneminde yazı yazmayı bilenler arasında yer aldığına dair bilgiye⁶³ istinaden Mekke döneminde nazıl olan bazı sûreleri yazmış olması mümkün ve muhtemel kabul edilebilir. Yine Râfi'nin hicretten önce Mekke'ye gelip burada ikamet ettiği zaman zarfında veya Akabe biatlarında bazı sûreleri Hz. Peygamber'den öğrenip Medine'ye döndüğünde bu sûreleri kendi kabilesine tebliğ etmiş olması da mümkündür, denilebilir. Lakin burada ezberleme ihtimalinden de söz edilebilir. Nitekim İbn Kudâme (ö. 620/1223) konuyla ilgili olarak, "Râfi' Kur'an'ı Medine'ye taşıyan/götüren kişidir" (*ve-râfi' hûvellezî hamele'l-kur'âne ile'l-medîne*) şeklinde bir ifadeye yer vermiştir.⁶⁴ Hâmil (çoğulu: *hamele*) lafzının Kur'an'la ilişkili kullanımında hâfiz (Kur'an'ı öğrenen ve bel-

60 Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihî*, çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, s. 43-44; a. mlf., *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993, I. 154; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 57-58.

61 Ebû'l-Hasen Nûrûddin Ali b. Abdîllah es-Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbârî Dâr'l-Mustafâ*, nşr Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1984, III. 857; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III. 471-472.

62 Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1869, II. 157.

63 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, III. 573.

64 Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah İbn Kudâme, *el-İstîsbâr fî Ne-sebi's-Sahâbeti mine'l-Ensâr*, nşr. Ali Nüveyhiz, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1972, s. 174.

leyen kımse) anlamı taşıdığı ve birçok hadiste de bu anlamda kullanıldığı⁶⁵ bilinmektedir.

Kısacası, Mekke döneminde Kur'an vahyinin yazıyla tespit edilip edilmediği meselesinde karıntı türü bilgilerden başka bir veriye sahip olmadığımız gibi mevcut bilgilerin/verilerin sıhhatinden de emin değiliz. Bunun içindir ki Danimarkalı müsteşrik Frantz Buhl (ö. 1932) İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı "Kur'an" maddesinde hem Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla ilgili rivayetlerdeki teferruata önem atfetmemek gerektiğini söylemiş ve hem de, "[Ey Peygamber!] Biz sana Kur'an'ı öğretip belleteceğiz; sen de -Allah dilemedikçe- öğrendiklerini asla unutmayacaksın. Şüphesiz Allah aşıkâr olanı da gizli saklı olanı da bilir." mealindeki A'lâ 87/6-7. ayetlerin Mekke döneminin ilk yıllarında Kur'an vahyinin yazılmadığı varsayımını desteklediğini belirtmiş; bununla birlikte risaletin ilk zamanlarında Hz. Peygamber'in ayetleri birçok kez tekrar etmesi hasebiyle sahâbiler tarafından ezberlediğini söylemeyi de ihmal etmemiştir.⁶⁶

Montgomery Watt da "başlangıçta Kur'an vahiylerini yazma girişiminde bulunulmamış olması muhtemel görünmektedir. Yazım işi muhtemelen ancak Medine'ye hicretten sonra usul haline gelmiştir. Mekke döneminde vahiyler yazılmış olsa dahi yazı o dönemde hafızaya yardımcı bir aparatattan (a mnemonic device) başka bir şey olmasa gerektir"⁶⁷ demek suretiyle Caetani ve Buhl'un tespitlerine iştirak etmiştir.⁶⁸

65 Ebû Dâvûd, "Edeb" 20; Dârimî, "Rû'yâ" 13, "Fezâilü'l-Kur'ân" 33. Bazı tâbî âlimlerin "hâmîlül-kur'ân" tabirinin kullanmasını hoş karşılamadıkları, haml/hâmîl yerine hıfz/hâfız kelimelerinin kullanılması gerektiğini vurguladıkları belirtilmiştir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb el-Bâkallâni, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed İsâm el-Kudât, Dâru'l-Feth, Amman 2001, I. 179.

66 Frantz Buhl, "Kur'an", *İA*, Millî Eğitim Basımevî, İstanbul 1993, VI. 1000.
67 Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, s. 136.

68 Bazı müslüman araştırmacılar bir taraftan Caetani ve Buhl gibi müsteşriklerin tespitlerini "herhangi bir dayanağı olmayan iddialardan ibaret" diye değerlendirirken, diğer taraftan da, "[Kız kardeşinin ve eniştesinin evinde] Hz. Ömer'e verilen ayetlerin Tâhâ sûresinden ayetler olduğunu kabul edersek ki bu süre nüzul sırasına göre 45. süredir. Bundan önce inen süreler nerede, nasıl ve kim tarafından yazılmıştır? Hz. Ömer'e sunulan bu ayetlerin Hadîd sûresinden olduğunu kabul edersek ki bu süre de nüzul sırasına göre 112. süredir; bundan önceki yüz on bir sürenin ne zaman yazıldığı konusunu tespit etmemiz mümkün olmamaktadır",

İslam ulemasının genel kanaatine göre Kur'an Hz. Peygamber döneminde derlenmemiştir. Bu konuda Zeyd b. Sâbit'ten, "Rasûlullah, vefat ettiği zaman Kur'an herhangi bir şekilde cem edilmiş değildi" mealinde bir söz nakledilmiş, Hattâbî (ö. 388/998) de hükümlerin neshe konu olabileceği düşüncesiyle Hz. Peygamber'in Kur'an vahyini mushaf haline getirmediğini, Hz. Peygamber vefat ettikten sonra bu işin Allah tarafından râşid halifelere ilham edildiğini, Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'an'ın yazıyla tespit edilmiş halde olduğunu, ancak belli bir yerde derli toplu ve süre düzeni belirlenmiş halde bulunmadığını belirtmiştir.⁶⁹

Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ın derli toplu halde bulunmamasının sebebiyle ilgili olarak, vahyin nüzulünün devam etmesi, Kur'an metninin nihai şeklinin belirlenmemesi, vahyin sona ermesi ile Hz. Peygamber'in vefatı arasındaki sürenin Kur'an vahyinin derlenmesine imkân verecek kadar uzun olmaması, Hz. Peygamber hayatta iken vahyin kaybolması yönünde bir problemin ortaya çıkmaması gibi faktörlerden de söz edilmiştir.⁷⁰

"Kur'an metinlerinin ilk dönemde kayda geçirilmesi konusunda, kaynaklarda bu rivayetten [Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili meşhur rivayet] başka somut herhangi bir rivayetin olmaması, bizim burada cevabını aradığımız, nübüvvetin 5. yılına kadar nazıl olan vahyilerin nasıl, nerede ve ne şekilde yazıldığı meselesini çözmemizi güçleştirmektedir" şeklindeki ifadelerle bir anlamda müsteşriklerin tespitlerini teyit etmişlerdir. Bkz. Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 64-65.

69 Suyûtî, *el-İtkân*, 1. 181. Kur'an tarihi üzerine tez çalışması yapan bir araştırmacı, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde mushaf haline getirilmemesiyle ilgili gerekçeler kapsamında, Zâhid el-Kevserî'den (ö. 1952), "Nüzul sürecinde Kur'an'ın bir Mushaf'ta cem edilmesi hiç düşünülmemişti. Zaten Hz. Peygamber de böyle bir şeyi hedeflememişti" şeklinde bir görüş nakletmiştir (Bkz. Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 128 [436. dipnot]). Ancak Kevserî'nin referans gösterilen *Makâlât* adlı eserindeki ifadeler böyle bir görüş içermemektedir. Daha açıkçası Kevserî'ye göre Kur'an'ın nüzul döneminde mushaf haline getirilmemesinin sebebi, Hz. Peygamber'in böyle bir şeyi hedefleyip hedeflemediği meselesinden öte, hem vahyin nüzulünün devam etmesi hem de nüzulün sona ermesi ile Hz. Peygamber'in vefatı arasında çok kısa bir süre bulunmasının böyle bir faaliyete imkân vermemesidir. Bkz. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1372, s. 8.

70 Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1. 248; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2004, s. 51; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 127-129.

Bu muhtemel sebepler ve faktörlerin bir kısmı tarihî vakıaya uygunluk açısından isabetli görünmemektedir. Özellikle vahyin kaybolması, unutulması veya Kur'an vahyine başka birtakım metinlerin karışması gibi hususların nüzul dönemindeki tarihsel tecrübeyle pek örtüşmediği söylenebilir. Daha açıkçası, gerek Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın şu veya bu şekilde yazıldığı bilgisini içeren rivayetlerden, gerekse bazı sahâbilerle ait özel mushafların yazım özelliklerine ilişkin bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla sahâbilerin Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece Kur'an vahyinin kaybolması gibi bir endişe taşımadıkları tespitinde bulunulabilir.⁷¹

Buraya kadar aktardığımız tüm belirsizliklere rağmen son dönemdeki bazı müslüman ilim adamları Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sağlığında cem ve tertip edildiği fikrini benimsemişlerdir. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in vahyi yazdırmasını tebliğ görevinin bir cüz'ü olarak gördükleri anlaşılan kimi müslüman âlim ve araştırmacılar, bu bakış açısının uzantısı olarak hiçbir tarihî veriye dayanma ihtiyacı hissetmeksizin, Kur'an vahyinin derli toplu bir yazılı metin olarak Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiğini ileri sürebilmişlerdir. Mesela, Subhî es-Sâlih şöyle demiştir:

Nüzul döneminde Kur'an'ın her bir ayetî yazıya geçirilip Rasûlullah'ın evinde muhafaza ediliyordu. Vahiy kâtipleri de kendileri için ayrı bir nüsha yazıyordu. Okuma yazma bilen/bilmeyen sahâbilerin hafıza ve ezberlerinin yanı sıra vahiy kâtiplerine ait nüshalar ile Hz. Peygamber'in evindeki sahifeler Hicr 15/9. ayetteki, "Hiç kuşkusuz Kur'an'ı indiren biziz; onu koruyacak olan da kuşkusuz biziz" ifadesini onaylar (misdâk) tarzda Kur'an'ın muhafazasına yardımcı olmuştur.⁷²

Derveze'nin görüşleri de aynı minvaldedir. Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde derlenip derlenmediği hususunda üç farklı rivayet grubuna atıfta bulunan Derveze bu dönemde hem Kur'an'ın tümüyle derlendiği hem de sûrelerin tertip edildiği yönündeki rivayet grubunun daha sağlam olduğu ka-

71 Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihî*, s. 43.

72 Subhî es-Sâlih, *Mebâhıs*, s. 73-74.

naatindedir.⁷³ Ona göre Hz. Ebû Bekr'in hilafet döneminde Zeyd b. Sâbit'in, "Kimin yanında yazılı Kur'an metni varsa iki şahitle birlikte getirsin" diye ilanda bulunduğu, Kur'an ayetlerini derleme işinde hurma dalları ve kemik parçaları gibi nesnelere yazılı metinler ile insanların hafızalarına başvurduğu, Tevbe 9/128-129. ayetleri son kertede Ebû Huzeyme (?) veya Huzeyme b. Sâbit adlı bir sahâbide veya iki ayrı sahâbide bulunduğu dair yaygın bilgiler Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an vahyinin tümüyle yazılıp hane-ı saadette muhafaza edilmiş olmasıyla çelişmez. Çünkü Zeyd b. Sâbit'in yürüttüğü faaliyet yeni bir cem, tedvin ve tertip mahiyetinde değildir; Kur'an bu faaliyetten önce tedvin edilmiştir.⁷⁴

Başka bir ifadeyle, cem meselesiyle ilgili rivayetlerdeki bilgiler Kur'an'ın Hz. Peygamber'in evinde müdevven ve mürettep halde muhafaza edilmediğini göstermez. Zeyd b. Sâbit'in cem faaliyetine dair bilgiler araştırma ve inceleme hususunda çok titiz davranıldığını imler. Bu konuyla ilgili bir diğer önemli husus, Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında derlenmediğini ve ayetlerin/sûrelerin tertip edilmediğini belirten hiçbir merfu ve mevkuf hadis bulunmamasıdır. Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ın tedvin ve tertip edilmediği yönündeki görüş son dönemlerde ortaya çıkmış bir yorum ve varsayımdır.⁷⁵

Derveze, Hicr 15/9. ayet bağlamında da şunları kaydetmiştir: Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman dönemlerinde Mushaf'ın cem ve tertibine dair aktarılan rivayetler yeni bir cem ve tertiple ilgili değildir. Çünkü Kur'an Hz. Peygamber'in sağlığında cem ve tertip edilmiştir. Hz. Ebû Bekr döneminde yapılan iş, Hz. Peygamber'in vefatıyla vahyin sona ermesi üzerine başta Halife Ebû Bekr olmak üzere önde gelen sahâbilerin temel başvuru ve referans mercii olması için yeni bir Kur'an nüshası yazmak ve bu nüshanın muhafazasını sağlamak istemiş olmalarından ibarettir. Hz. Osman dönemindeki faaliyet ise Kur'an'ın okunması ve yazılmasında müslümanların ihtila-

73 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadis*, I. 67-85.

74 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadis*, VI. 127.

75 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadis*, I. 91-92.

fa düşmemeleri için önceki nüshadan Kureyş lehçesine göre yeni bir kopya çıkarmaktan ibarettir.⁷⁶

Gerek *Ulûmu'l-Kur'ân* ve *Ulûmu'l-Hadîs* alanında geniş birliğime sahip olduğu bilinen Subhî es-Sâlih'in, gerekse İslam öncesi Arap tarihî, siyer ve Kur'an'ın nûzul kronolojisi gibi alanlarda ciddi çalışmaları bulunan Derveze'nin "Kur'an Hz. Peygamber döneminde derlenmiş ve tertip edilmiştir" şeklindeki görüş bağlamında Hicr 15/9, Kıyâme 75/16-18, Tâhâ 20/114, Vâkıa 56/77-79 gibi ayetleri delil göstermeleri⁷⁷ hakikaten düşündürücüdür.

Bu durum son dönem İslam dünyasındaki savunmacı reflekslerin Kur'an ve tefsir alanında geniş birikim sahibi müslümanları dahi nasıl savurduğunu göstermesi bakımından manidardır. Subhî es-Sâlih ve Derveze'nin söz konusu ayetlerden hiçbirinin Kur'an'ın cem ve tertibiyle ilgili olmadığını gayet iyi bilecek bir donanıma sahip oldukları şüphesizdir; fakat her ikisi de Kur'an tarihî konusunda müsteşriklerin iddialarına karşı argüman oluşturmak adına kendilerini dahi tatmin etmeyen istidlallerde bulunma ihtiyacı hissetmiş olsa gerektir.

Derveze'nin Hicr 15/9. ayetle ilgili olarak, "Bu ayet her ne kadar müşriklerin 'Kur'an ilâhî kaynaklı bir kelimedir' şeklindeki iddialarına karşı onun Allah tarafından indirilmiş ve her türlü şerîr varlığın müdahalesinden korunmuş bir kelim olduğu meselesiyle ilgili olsa da Kur'an metninin mevsûkiyeti hususunda en büyük ilâhî mucizeye unvan konumundadır" demesi, ardından Kur'an'ın metinleşme tarihini özetlemesi ve son kertede, "Bazı müsteşrikler ve misyonerler Kur'an tarihî konusunda birtakım görüş ve iddialarda bulunmuşlardır; fakat bunlar en büyük ilâhî mucizeyi nakzedecek türden değildir" demesi meselenin aslında oryantalistik iddialara karşı savunma refleksiyle ele alınıp değerlendirildiğini gösterir.⁷⁸

76 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV. 38.

77 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 99-105.

78 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV. 37-40.

Vahiy Kâtipliği ve Kâtiplik Sekreteryası

İslâmî kaynaklarda Hz. Peygamber'in onlarca kâtibinden söz edilir. Ancak kâtiplerin sadece vahiyleri yazıyla tespit işiyle mi iştigal ettikleri yoksa Hz. Peygamber'in genel anlamda yazışma işlerini mi yürüttükleri açık olmadığı gibi nüzul döneminde vahiy kâtipliğiyle ilgili kurumsal bir yapı tesis edilip edilmediği de belli değildir. Hâliyle vahiy kâtipleri olarak zikredilen sahâbîlerin bu işi resmi bir görev olarak mı yoksa teberrüken mi yaptıkları meselesi de tartışmaya açık görünmektedir.

Kaynaklarda vahiy kâtiplerinin sayısı hakkında farklı bilgiler nakledilmiş ve kâtip sayısı zaman içerisinde ciddi artış göstermiştir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri salt "vahiy kâtipleri" ile mektup, ahitname, ganimet kayıtları gibi çeşitli hususlarda kâtiplik yapan isimlerin aynı başlık altında zikredilmesidir. Ancak konuyla ilgili rivayetlerden hareketle kâtipler arasında iş bölümü yapıldığı ve Kur'an vahyinin yazımında sadece belirli isimlerin görev aldığı söylenebilir.

Endülüslü tarihçi İbn Abdîrabbîh, "Hz. Peygamber'in vahiy kâtipleri" başlığı altında Zeyd b. Sâbit, Muâviye b. Ebî Süfyan, Hanzala b. Rebîa el-Esedî ve Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh olmak üzere dört isim zikretmiştir.⁷⁹ Belâzûrî (ö. 279/893) ise Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i vahiy kâtipleri, Şûrahbîl b. Hasene, Cûheyim b. es-Salt, Osman b. Affân, Hâlid b. Saîd, Ebân b. Saîd, el-Alâ' b. el-Hadramî'yi salt kâtipler olarak tadat etmiştir.⁸⁰ Buna mukabil Bâkallânî Hz. Peygamber'in muhacirler ve ensardan onlarca kâtibi bulunduğundan söz etmiştir. Başta ilk dört halife olmak üzere Zeyd b. Erkam, Hâlid b. Saîd, Zübeyr b. el-Avvâm, Hanzala el-Esedî, Hâlid b. Esed, Cûheyim b. es-Salt b. Mahreme, el-Alâ' b. el-Hadramî, Şûrahbîl b. Hasene, Hâtub b. Amr b. Abdışems, Ebû Seleme b. Abdilesed, Muhâcir b. Ebî Ümeyye, Huveytib b. Abdüluzâ, Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa, Ebân b. Saîd, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Amr b. el-Âs, Abdullah b. Amr, Ebû Süfyan b. Harb ve Muâviye b. Ebî Süfyan Kureyşli muhacirler, Muğire b. Şu'be ve

79 İbn Abdîrabbîh, *el-İkdu'l-Ferîd*, V. 8.

80 Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, I. 531-532.

Hanzala b. er-Rebî' Sakîflî kâtiplerdir. Ensardan ise başta Zeyd b. Sâbit ve Übey b. Kâ'b olmak üzere Abdullah b. Mesleme, Abdullah b. Revâha, Ebû Ümâme b. Es'ad b. Zûrâre, Münzir b. Amr, Mâlik b. Aclân, Üseyd b. Hudayr, Ma'n b. Adiy, Ebû İsa b. Cübeyr, Sa'd b. er-Rebî', Evs b. Hûlî, Beşir b. Sa'd, Esed b. Sâmit, Sa'd b. Ubâde gibi birçok sahâbî Hz. Peygamber'in kâtipleri arasında zikredilmiş, bütün bunların dışında Sicill diye anılan Habeşistanlı bir kışiden de söz edilmiştir.⁸¹

Son dönemde müslüman araştırmacılardan Zencânî Hz. Peygamber'in 43 vahiy kâtibinin isimlerini zikretmiş, buna mukabil A'zamî *Küttâbü'n-Nebî* adlı eserinde 48 kâtip sahâbînin ismine yer vermiş, *Kur'an Tarihî* adlı eserinde ise sadece Medine döneminde yaklaşık 65 sahâbînin kâtiplik yaptığından söz etmiştir.⁸² Özellikle geç dönemlere ait kaynaklarda vahiy kâtipleriyle ilgili isimlerin sayıca kabarıp olmasından anlaşılacağı gibi bu konuyla ilgili hâkim kanaat Hz. Peygamber'in vahyin yazılması işine münhasır bir sekreteryaya oluşturduğu yönündedir. Zûrkânî'nin ifadesiyle, Hz. Peygamber vahyin yazıyla tespiti için kâtipler belirlemiş, Kur'an ayetleri nazıl olduğunda kâtipleri çağırıp yazılmasını emretmiştir.⁸³

Abdullah Draz gibi bazı araştırmacılara göre Mekke döneminde vahyin yazım işini üstlenen fazla kişi bulunmamakta, üstelik bu iş resmi bir hüviyet taşımamaktadır.⁸⁴ Aslında Hz. Peygamber'in vahyi yazdırma işini zorunlu bir vazife olarak algıladığı ve bunun için gerekli tedbirleri aldığı yönündeki hâkim kanaat tarihî verilerle sabit bir bilgiye dayanmaktan ziyade, bu işi nübüvvet ve risaletin bir cüz'ü olarak değerlendirme anlayışından ortaya çıkmıştır.

Vahyin yazılmasının, ilâhî bildirim (tevkîf) gereği Hz. Peygamber'in yazılı metin oluşturma ve bu metni muhafaza altına

81 Bâkollânî, *el-İntisâr*, I. 413-417.

82 Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'an*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Üçüncü Baskı, Beyrut 1969, s. 42; A'zamî, *Küttâbü'n-Nebî*, s. 25-112; a mlf., *The History of the Qur'anic Text From Revelation to Compilation*, UK Islamic Academy, Leicester 2003, s. 68.

83 Zûrkânî, *Menâhîlül-İrfân*, I. 246.

84 M. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitâbiyyât Yayınları, Ankara 2000, s. 31.

alma maksadıyla yürüttüğü bir iş olmadığı açıktır. Yazma işi bir yönüyle sahabenin özel mushaf sahibi olma arzusuyla, bir yönüyle de Kur'an mesajını daha geniş muhitlere ve kitlelere iletme maksadıyla alakalı olmalıdır. Bu tespit Hz. Peygamber'in Medine döneminde uyguladığı "anlam merkezli okuma" (*el-krâa bi'l-ma'nâ*) ruhsatıyla da bağdaşmaktadır. Yine bu tespit Hz. Peygamber'in terekesi arasında Kur'an ayetlerinin tümünü içeren bir yazılı metin koleksiyonunun bulunmayışını da açıklamaktadır.⁸⁵

Hz. Peygamber'in diploması veya özel bir işi hakkında yazı yazdırmasıyla ilgili her bilginin müslüman müelliflerce vahiy kâtipliğine hamledilmesi doğru bir değerlendirme değildir. Öte yandan, vahiy kâtipleriyle ilgili bazı bilgiler uydurma kabildendir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) "uydurma ve asılsız bilgiler" babından aktardığı rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber Âyetü'l-Kürsî (Bakara 2/255) nazıl olunca Muaviye'yi çağırıp yazdırmış ve bu esnada, "Ey Muaviye! Allah senin geçmiş ve gelecekteki hatalarını/günahlarını affetti" (*ğaferrallahu leke yâ muaviyetü mâ tekaddeme ilâ yevmi'l-kayûme*) demiştir. Başka bir rivayete göre ise Cibrail melekût âleminde altın bir kalem indirmiş ve Hz. Peygamber'e, "Ey Muhammed! Arş'in altından alıp getirdiğim bu kalemi Muaviye'ye hediye ettim; şimdi ona talimat ver de Âyetü'l-Kürsî'yi yazsın" demiştir.⁸⁶

Bu rivayetlerin uydurma olduğunu tartışmak yersizdir.⁸⁷ Kaldı ki tabakât kitaplarında Muaviye'nin Hudeybiye antlaş-

85 Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, s. 45.

86 Zehebî, *Süyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 129.

87 İlk rivayetin geleneksel "hadis/haber mühendisliği" açısından çok dikkat çekici olduğunu belirtmek gerekir. Rivayetteki *ğaferrallahu leke yâ muaviyetü mâ tekaddeme ilâ yevmi'l-kayûme* ifadesinin Fetih sûresinin ikinci ayetinden esinlenilerek kurgulandığı şüphesizdir. Ancak *mâ tekaddeme* lafzından sonra, söz konusu ayetteki *mîn zenbîke* gibi bir açıklama kaydının bulunmaması ve dolayısıyla mezkûr lafzın müphem bırakılması câlib-i dikkattir. Bu müphemliğin sebebi, Hz. Peygamber'in tebliğiyle Muaviye'nin ile haleflerinin temize çıkartılmak istenmesi ve aynı zamanda kusurlarının açık edilmemesi arzusu olsa gerektir. Rivayetteki ifade hem Muaviye'nin geçmişteki hatalarının hem nüzul döneminden sonraki saltanat kavgalarıyla ilgili yanlışlarının ve hem de kendisinin başlattığı Emevî saltanatına ilişkin günahların affedilmesi gibi geniş bir manaya hamledilebilir. Kısacası, bu rivayeti uyduran kişi kurgunun kusursuzluğuna hayli kafa yormuş ve fakat sonuçta ibare/ ifade kusurunu da göze alarak böyle bir rivayet uydurmuş görülmektedir.

ması sırasında veya bu antlaşmadan sonraki yıl Hz. Peygamber'in ahabî ile birlikte yaptığı umre (*umretü'l-kazâ*) sırasında (7/629) müslüman olduğu, ancak imanını Mekke'nin fethinde açığa vurduğu kaydedilmiştir.⁸⁸ Diğer taraftan, Cebrail'in Hz. Peygamber'e gelip, "Ey Muhammed! Allah vahyini bana ve sana emanet etti; sen de Muaviye'ye emanet et" dedi, "Cebrail Hz. Peygamber'e geldi ve Muaviye'nin güvenilir bir kişi olmasından dolayı kâtip olarak tayin edildiğini söyledi", Hz. Peygamber, "Allah katında üç emin (güvenilir) kimse vardır. Ben, Cebrail ve Muaviye, dedi" şeklinde rivayetler nakledilmesi, Muaviye hakkındaki menfi düşünce ve kanaatleri izale girişimleri olsa gerektir.⁸⁹ Muaviye'nin yazdığı ayetler konusunda salt Âyetü'l-Kürsî'den söz edilmesi de yine aynı çabayla ilişkilendirilebilir. Zira Âyetü'l-Kürsî bazı hadis rivayetlerine göre Kur'an'daki en büyük ayet, hatta ayetlerin efendisidir. Dolayısıyla ayetlerin efendisini yazma payesinin Muaviye'ye verilmesi de operasyonel olsa gerektir.⁹⁰

Mekke döneminde Kur'an vahiylerinin ilk yıllardan itibaren düzenli ve sistemli şekilde yazıya geçirildiği tarihî bir vakıa olarak kabul edilse dahi kaynaklarda zikri geçen bir-iki vahiy kâtibinin Kur'an metninin yaklaşık üçte ikilik kısmına tekabül eden 80 küsur sürenin tüm ayetlerini günbegün nasıl yazdıkları konusu ikna edici biçimde açıklanmaya muhtaçtır. İbn Ebî Serh ve Hâlid b. Âs gibi birkaç kişinin hazarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî, fîrâşî-nevmî, arzî-semâî gibi çok farklı zamanlar, mekânlar ve ortamlarda nazıl olan sayısız ayetin nüzulü sırasında Hz. Peygamber'e anbean refakat etmiş olduklarını düşünmek veya Hz. Peygamber'in binlerce ayet ya da yüzlerce ayet grubunun nüzulünden sonra birkaç vahiy

88 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, VI. 16; İbn Hacer, *el-İsâbe*, X. 227-228. Muaviye'nin müslüman oluşuyla ilgili bilgiler hakkında bir değerlendirmeye için bkz. İrfan Aycan, *Saltanatı Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 33-36.

89 Muaviye ile ilgili uydurma rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. Aycan, *Saltanatı Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan*, s. 37-43.

90 Bazı kaynaklarda Âyetü'l-Kürsî'nin geceleyin nazıl olduğu ve Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'i çağırıp yazdırdığı nakledilmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 175.

kâtibinden birini yanına çağırıp tüm ayetleri tek tek yazdırdığını iddia etmek acaba ne kadar makuldür?

İslam âlimleri konunun bu şekilde dallanıp budaklanarak çetrefilleşen boyutlarını tartışma hususunda isteksiz davranmakta, meseleyi genellikle birkaç klişe ifadeyle ızaha çalışmaktadır. Oysa yazım işinin detayları sorgulanmaya başlandığında, adanmaklı ızah gerektiren bir dizi sorun sökün etmekte ve geleneksel malumat esas alındığında ya bu sorunların görmezden gelindiğine ya da birçok meselenin sözde ızahlarla geçiştirildiğine şahit olunmaktadır.

Mekke döneminde Kur'an vahiylerini yazmakla görevli kâtiplerin kimler olduğu meselesine gelince, klasik kaynaklar bu konuda sadece iki kişinin ismini zikretmektedir. Birincisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, ikincisi ise beşinci müslüman olarak kabul edilen Ebû Saîd Hâlid b. Saîd b. Âs'tır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) Mekke döneminde vahyin ilk olarak İbn Ebî Serh tarafından yazıldığından söz etmektedir.⁹¹ Oysa İbn Ebî Serh'in ne zaman müslüman olduğu tam olarak bilinmediği gibi hangi dönemde vahiy kâtipliği yaptığı ve ne zaman irtidat edip müşriklerin yanına döndüğü meselesi de müphem görünmektedir.

İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında söz konusu şahsın İslam'ın ilk yıllarında müslüman olduğu, ancak Medine döneminde irtidat edip Mekke'ye kaçtığı belirtilirken,⁹² diğer bazı kaynaklarda onun Medine döneminde, fetihten önce müslüman olup bir süre vahiy kâtipliği yaptığı, daha sonra irtidat edip Mekke'ye kaçtığı ve müşriklere, "Muhammed bana *azîzûn hakûn* diye yaz' deyince, ben *alîmûn hakûn* şeklinde yazsam olur mu?" diye sorardım; o da "Evet, öyle yazsan da olur; hepsi de doğru, derdi",⁹³ "Muhammed ne söylediğini bilmiyor... Ben, onun 'Şöyle yaz' dediklerini dilediğim şekilde yazardım; Mu-

91 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 29.

92 İbn Sa'd, *Kittâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, VI. 130, IX. 502.

93 Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf İbn Abdülber, *el-İstîâb fî Ma'rîfet'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru Nehdati Mısır, Kahire trs., III. 918.

hammed'e gelen vahiy gibi ben de bana gelen vahiyleri yazdım"⁹⁴ şeklinde sözler söylediği kaydedilmiştir.⁹⁵

Bu malumat İbn Ebi Serh'in Medine döneminde vahiy kâtipliği yaptığını göstermektedir. Ancak erken dönem tefsir kaynaklarında, "Uydurduğu yalanları Allah'a isnat eden yahut Allah katından kendisine hiçbir vahiy indirilmediği hâlde, "Bana da vahiy geliyor" diyen ve hatta "Allah'ın indirdiğini [iddia ettiğiniz] sözlerle benzer sözleri ben de pekâlâ söylerim" deme cûretini gösteren kışiden daha zalim/kâfir kimse olabilir mi?!" mealindeki En'âm 6/93. ayetin İbn Ebi Serh hakkında indiğinden söz edilmiştir.

Taberî'nin tâbî müfessir Süddî'den aktardığı rivayete göre İbn Ebi Serh Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yaparken *semian alimen* ifadesini, *alimen hakûmen* ya da tam tersi biçimde yazmış, ardından Kur'an'ın ilâhiliği hususunda şüpheye düşüp kendi kendine, "Eğer Muhammed'e gerçekten vahyediliyorsa demek ki bana da vahyediliyor. Şayet Allah ona vahiy inzal ediyorsa bana da inzal ediyor" diyerek kâfir olmuş; bunun üzerine En'âm 6/93. ayet nazıl olmuştur.⁹⁶

Bazı müfessirler, "Biz insanı ilkin balçık/çamur özünden yarattık. [Üreyip çoğalına aşamasında ise] onu bir meni damlası hâlinde sağlam bir yere/rahme yerleştirdik. Sonra o bir damla meniylı kan pıhtısı hâline getirdik. Daha sonra o kan pıhtısını et parçasına [cenin] dönüştürdük. Ardından bu

94 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, II. 855.

95 İbn Ebi Serh Mekke'nin fethi sırasında katline ferman verilen kimseler arasında iken sûtkardeşi Hz. Osman'a sığınarak pışmanlık duyduğunu bildirmiş ve affedilmesi için Hz. Peygamber nezdinde şefaatte bulunmasını istemiştir. Osman'ın talebi üzerine affedilen İbn Ebi Serh Hz. Ömer zamanında Amr b. el-Âs'la birlikte Mısır'ın fethine katılmış ve Said bölgesinde (Yukarı Mısır) valilik yapmıştır. Bkz. Vâkîdî, *Meğâzî*, II. 855-857; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 33-35.

96 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V. 268. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebi Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyîb, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda 2003, IV. 1346; İbnü'l-Cevzî, *Zâdi'l-Mesîr*, III. 89; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begâvî, *Tefsîru'l-Begâvî (Meâlimü't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1995, II. 116.

ceninde kemikler oluşturduk. Derken, kemikleri etlerle kapladık ve nihayet onu başlı başına bir insan olarak vücuda getirdik. En güzel, en mükemmel yaratıcı Allah yüceler yücesi, cömertler cömerdidir.” mealindeki Mü'minûn 23/12-14. ayetlerin de İbn Ebî Serh'le ilişkili olduğunu kaydetmişlerdir.

Kurtubî bu ayetler çerçevesinde İbn Ebî Serh'in irtidat sebebini şöyle ızah etmiştir: Mü'minûn 23/12-14. ayetler nazıl olunca İbn Ebî Serh bu ayetleri *sûnme enşe'nâhû halqan âhar* kısmına kadar yazdı; bu arada insanın yaratılışıyla ilgili ifadelerden hareketle Allah'ın yaratma kudretine hayranlık duyarak *fe-tebârekallâhu ahserû'l-hâlkûn* dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, “Bana aynen böyle nazıl oldu” deyince İbn Ebî Serh Hz. Peygamber'in bu sözünden işkillenip şüpheye düştü ve “Eğer Muhammed nübüvvet iddiasında doğru ise vallahi ona vahyolunduğu gibi bana da vahyolundu. Yok eğer o yalancı biriyse en nihayet ben de onun söylediğini telaffuz etmiş oldum” diye düşünerek irtidat etti.⁹⁷

A'zamî, İbn Ebî Serh'in Kur'an'ı tahrif ederek yazdığını bildiren rivayetlerin asılsız olduğu kanaatinde. Bu rivayetler Hz. Osman ve taraftarlarına husumetiyle tanınan Şîî eğilimli Muhammed b. Sâib b. Bısr el-Kelbî'ye (ö. 146/763) dayanmakta, dolayısıyla ideolojik bir kurgu olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki İbn İshâk ve İbn Hişâm gibi erken dönem siyer yazarları İbn Ebî Serh'in sadece vahiy kâtipliğinden ve irtidat hadisesinden söz etmekte, Kur'an'ın yazımında tahriften söz etmemektedir.

Buna göre irtidat hadisesi sabittir; ancak Kur'an vahyinin yazımında tahrif meselesi gerçek değildir. Bu bilginin Vâkıdî'nin *el-Meğâzî'si* gibi erken döneme ait bir kaynakta yer alması önemli değildir. Zira Vâkıdî zayıf, hatta hadis uydurmakla itham edilen bir müelliftir. Mûteahhir dönemlerdeki müellifler özellikle irtidat hadisesi yüzünden onun kitabındaki bilgileri eleştiri süzgecinden geçirme ihtiyacı duymaksızın kendi eserlerine dercetmiş olsa gerektir.⁹⁸

97 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 28.

98 A'zamî, *Küttâbü'n-Nebî*, s. 88-89.

Hâlid b. Saîd'e gelince, bazı kaynaklarda besmeleyi ilk yazan kimseler olarak anılan bu sahâbînin ilk müslûmanlar arasında bulunmasından ve Hz. Peygamber'in bazı fermanlarını, sözge-
limi Sakîf heyetine verilen fermanı kaleme almasından⁹⁹ dolayı Mekke döneminin ilk yıllarında da Kur'an vahiylerini yazdığı kabul edilmiş olsa gerektir. Fakat sonuçta kaynaklar Mekke döneminde sadece mezkûr iki vahiy kâtibinden söz etmekte ve bu iki kâtibin Kur'an metninin üçte ikisini nasıl yazdıklarına, yazıyla tespit edilmiş Kur'an vahiylerini ne yaptıklarına veya nasıl muhafaza altına aldıklarına, hicret sırasında Kur'an metninin üçte ikilik kısmının yazılı metin olarak Medine'ye kimseler tarafından ve nasıl taşındığına dair doğru düzgün bilgi vermemekte, dolayısıyla bütün bu sorular Kur'an'ın Mekke döneminde yazıyla tespiti meselesinde birçok karanlık nokta ve tanımlanmamış alanla karşılaşmamıza yol açmaktadır.

Medine dönemine gelince, bu dönemde müslûmanların kendi başlarına malik bir toplumsal yapı içerisinde daha fazla imkân ve özgürlüğe kavuşmaları ve buna bağlı olarak Kur'an vahyini yazmaları gayet tabiidir. Ancak bu yazım işi de resmi hüviyete sahip değildir. Eğer aksi varit olsaydı, Hz. Peygamber'in talimatıyla düzenli ve sistemli olarak yazılan vahiyler, Hz. Ömer'in cem teklifiyle birlikte derhal hazır bulunduğu mekândan alınır ve mushaf haline getirilirdi ki yeri geldiğinde ızah edileceği gibi cem hadisesi hiç de böyle gerçekleşmemiştir.

Yaygın kabul gören bilgiye göre Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit gibi bazı sahâbîler Mescid-i nebevîde, "Kim'in yanında yazılı bir Kur'an metni varsa, iki şahitle birlikte heyete getirip teslim etsin" mealinde bir ilanda bulunma ihtiyacı hissedilmiş ve bu ilanla birlikte başlayan derleme faaliyeti aylar sonra neticelenmiştir. Bize göre bütün bu bilgiler Kur'an'ın Hz. Peygamber dönemindeki yazımının teberrük amaçlı olduğunu düşündürmektedir.

Başlangıçta vahyin yazıya geçirilmesindeki temel sâikın "metin muhafazası" olmadığı, Hz. Peygamber'in kendi tecrü-

besinden hareketle bu işe sonradan ve kendiliğinden karar verdiğini düşünmek daha makuldür. Esasen, Kur'an vahylerinin yazıya geçirilmesi Medine döneminde gerçekleşen bir faaliyettir. Ayrıca Hz. Peygamber'in vahyi yazdırması tebliğ görevinin bir unsuru değildir. Bunun en güçlü kanıtı, Hz. Ömer'in Kur'an'ı cem teklifine Hz. Ebû Bekr'in "Rasûlullah'ın yapmadığı bir işi ben nasıl yaparım?" diye karşılık vermesi ve aynı rivayette Zeyd b. Sâbit'in cem faaliyeti sırasında başvurdukları malzemeden söz ederken Hz. Peygamber'in kendilerine böyle bir metin mirası bıraktığından hiç bahsetmemesidir. Hz. Peygamber nazarında Kur'an gelecek nesillere miras bırakılacak bir metin olarak değil, iman ve ahlak temelinde dönüştürücü mesajlarının insanlara ulaştırılması ve hayata taşınması gereken bir ilâhî rehberlik olarak telakkî edilmiştir. Bu husus Arthur Jeffery'in yayımladığı *Mukaddîmetân* adlı eserin ilk kısmını oluşturan *Kitâbü'l-Mebânî*'de şöyle formüle edilmiştir:

Allah Hz. Peygamber'e Kur'an'ı muhafaza edeceğini ve kalbine (zihnine) yerleştireceğini vaat ettiğinden, Hz. Peygamber onu unutma endişesi duymadı; ümmetine ezberletmeye çalıştı. Bunun için de risalet sûresi boyunca Kur'an'ı sürekli olarak okudu ve sahabeye okuttu. Ayrıca zaman zaman sahabeye Kur'an'la öğütte bulundu ve yine sahabeye Kur'an'ın ahkâmını, tilâvetini ve te'vîlini öğretti. Bu yüzden sahabe nesli Hz. Peygamber devrinde Kur'an'ı yazıya geçirip iki kapak arasında derleme ihtiyacı hissetmedi. Hz. Peygamber aralarında iken ilk müslüman neslin Kur'an ayetlerini sayfeler ve mushaflar içerisinde muhalled kılmak gibi bir ihtiyaç hissetmesi söz konusu değildi.¹⁰⁰

Bu tespitlerin de işaret ettiği gibi Hz. Peygamber'in Kur'an ayetlerini düzenli ve sistemli olarak yazdırmasından, bunun için de onlarca sahâbiden müteşekkıl vahiy kâtipleri sekreteryası oluşturmasından, hele de tek tek tüm ayetlerin hangi

100 Jeffery, *Mukaddîmetân*, s. 23. Bu ifadelerin sahibi müellif birkaç sayfa ileride, "Ben, Kur'an'm Hz. Peygamber döneminde derlenmiş olduğu görüşünü benimsiyorum. Zira Hz. Peygamber Kur'an'dan bir ayet nazıl olduğundan, vahiy kâtibine o ayeti yazmasını ve ilgili sûredeki yerine koymasını emrederdi" demiş (Bkz. Jeffery, *Mukaddîmetân*, s. 26-27) ve buna rağmen yukarıda aktarılan görüşleriyle çeliştığını düşünmemiştir.

sûrenin hangi kısmına yerleştirileceği yönünde talimat vermesinden söz etmek hayli âfâkî olsa gerektir.

Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'e komşu olduğu, vahyî nazil olunca Hz. Peygamber'in kendisine haber göndermesi üzerine onun yanına gelip vahyî yazdığı veya Hz. Peygamber'in Kur'an vahyî nazil olduğunda Zeyd b. Sâbit'i çağırıp beraberinde divit, tahta levha, kürek kemiği gibi yazı malzemeleri getirmesini istediği yönündeki rivayetler¹⁰¹ Kur'an'ın tüm ayetlerinin düzenli ve tertipli biçimde yazıldığını göstermez. Kaldı ki Zeyd ile ilgili bu rivayetlerden biri mûnhasıran Nisâ 4/95. ayete dairdir.¹⁰² Her bir ayetın nazıl olduğu an itibarıyla vahyî kâtipleri tarafından yazılması da pek mümkün görünmemektedir.

Her şeyden önce, Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmayan bir kâtip sahâbînin varlığından haberdar değiliz. Keza Hz. Peygamber'i adım adım takip eden bir sekreteryanın mevcudiyetinden de haberdar değiliz. Buna mukabil Mâide 5/67, Tevbe 9/118-120 ve Kevser sûresi gibi bazı ayetler ve sûrelerin yatakta veya uyku halinde indiğine dair bilgilere sahibiz. Yine bazı ayetlerin Uhud gazvesi gibi çok kritik zamanlar ve ortamlarda nazıl olduğunu da bilmekteyiz.

Bu durumda Hz. Peygamber'in tek başına olduğu yer ve zamanlarda inen ayetleri bilahare yazdırmak gibi bir sünnetinin bulunduğunu düşünmek gerekir; ancak bu düşünceyi müdellel kılacak bilgiler de mevcut değildir. Hamidullah'ın şu tespitleri konumuz açısından önemlidir: Bazı sahâbîlerin okuma yazması yoktu; bazıları hayatlarını kazanma hususunda pek meşgul, diğer bazıları da her gün nazıl olan yeni vahiylerden haberdar olacak kadar Hz. Peygamber'in mukim olduğu yere yakın muhitlerde ikamet etmiyorlardı ki esasen bu vahiylerin nûzulû Hz. Peygamber'in seyahat ettiği zamanlara da rastlıyordu. İşte bütün bunlar hiçbir sahâbînin tüm Kur'an ayetlerinin yazılı metnine sahip olamayacağını bize açıklar. Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'an'ın yüzlerce

101 İbn Ebi Dâvûd, *Kütübü'l-Mesâhif*, I. 145.

102 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 4; İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri*, IX. 29.

ayeti bazı sahâbilerde, diğer yüzlerce ayeti de başka sahâbilerde bulunabiliyordu.¹⁰³

Zeyd b. Sâbit'le ilgili muhtelif rivayetler bu meşhur sahâbînin Kur'an vahyini yazdığı hususunda sağlam delil olarak görülebilir; fakat onun hangi tarihten itibaren vahiy kâtipliği yaptığı meselesini atlamamak gerekir. Kaynaklardaki bilgilere göre Hazrec kabilesinin Neccaroğulları koluna mensup olan Zeyd b. Sâbit hicretten on bir yıl önce dünyaya gelmiştir. Yaşı küçük olduğundan Uhud gazvesine katılmasına izin verilmemiş, hicrî 5. yılda gerçekleşen Ahzâb (Hendek) gazvesinde ise büyük bir gayretle toprak taşınmasından dolayı Hz. Peygamber tarafından, "Ne hoş bir çocuk!" diye takdir edilmiştir. Kısacası, Zeyd b. Sâbit'in Mekke döneminde vahiy kâtipliği yapmış olması pek mümkün değildir; Medine döneminin ilk beş yılında ise henüz ergenlik evresindedir. Bu sebeple, onun vahiy kâtipliği ancak Medine döneminin ikinci yarısı için söz konusu edilebilir.

Sonuç olarak, Kur'an vahyinin özellikle Mekke döneminde ne zaman yazılmaya başlandığı, kimler tarafından yazıldığı, yazılı metinlerin hicret ésnasında nasıl ve kimler tarafından Medine'ye taşındığı gibi soruların cevabı hemen tamamıyla meçhulümüzdür. Gerçi daha önce bahsi geçtiği üzere bazı kaynaklarda bu kritik soru Râfi' b. Mâlik isimli sahâbîyle ilgili bir rivayetten hareketle izaha çalışılmıştır. Râfi' Akabe biatında Rasûlullah ile görüştüğünde Hz. Peygamber on yıl boyunca inen ayetleri kendisine vermiş, yine başka bir rivayete göre Hz. Peygamber'den Yûsuf ve/veya Tâhâ sûresini öğrenmiş, Medine'ye döndüğünde sûreyi Zûreykoğulları mescidinde toplanan müslûmanlara okumuştur.¹⁰⁴

Bu rivayetlerden hareketle Râfi'nin Kur'an'ın Mekke döneminde nazıl olan kısımlarını Medine'ye taşıyan sahâbî olduğuna hükmedilmiştir.¹⁰⁵ Ancak son dönemdeki müslûman bazı araştırmacılar Mushaf metninin yaklaşık üçte ikilik kıs-

103 Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarîhi*, s. 43.

104 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, II. 157; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III. 471-472.

105 İbn Kudâme, *el-İstîbsâr*, s. 174.

munı oluşturan Mekki sûrelerin hurma dalları, taş, tahta ve kemik parçalarına yazıldığı bilgisi esas alındığı takdirde, devasa hacımdaki bu malzemenin zor şartlarda gerçekleşen hicret sırasında Medine'ye taşınmasının çok sayıda deveye ihtiyaç hissettireceğine ve fakat bunun gizliliği mucip hicret hadisesi bağlamında pek mümkün görünmediğine dikkat çekmişlerdir. Bu sebeple denebilir ki Hz. Peygamber hicret sırasında hiçbir yazılı Kur'an metnini Medine'ye götürmemiştir. Kur'an'ın Mekke'den Medine'ye nakli hafıza (ezber) yoluyla gerçekleşmiştir.¹⁰⁶

Tespitlerimize göre Kur'an tarihiyle ilgili eserlerdeki geleneksel şablon öncelikle Kur'an'ın Hz. Peygamber devrinde de aynen bugünkü gibi iki kapak arasına dercedilmiş yazılı bir metin olarak algılandığı gibi yanlış bir tasavvura dayanmakta, haliyle bugünden kalkılarak geriye doğru güzel bir hikâye yazılmakta ve bu hikâye yazılırken birçok boşluk derme çatma ve aynı zamanda birbirleriyle çelişik rivayet malzemesiyle doldurulmaktadır. Bütün bunlar yapılırken, "Hz. Peygamber ve sahabe de Kur'an'ı bizim gibi algılamış ve hem hüküm ambarı hem de tefsir konusu olsun diye iki kapak arasında derleyip bize miras bırakmışlar" şeklindeki bir kabul zihninin bir köşesinde çevrimiçi tutulmaktadır.

Vahiy kâtipleri bağlamında Kur'an ayetlerinin nüzul döneminde yazıldığı malzemelerle ilgili bilgiler de tartışmaya değer niteliktedir. Çeşitli rivayetlerde Kur'an ayetlerinin işlenmiş deri parçaları (kıtau'l-edim), hurma ağacının düz ve ince dalları (asib/usub), düz satırlı beyaz taşlar (lihâf), küçük ve büyükbaş evcil hayvanların kaburga ve kürek kemikleri (edlâ'-ektâf) gibi nesneler üzerine yazıldığı kaydedilir. Bazı araştırmacılar nüzul döneminde kâğıt bulunmadığını, özellikle hicret öncesi dönemde müslümanların kendi imkânlarıyla elde ettikleri deri, tahta parçası ve kemik gibi birtakım nesneler üzerine yazdıkları ayetlerle kendileri için özel mushaflar oluşturdıkları kanaatindedir.

106 Abdurrahman Ömer Muhammed İsbindâri, *Kur'an-ı Kerim'in Mekke Döneminde Yazılışı*, çev. Veli Kayhan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014, s. 127-128.

Kemik ve taş gibi nesnelerin Kur'an yazımında kullanılması muhafaza endişesinden kaynaklandığını düşünen Menâzır Ahsen Kîlânî'ye göre sert cisimler üzerine yazılan yazılar, mürekkep yazısından daha mukavemetlidir. Aynı şekilde parşömen ve deri, papirüsten daha dayanıklı malzemelerdir. Kur'an vahyinin peyderpey nazıl olmasından dolayı ayetler ilkin geçici olarak küçük nesneler üzerine yazılıyor, böylece sûreler tamamlanıncaya kadar daha uygun bir malzemeye yazılmak üzere bekletiliyordu.¹⁰⁷

Bu tespit ve değerlendirme, tarihin bugünkü noktasından Hz. Peygamber'in yaşadığı çağa doğru bakıp, "O dönemde Kur'an ayetleri acaba nasıl kayıt altına alınıp korunmuş ve metin için tertip/düzen nasıl oluşturulmuştur?" gibi bir soruya zihinsel kurguyla üretilmiş bir cevap tarzındadır; dolayısıyla tarihî vakıadan öte, varsayıma dayanmaktadır. Kaldı ki bazı müslüman araştırmacılar nüzul döneminde Kur'an'ın ilkel yazı malzemelerine yazıldığına dair rivayetleri tarihsel ve mantıksal açıdan doğrulanabilir nitelikte bulmamışlardır.

Mesela, Derveze'ye göre Kur'an ayetlerinin hurma dalları, kemik parçaları, taş ve tahta levhalar gibi hacimli, ağır ve taşınması güç nesneler üzerine yazılması realiteye uygun değildir. Hicaz coğrafyasına komşu bölgeler ve ülkelerde kâğıt, kumaş gibi yazıya elverişli nesnelerin yaygın olarak kullanıldığı dikkate alındığında, Kur'an ayetlerinin hurma dalları, kemik parçaları gibi ilkel nesnelere yazıldığına ilişkin bilgilerin hem vakıayla bağdaşmadığı hem de makul olmadığı fark edilir. Kaldı ki En'âm 6/7, 91, Enbiya 21/104, Tûr 52/3 gibi ayetlerde kâğıt, parşömen gibi yazı malzemelerine atıf yapıldığı şüphesizdir.

Derveze, Kur'an ayetlerinin hurma dalları, taş, tahta ve kemik parçaları gibi elverişsiz nesneler üzerine yazıldığına ilişkin rivayetlerin sahih olabileceğini de kaydeder ve bu noktada Menâzır Ahsen'in varsayımlarını farklı açıdan destekler. Buna göre söz konusu rivayetler, Hz. Peygamber'in Kur'an ayetlerini

yazdırırken ilk planda elverişli bir yazı malzemesi bulunmaması ve bu nedenle geçici olarak ilkel yazı malzemeleri kullanılması, bilahare kâğıt, parşömen gibi daha elverişli bir malzeme-ye yazılması gibi muhtemel bir duruma işaret eder.¹⁰⁸

Buna mukabil Kur'an ayetlerinin yazımında hurma dalları, taş ve tahta parçaları gibi ilkel malzemelerin kullanıldığına ilişkin rivayetlerin sahih olmadığını düşünen Watt'a göre söz konusu rivayetlerin Emevîler dönemi ile Abbâsîlerin ilk dönemlerindeki maddi lükse karşı Hz. Muhammed ve ashabının yoksulluğunu vurgulamak isteyen kişilerce üretilmiş olması muhtemeldir. Söz konusu ilkel malzemelerin Mekke ve Medine'de kimi zaman yazı malzemesi olarak kullanıldığında -ki bunların birçoğunun müslümanlarca Doğu Afrika'da son zamanlara kadar kullanıldığı malumdur- kuşku yoktur; fakat Mekke'de normal olarak papirüsün kullanılmaması için herhangi bir sebep de yoktur. Kur'an'ın nazıl olduğu dönemde papirüsün yerini hayvan derisinden yapılan ve daha dayanıklı olup daha düzgün bir yüzeyi bulunan parşömen malzemesine bıraktığı bilinmektedir. Tûr 52/3. ayetteki *rakk* kelimesi muhtemelen parşömeni, özel olarak da Hz. Mûsâ'ya Sina'da vahyedilen şeriatı ifade etmektedir.¹⁰⁹

Arza Meselesi ve Mahiyeti

Muteber kabul edilen birçok hadis mecmuasındaki bazı rivayetlerde Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili olarak "arza" denilen bir uygulamadan söz edilir. Arza lafzı "arz" mastarıyla kökteştir. Sözlükte "uzunluk" anlamındaki "tûl"un zıddı olan arz, "sunmak, göstermek, bildirmek" gibi anlamlar içerir.¹¹⁰ Osmanlı Türkçesindeki arz-ı hürmet tabiri "saygılarını sunmak", arz-ı endam tabiri "boy göstermek" veya "ortalıkta görünmek", arz-ı hâl tabiri ise "hâlini bildirmek" demektir. Türkçede "karşılıklı çekişme, mûnaşaka, muhalefet" gibi anlamlarda kullanılan muâraza ise Arapçada karşılaştırmak (mukabele) ve değiş tokuş yapmak anlamına gelir. Mesela,

108 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, I. 85-90.

109 Watt, *Bell's Introduction*, s. 32.

110 Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, III. 131-134; Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, XVIII. 377-431.

Aradıru kütübî bi-kütübih ifadesi, "Metnimi onun metniyle karşılaştırdım" demektir.¹¹¹ Hz. Peygamber'in her sene Ramazan ayında Cebrail'le karşılıklı olarak Kur'an okuduğunu bildiren rivayetlerdeki *enne cibrîle kâne yûârizûnî bi'l-kur'ân* ifadesi de mukabele (karşılaştırma) diye izah edilir.¹¹²

Buhârî'nin Hz. Fâtıma ve İbn Abbas'tan naklettiği rivayetlere göre Cebrail nübüvvet ve risaletten sonraki her yılın Ramazan ayında Hz. Peygamber'le buluşmuş ve bu buluşmalarda karşılıklı olarak Kur'an okunmuştur. Ramazan buluşmaları Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl iki kez vuku bulmuştur. Fâtıma rivayetinde, Hz. Peygamber'in kızına arza meselesini gizlice haber verdiği, İbn Abbas rivayetinde ise arzanın gece vakti gerçekleştiği kaydedilmiştir.¹¹³ Bu iki kayıt arzanın Hz. Peygamber'e özel bir tecrübe olduğunu göstermesine rağmen modern dönemdeki bazı araştırmalarda hadisenin kamuoyu önünde gerçekleştiği ve bazı sahâbilerin de arzaya iştirak ettiği yönünde bilgiler aktarılmıştır. Daha açıkçası, Muhammed Hamidullah arzanın nasıl gerçekleştiği hususunda sanki kendisi de bizzat hazır bulunmuşçasına şunları aktarmıştır:

Rasûlullah, Ramazan ayına mahsus olmak üzere gündüzleri yüksek sesle o güne kadar nazıl olan ayetlerden oluşan Kur'an metnini baştan sona kadar tılavet ediyordu. Sahâbîler ise yanlarına kendilerine ait ayet nüshalarını da alıp geliyorlar ve topluca girilen bu mukabele (karşılaştırma) esnasında, varsa kelime yanlışlarını, ayet ve sûre sıralarını onun okuduğuna göre tanzim edip düzeltiyorlardı (arza). Bu yıllık karşılaştırmalar esnasında melek Cebrail'in de hazır bulunduğunu Rasûlullah haber vermiş ve ömrünün sonuncu Ramazan'ına rastlayan ay için, "Cebrail bana (bir tedbir olarak) bütün Kur'an'ı Kerim'i baştan sona iki defa tılavet ettirdi ki ben bundan kısa zaman içinde vefat edeceğimi anladım" demiştir.¹¹⁴

111 Ezherî, *Tehzîbû'l-Luğa*, III. 2400; İbn Manzûr, *Lisânû'l-Arab*, VI. 179.

112 Bkz. Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek İbnû'l-Esir, *en-Nihâye fî Ğarîb'l-Hadîs ve'l-Eser*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, el-Mektebetû'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2008, III. 176.

113 Buhârî, "Fesâilû'l-Kur'ân" 7, "Bed'û'l-Vahy" 5.

114 Hamidullah, *İslâm Peygambet*, II. 698.

Hamîdullah'ın arzayla ilgili bu anlatımı kurgusal görünmekte ve bu kurgusalılık konuyla ilgili rivayetlerin ters yüz edilmesi gibi bir operasyonelliği de imlemektedir. Çünkü meşhur rivayetlerin birinde arzanın gece vakti gerçekleştiği belirtilirken Hamîdullah gündüzden söz etmekte, diğer rivayette ise Hz. Peygamber'in arza konusundaki bilgiyi özel olarak kızı Fâtıma ile paylaştığı belirtilmesine rağmen Hamîdullah arzayı camilerde halka açık mukabele geleneği gibi tasvir etmekte, üstelik bununla da yetinmeyip sanki her bir sahâbînin elinde çok kolay biçimde silinip yeniden yazılmaya elverişli birer metin bulunduğundan dem vurabilmektedir. Oysa deve kemiği, yassı taş, geniş sırtlı hurma dalı gibi ilkel yazı malzemeleri dikkate alındığında, Hamîdullah'ın, "Sahâbîler arza esnasında kendi Kur'an nüshalarındaki hataları düzeltiyor ve aynı zamanda ayet-sûre tertiplerini oluşturuyorlardı" şeklinde anlattığı hikâyenin tarihî gerçeklikle hiçbir şekilde bağdaşmadığı fark edilir. Kaldı ki ayetlerle ilgili yazım yanlışlarını düzeltme ve ayet/sûre tertibini şekillendirme gibi bir işin altından ancak bilgisayar ve word programı gibi teknolojik imkânlarla kalkılacağı izahtan varestedir.

Son dönem İslam dünyasında yoğun ilmi faaliyetleriyle tanınan Hamîdullah'ın Kur'an tarihini sorunlardan arındırmak adına bu denli basit ve tutarsız bir hikâyeye kurgulaması hem bu alandaki müşkülleri çoğaltmakta hem de müsteşriklerin değirmenine su taşımaktadır. Gerçekte arzanın mahiyeti, ne zaman başladığı, arza sırasında Kur'an'ın nasıl okunduğu ve kımın sunum yaptığı gibi meselelerin hiçbirini belirgin değildir. Hâl böyleyken müslüman âlimler ve araştırmacılar gerek Kur'an vahyinin tebdil, tağyir ve tahriften korunması, gerekse Kur'an metninin iç düzen ve tertibinin tevkiîliğe bağlanması hususunda arza kurgusunu esaslı bir delil olarak kullanma eğilimindedir.

Müslüman bazı araştırmacıların Kur'an tarihiyle ilgili çalışmalarında vahyin korunması hususunda Hz. Peygamber'in takip ettiği en önemli usulün arza olduğundan söz edilir. Bu arada arzanın mahiyetinden Cebrail'in arzada hangi surette

görüldüğüne veya herhangi bir şekilde görünüp görünmediğine, arzanın ne zaman ve kaç kere gerçekleştiğinden arza esnasında Kur'an'ı kimin okuyup kimin dinlediğine ve arza kimlerin iştirak ettiğine kadar hemen her hususun belirsiz olduğuna dair birçok şey söylenir ve fakat sonunda arzanın gerçekte meçhul olmasına rağmen bizim her yönüyle malum gibi inanmamız gerektiği ima edilerek mesele neticelendirilir.¹¹⁵

Buhârî'nin Ebû Hüreyre'den naklettiği rivayette Hz. Peygamber'in her sene on gün itikâfa girdiği, vefat ettiği sene ise itikâf sûresinin yirmi gün olduğu belirtilmiştir.¹¹⁶ Ancak konuyla ilgili rivayetlerin hiçbirinde arzanın ne zaman başladığı hakkında sarîh bilgi verilmemiştir. Hamîdullah arza geleneğinin Medine döneminde Ramazan ayının oruç ayı olarak belirlenmesinden sonra başlama ihtimalinden söz etmiş, bazı araştırmacılar ise "söz konusu ay oruç farz kılınmadan önce de Ramazan diye isimlendiriliyordu. Oruç sebebiyle bu aya Ramazan denilmemiş, aksine bu ay kutsal addedildiği için oruç bu ayda farz kılınmıştır" şeklindeki bir argümanla bu görüşe karşı çıkmışlardır.¹¹⁷

İslam'dan önce haram aylar diye anılan dört ayın (Muharrem, Receb, Zilkade ve Zilhicce) kutsal (yasak/dokunulmaz) kabul edildiği bilinmekte, buna mukabil Ramazan'ın kutsiyetine ilişkin kayda değer bir verinin mevcudiyeti bilinmemektedir. Kaldı ki *şehrü ramazânellezî ünzile fihî'l-kur'ân* ifadesiyle başlayan Bakara 2/185. ayet Ramazan'ın değer kazanmasının ne kendi kutsallığından ve ne de oruçtan, bilakis Kur'an vahyinin nazıl olmasından kaynaklandığını çok açık biçimde göstermektedir. Aynı durum Kadir gecesini için de geçerlidir.

Arzanın hikmetinin, "her ne kadar Allah dilemedikçe Rasûlullah'ın Kur'an'dan bazı ayetleri unutması, karışması yahut hata yapması söz konusu olmasa da Hz. Peygamber'in beşer olması hasebiyle bu hususta bir endişesinin olduğu söylenebilir. Bu sebeple arzanın bir taraftan onun bu endi-

115 Bkz. Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 113-123.

116 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 7.

117 Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihî*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 114; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 120.

şesinin giderilmesi, diğer taraftan da Cebrail'in Rasûlullah'a getirdiği ayetlerin mensuh olanlarının tefrik/temyiz edilmesi, muhkem olanların da ısbat ve hıfz yönünden pekiştirilmesi maksadına yönelik olduğu söylenebilir" şeklinde belirtilmesi ikna edici bir açıklama değildir.

Öncelikle A'lâ 87/6. ayette Allah'ın dilemesi dışında Hz. Peygamber'in Kur'an'ı unutmayacağı açıkça bildirilmiştir. Ayrıca "geleneksel yorum"a göre Kıyâme 75/16-19. ayetlerde Allah vahyin cem ve beyanının kendi uhdesinde olduğu, bu yüzden Hz. Peygamber'in vahyi unutma veya hafızada tutamama endişesiyle telaşlanıp dilini depreştirmemesi gerektiği belirtilir. Bu ilâhî taahhütlere rağmen Hz. Peygamber'in Kur'an'ı unutma endişesine kapıldığını ve arza vesilesiyle böyle bir endişenin ortadan kaldırıldığını söylemek pek anlamlı olmasa gerektir. Öte yandan, arzaların Kur'an'daki mensuh ayetleri ayıklamak gibi bir hikmet ve işlevinden söz edilmesi, fıkah ve tefsir geleneğinde nasih-mensuhun tartışıldığı zamanların meselesini nüzul dönemine taşımaktan başka bir şey değildir.

Nüzul dönemi kapandıktan ve sahabe neslinden sonraki müslümanlar Kur'an'ı iki kapak arasına dercedilmiş bir metin olarak bulduklarından dolayı ister istemez nasih-mensuh konusunu tartışmak durumunda kalmışlardır. Çünkü Hz. Peygamber ve sahabe nesli için Kur'an'daki hükümlerin teşrii seyri 610-632 yılları arasında yaşanan tarihî tecrübeye koşut bir seyir izlemiş, dolayısıyla ilk müslüman neslin içinde bulundukları ahval ve şerâit değişikçe hükümler de değişmiştir.

Sahâbiler Kur'an vahyini tıpkı kendi hayatları gibi bir kez yaşayıp idrak etmiş, daha açıkçası, Mekke döneminde, "Sizin dininiz size, benim dinim banadır" (Kâfirûn 109/6) demekle emrolundukları müşriklerle ilgili olarak Medine döneminin son safahatında, "O müşrikleri ele geçirdiğiniz yerde öldürün" (Tevbe 9/5) şeklinde bir emri uygulamaya memur edilmişlerdir. Keza ilk müslümanlar Hz. Peygamber'le özel görüşme öncesinde sadaka vermekle emredilmişler, kısa bir süre sonra da sadaka hükmünün sona erdiğine (Mücâdile 58/12-13) şahitlik etmişlerdir.

Sonuçta Hz. Peygamber ve sahâbîler her iki ayetin hükümüne bir arada ve aynı anda muhatap olmak gibi bir durumu tecrübe etmemişlerdir. Nitekim Hz. Ali necvâ sadakası ayetiyle (Mücâdile 58/12) ilgili olarak, "Allah'ın kitabında bir ayet var ki benden önce bu ayetle amel eden biri olmadığı gibi benden sonra amel eden birisi de olmayacaktır. Bu ayet necvâ ayetidir" demiştir.¹¹⁸ Kısacası, nesh sahâbenin hayat tecrübesinde gayet doğal bir hadise olarak gerçekleşmiştir. Buna mukabil tâblîn ve daha sonraki müslüman nesiller Kur'an metninde hem necvâ sadakası emrini içeren ayetle hem de bu emrin ilga edildiğini bildiren sonraki ayetle aynı anda karşılaşmış ve ister istemez nasih-mensuh meselesine kafa yormak durumunda kalmışlardır.

Şayet arzanın hikmetlerinden biri mensuh ayetleri ayıklamak idiyse, İslam uleması asırlar boyu Kur'an metninde nesh bulunup bulunmadığı veya hangi ayetlerin nasih hangilerinin mensuh olduğu hususunda niçin sayısız görüş üretmiştir? Şayet her arzada ve bilhassa son arzada mensuh ayetler Kur'an'dan çıkarılmışsa, sözgelimi necvâ sadakasıyla ilgili iki ayet niçin hâlâ Kur'an metnindedir. Üstelik bu iki farklı hüküm acaba nasıl te'lif ve tatbik edilebilir? Bize göre arzanın hikmetleri kapsamında zikredilen hususlar geritye doğru tarih inşasından ibarettir. Bu durum sadece arzanın hikmeti için değil, kendisi için de geçerlidir.

Arza, büyük bir ihtimalle, Hz. Peygamber'in nübüvvet/risalet öncesinde Hıra dağına çıkıp bir mağarada tefekkür etme (tehannûs) âdetini İslamiyet'ten sonra Ramazan aylarında mescide çekilerek sürdürmesine işaret etmektedir. İslam öncesi dönemdeki tehannûs geleneğinin tam olarak neye karşılık geldiği çok açık olmamakla birlikte, birçok İslam âlimi tehannûsü genel manada taabbüd ve teberrür diye açıklamış,¹¹⁹ İbn Râheveyh (ö. 238/853) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî

118 Bkz. Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, XII. 20; İbnü'l-Cevzî, *Zâidü'l-Mesîr*, VIII. 195. Rivayetlere göre sadaka emri birkaç saat veya birkaç gün yürürlükte kalmıştır. Bkz. Ebû Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûm'l-Kitâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998, XVIII. 549.

119 Geniş bilgi için bkz. Kister, "et-Tehannûs", s. 215-230.

(ö. 430/1038) gibi âlimlerin Hz. Âişe'den naklettikleri bir rivayette ise Hz. Peygamber'in risalet öncesindeki tehannûs âdeti "itkâf" diye adlandırılmıştır (*enne rasûlellâhi nezera en ya'tekîfe şehran bi-hirâ*).¹²⁰

Tehannûs (itkâf) geleneği Hz. Peygamber'le başlamamıştır. Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) aktardığı bilgiye göre Kureyşliler Ramazan aylarında Hira'da tehannûste bulunurlardı. Peygamber de bu uygulamayı devam ettirdi; çünkü bu dindarlık (birr) kabilinden bir uygulama idi.¹²¹ Kureyşlilerin Hira'da tehannûste bulunması, buranın dinî ritûellerin icra edildiği bir yer olmasından mütevellittir. İslâm öncesi dönemdeki tehannûs Kâbe'ye saygı çerçevesinde hayır işlerine ilişkin bir ritûel olsa gerektir. Halebî'nin (ö. 1044/1635) Ubeyd b. Umeyr'e atıfla naklettiğine göre Rasûlullah her sene bir ay kadar Hira dağındaki mağarada kalırdı. Bu gelenek câhiliye devrinde Kureyşli dindar kimselere (müteellihin) ait tehannûs uygulamasının bir devamıydı.

Hira'da tehannûs geleneğini başlatan ilk Kureyşli Hz. Peygamber'in dedesi Abbûlmuttalib'di. Her sene Ramazan ayında Hira'ya çıkan Abdûlmuttalib bu ay içerisinde fakirleri doyurmak gibi hayır işlerine yoğunlaşırdı. Onun başlattığı tehannûs/teabbûd âdeti daha sonra Varaka b. Nevfel, Ebû Ümeyye b. Muğîre gibi isimlerce devam ettirildi. Rasûlullah'ın Ramazan ayında Hira'ya çıkıp mağarada inzivaya çekilmesi Hz. Hatice ile evlendiği zamana rastlar. O da tıpkı dedesi gibi tehannûs sırasında fakir fukarayı doyurmak kabilinden hayır işleriyle meşgul olurdu. Câhiliye devrinde Hira hayırsever insanların inziva ve ibadete çekildiği bir mahal olarak bilindiğinden, fakir fukaranın uğrak yeri haline gelmişti.¹²²

120 Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrahim İbn Râheveyh, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, nşr. Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin el-el-Belûşî, Mektebetü'l-İman, Medine 1990, III. 971; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Delâilü'n-Nübûve*, nşr Muhammed Revvâs Kal'aci-Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, I. 215.

121 Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kütübü'l-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, Kahire trs., IV. 141.

122 Ebû'l-Ferec Nûrûddin Âlî İbrahim el-Halebî, *İnsârû'l-Uyûn fî Sıret'l-Emîni'l-Me'mûn (es-Sıretü'l-Halebiyye)*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Kahire 1351/1932, I. 271-272.

Anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber'in itikâf tecrübesi İslam uleması tarafından "arza" diye terimleştirilmiş ve kontrol maksatlı Kur'an müzakeresi olarak değerlendirilmiştir. Oysa Hz. Peygamber'in itikâfı dünyevi meşgaleler ve şehvî arzular-dan uzaklaşıp Allah'ı zikre dalmasına ve böylece manevî güç depolamasına yönelik bir tecrübedir. İtikâf sırasında Kur'an vahyinin kendisine yüklediği ağır sorumluluklarla ilgili olarak tefekkürde bulunması ve nefis muhasebesi yapması söz konusudur ki bütûn bunlar aslında Müzzemmil sûresinin 1-10. ayetlerindeki muhtevayla bağdaşmaktadır. Arza ile ilgili bazı rivayetlerde gece vaktine işaret edilmesi itikâf sırasında Kur'an'ın kontrol amacıyla okunan bir metin olmanın ötesinde, Hz. Peygamber'e yükümlülüklerini hatırlatıp nefis muhasebesi yaptıran ilâhî buyruklar manzumesi olarak kodlandığını hatırlatır.

Bu bağlamda kuşkusuz bir kontrol söz konusudur; ancak bunun Kur'an metnini kontrol ya da denetleme türünden değil, risaletle ilgili görev ve sorumlulukları gözden geçirme kabîlinden olması kuvvetle muhtemeldir. Buhârî'nin İbn Abbas'tan naklettiği rivayette arzanın Cebrail ile Hz. Peygamber arasında karşılıklı Kur'an dersi ve müzakeresi (*ve-kâne yelkâhu fi külli leyletin min ramazâne fe-yûdârsûhû'l-kur'ân*) olarak tarif edilmesi hem Medine Yahudilerinin Beytülmidraş (İbranca Bet[ha] Midraş) adlı mekânda icra ettikleri Tevrat müzakerelerini hatırlatmakta hem de arzaya Yahudilerin bu geleneğine benzetme yapılarak bir anlam yüklendiği düşüncesini doğurmaktadır. İbn Hacer Beytülmidraş tabirini, "Yahudilerin kutsal kitaplarını okudukları yer" diye açıklamıştır.¹²³ Medine Yahudilerince hem mabet hem medrese olarak kullanılan Beytülmidraş İslâmî kaynaklardaki bilgilere göre Hz. Peygamber ve Hz. Ömer tarafından da ziyaret edilen bir mekândır.¹²⁴

Arza kavramına Kur'an'ın kontrol maksadıyla karşılıklı okunması şeklinde bir anlam ve işlev yüklenmesi anakronis-

123 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VI. 326.

124 Ebû Dâvûd, "Hudûd" 25; Taberî, *Câmû'l-Beyân*, I. 478, III. 217-218.

tıktır. Son arzanın teknik anlamda kıraat meselesiyle irtibatlandırılması ise çok daha anakronistiktir. Bazı sahâbî ve tâbî âlimlerden, "Bizim kıraatımız en son arzadaki kıraattir; İbn Mes'ûd'un kıraati en son arzadaki kıraattir" şeklinde nakledilen rivayetler¹²⁵ kuvvetle muhtemel olarak yedi harf ve kıraat meselelerinin ilmini münakaşa konusu olduğu dönemlerde üretilmiştir.

Bu tespitin dayanakları yoksun olmadığı hususunda, Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an'ı gelecek nesillere miras bırakılması, bunun için de redaksiyon ve son okuma kontrollerinin yapılması gerekli bir metin olarak değil, hayata, dünyaya ve eşyaya bakış hususunda zihniyet, perspektif, kişilik ve karakter oluşturan bir ilâhî rehberlik olarak telakki ettiklerini hatırlamak yeterlidir. Oysa gerek arzanın mahiyeti, gerek hedefi ve gerekse hikmetine dair bilindik izahlar edille-i şer'îyyenin başında yer alan, hüküm istinbatında kullanılan ve müfessirlerce ayet ayet açıklanıp yorumlanan somut yazılı metin şeklindeki Kur'an metninden hareket etmektedir.

Bu bakımdan arzanın hem Kur'an'ın hiçbir tahrif ve tebdile maruz kalmadan korunduğu inancını, hem de mütevatır ve meşhur sayılan farklı kıraatlerin bir şekilde Hz. Peygamber dönemine uzandığını ve meşruiyetini Cibrîl'e Hz. Peygamber arasındaki karşılıklı okuma uygulamasından aldığı kabulünü temellendirmeye yönelik bir kurgu olması söz konusudur. İbn Mes'ûd'un son arzaya katıldığı ve onun kıraatının bu arzaya uygun kıraat olduğu yönündeki rivayetlere gelince, bunlar özellikle Hz. Osman döneminde özel mushafından dolayı sıkıntı çeken bu sahâbîyi tezkîye ve aynı zamanda Hz. Osman, Muaviye ve Emevî geleneğine tepki maksadıyla üretilmiş olsa gerektir.

Zeyd b. Sâbit ve İbn Mes'ûd'la ilgili arza rivayetlerinin Hz. Osman taraftarlığı ve karşıtlığı bağlamında anonim uydurma olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Öte yandan, bilhassa geç dönem kaynaklarda arza-i âhire meselesiyle ilgili olarak Zeyd b. Sâbit'in ön plana çıkarılması hem Kur'an metninin

mevsûkiyeti hem de mushaf tertibi ve kıraat konusunda sağlam bir dayanak oluşturmaya matuf görülebilir. Beğavi'nin (ö. 516/1122) şu ifadeleri tespittimizin isabet ihtimalini güçlendirir: "Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'daki mensuh ve muhkem ayetlerin belirlendiği son arzaya katıldığı söylenir. Ebû Abddirahmân es-Sülemî'nin ifadesiyle, Zeyd b. Sâbit Rasûlullah'ın vefat ettiği sene Kur'an'ı ona iki kez okumuş ve bu okuyuş Zeyd b. Sâbit kıraati diye adlandırılmıştır. Yine Zeyd Rasûlullah'a vahiy kâtipliği yapmış, Kur'an'ı ona okumuş, son arzaya katılmış, ayrıca Hz. Peygamber'e arz ettiği kıraatını vefat ettiği güne kadar insanlara da okutmuştur. Bu yüzden Ebû Bekr ve Ömer Kur'an'ın cem'iyle ilgili faaliyette Zeyd'e itimat etmiş, Osman da mushafın yazılmasında yine aynı sebeple onu görevlendirmiştir."¹²⁶

Özetlemek gerekirse, arza Hz. Peygamber'in atalarından tevarûs ettiği tehannûs geleneğini itikâf adı altında risalet göreviyle ilgili tefekkûr, nefis muhasebesi ve aynı zamanda Allah'la irtibatına daha derin bir boyut kazandırma maksadına yönelik inzivası olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'le Allah arasındaki irtibat noktası Kur'an vahyidir. Hâl böyle olunca arzaya/itikâfa Cibrîl'in (Cebrail) dâhil edilmesi anlaşılabilir bir meseledir. Çünkü bazı ayetlerde vahyin nûzul ve inzaliyle ilgili olarak hem Cibrîl'den hem de "rûh", "rûhulkudûs" ve "er-rûhu'l-emin"den söz edilir.¹²⁷ Özellikle rûh kelimesi vahyin kendisine işaret ederken, Cibrîl vahyide vasıta işlevine sahip bir varlık olarak tasvir edilir. Melek nûzul dönemindeki Araplar ve Kitâbilerce bir tür ilham perisi gibi telakkî edilen ve vahyin nûzulünde vasıta olarak mutlaka bulunması gereken bir gaybî varlık olarak algılandığından, Kur'an'da da lâzım-ı fâide-i haber kabîlinden vahiy meleğine işaret edilir.¹²⁸

126 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Şerhü's-Sünne*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1983, IV. 525-526.

127 Bkz. Bakara 2/97, Nahl 16/102; Şuarâ 26/193-194, Şurâ 42/52.

128 Bkz. Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Adhaviyye fi Emr'l-Meâd*, nşr. Süleyman Dûnya, Daru'l-Fıkr'l-Arabî, Mısır 1949, s. 59.

Hız. Ebû Bekr Dönemi ve Kur'an'ın Cem'i

Kur'an'ın metinleşme süreciyle ilgili rivayetlerdeki kritik konu Hız. Ebû Bekr'in hilafet dönemindeki cem faaliyeti ve bu faaliyetin mahiyetiyle ilgilidir. Zeyd b. Sâbit'ten gelen bir haberde, "Rasûlullah vefat ettiğinde Kur'an hiçbir şekilde cem edilmemişti" şeklinde bir bilgiye yer verilmiştir. Hattâbî (ö. 388/998) de bu konuda şöyle demiştir: "Rasûlullah Kur'an'ı iki kapak arasında cem etmemiştir; çünkü o bazı ayetlerin hüküm veya lafız yönünden nesh edilebileceğini düşünmekteydi. Rasûlullah'ın vefatıyla Kur'an'ın nüzulü sona erince Allah bu konuda raşit halifelere ilhamda bulundu..."¹²⁹

Burada söz konusu olan "cem" in tam olarak neye karşılık geldiği sarıh değildir. Başka bir ifadeyle, ilgili rivayetlerde cem faaliyetinin muhtelif malzemelere yazılmış olan ve dağınık halde bulunan Kur'an ayetlerinin iki kapak (levha) arasında derlenmesine mi yoksa ayetlerin öğrenilmesi ve hıfzedilmesine mi işaret ettiği meselesi tartışmaya açık görünmektedir. Bu durum en azından bir yönüyle cem lafzının erken dönemlerde her iki anlamda da kullanılmasıyla ilgilidir.

Çeşitli rivayetlerde Hız. Ali, Hız. Osman, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Sâlim b. Ma'kûl (Mevlâ Ebî Huzeyfe Sâlim), Ebû'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Temîm ed-Dâri, Ebû Zeyd (?) gibi sahâbîlerin Hız. Peygamber döneminde Kur'an'ı cem ettikleri belirtilir ki¹³⁰ bu bağlamda cem galip ihtimalle öğrenme (ahz) ve hıfzetmeye karşılık gelir. Hız. Peygamber döneminde birçok sahâbînin Kur'an'ın tamamını cem ettiklerini, diğer sahâbîlerin de muhtelif sûreleri onlardan öğrendiklerini söyleyen Bâkullânî'ye göre cem lafzının bu bağlamda ifade ettiği anlamlardan biri Kur'an'ın bizzat Hız. Peygamber'in ağzından öğrenilmiş olmasıdır.¹³¹ İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) "Rasûlullah Döneminde Kur'an'ı Cem Edenler" başlığı altında cem yerine *karâe* ve *ehaze* (öğrendi) gibi fiiller

129 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 181.

130 Bkz. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne an Meâni'l-Kurân*, nşr. Ferğâlî Seyyid Arbâvî, Küttâb-Nâsirün, Beyrut 2011, s. 176-179; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 222-228.

131 Bkz. Bâkullânî, *el-İntisâr*, I. 64.

zikretmesi¹³² de cem lafzının Kur'an'a vukuf anlamına geldiği tespiti doğrudur.

Diğer taraftan, Kur'an'ın cem ve hamlinin ilk dönemlerde hıfz anlamında kullanıldığı, hıfzın da tılavet, yani Kur'an'daki emir ve yasaklara uymaya atıfta bulunduğu malumdur.¹³³ Bu noktada Bakara 2/121. ayetteki *yetlûnehû hakka tılâvetth* ifadesinin Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Mücâhid, Atâ gibi sahâbi ve tâbi müfessirlerce, "yettebiûnehû hakka ittibâih" (Bihakkın ona/vahye uyarlar), "ya'melûne bihi hakka amelih" (Bihakkın onunla/vahiyle amel ederler) şeklinde açıklandığını belirtmekte fayda vardır.¹³⁴

Kur'an'ın ilk defa kim tarafından cem edildiğine veya ilk kez kimin iki levha arasında Kur'an'ı derlediğine ilişkin rivayetlerde bir yandan Kur'an'ı ilk defa iki levha arasında derleyip toplayan kişinin Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Ali, Sâlim b. Ma'kûl gibi farklı sahâbiler olduğundan söz edilmekte ve bu sahâbilerden her biri Kur'an'ı ilk cem eden kişi diye nitelendirilmekte,¹³⁵ diğer yandan da İbn Sirîn'den (ö. 110/729) menkul bir rivayette Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in Kur'an'ı cem etmeden vefat ettikleri belirtilmektedir.¹³⁶

132 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, II. 306-307.

133 Bkz. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 65. Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı cem eden sahâbilerle ilgili olarak birçok ismin zikredildiği rivayetlerin hem haber-i vâhid türünden olduğuna ve hem de kişisel görüşleri yansıtmışlığına dikkat çeken Bâkollânî cem lafzının "Kur'an'daki emirler ve yasaklara uymak" anlamının yanında başka manalara gelme ihtimalinden de söz etmiştir. Bkz. Bâkollânî, *el-İntisâr*, I. 164-181.

134 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 130-131; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 567-568.

135 İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 153-174; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183-185. İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) aktardığı ilginç bir haberde, Hz. Ömer'in Kur'an'ı değil, sahâbilerdeki farklı mushafın biraraya getirip kıraatte birlik sağlamayı hedeflediği, ancak bundan dolayı eleştirildiği, üstelik bu projeyi gerçekleştirmeye ömrü vefa etmediği belirtilmiştir. Bkz. Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Kitâbu Târîh'l-Medinet'l-Münevvere*, nşr. Fehmi Muhammed Şeltût, Dâru'l-İsfehânî, Cidde 1973, III. 991.

136 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, III. 193. Bâkollânî, Hz. Ali'nin de Kur'an'ın tamamını cem etmeden öldüğünü belirtmiş, ayrıca İkrime tarihîyle İbn Abbas'tan, "Rasûlullah zamanında Kur'an'ı cem/hıfz eden hiç kimse yoktu" mealinde ilginç bir rivayet nakletmiştir. Bâkollânî, *el-İntisâr*, I. 195-196.

Bâkullâni, Hz. Ebû Bekr devrindeki cem faaliyetinin Kur'an ayetlerini iki kapak (levha) arasında derlemeye karşılık geldiğini belirtirken,¹³⁷ Zûrkânî "sahifeler"den (suhuf) söz etmiş ve bu sahifelerin özellikleri hakkında da şunları kaydetmiştir: Kur'an'ın derlendiği sahifeler çok hassas araştırma usullerine ve ilmi kıstaslara uygunluk özelliğine sahiptir. Bu sahifeler tilaveti/metni mensuh ayetleri muhtevî değildir. Sahifelerde kayıtlı tüm ayetlerin mütevatır olduğu hususunda icma gerçekleşmiştir. Tevbe sûresinin son iki ayetinin sadece Ebû Huzeyme adlı sahâbinin yanında bulunması Kur'an'ın mütevatırlığına hâlel getiren bir husus değildir. Çünkü burada söz konusu olan durum mezkûr ayetlerin Ebû Huzeyme'den başka bir sahâbî tarafından ezbere bilinmediğinden öte, sadece anılan sahâbîde yazılı olarak bulunmasından ibarettir. Son olarak, Hz. Ebû Bekr döneminde oluşturulan sahifeler Kur'an'ın nazıl olduğu yedi harfin tümünü içerir.¹³⁸

Zeyd b. Sâbit'ten menkul bir rivayetteki, "Biz Kur'an'ı rıkâdan te'lif ediyorduk" (*nûellifû'l-kur'âne mine'r-rıkâ*)¹³⁹ ifadesinde geçen "te'lif" lafzı yazıya geçirmek sûretiyle derleme (cem) manasına hamledilebilir. Nitekim İbn Hacer (ö. 852/1449) "Bâbu Te'lif'l-Kur'ân" başlığı altında, te'lif lafzını "bir sûredeki ayetlerin toplanması" veya "tüm sûrelerin mushafta mürettep olarak cem edilmesi" diye ızah etmiştir.¹⁴⁰ Bu bağlamda cem ile kütâbet arasındaki semantik ilişkiden de söz etmek gerekir. Arapçada *ketebe* lafzının kök anlamlarından birisi cem, yani bir şeyin yan yana getirilmesidir. *Kütâb* lafzı da su kurbasının ağzını iki sıırımla birleştirip sıkıca bağlamak yahut iki deri parçasını birbirine bitiştirmek manasındaki *ketb* kö-

137 Bâkullâni, *el-İntisâr*, I. 64-65.

138 Zûrkânî, *Menâhîlül-İrfân*, I. 253-254. Zûrkânî'nin tespitleri bilgiye değil, şahsî kanaate dayanmakta ve ilmi açıdan fazla bir anlam taşımamaktadır.

139 Ebû'l-Kâsım Şihâbüddin Abdurrahmân Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, TDV Yayınları, Ankara 1986, s. 44.

140 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 49. Daha önce zikredildiği gibi Subhî es-Sâlih'e göre Zeyd b. Sâbit'in, "Biz Rasûlullah'ın yanında Kur'an'ı rıkadan te'lif ederdik" ifadesi, ayetler ve sûrelerin Hz. Peygamber'in gösterdiği şekilde tertip edilmesi anlamına gelir. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhıs*, s. 70.

künden mastar olup "cem" (birleştirmek) manasına gelir.¹⁴¹ Yazı yazmak anlamındaki *kütâbet* ise bir yönüyle *ketb* kökündeki "cem", yani harfleri birleştirme manasıyla ilintilidir.¹⁴²

Kur'an ayetlerini derleme anlamındaki cem faaliyeti Halife Ebû Bekr'ın Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ömer'e, "Mescid'in kapısına oturun; kim iki şahitle birlikte ayet getirirse onu yazın"¹⁴³ şeklindeki talimatıyla başlamıştır. Bir değerlendirmeye göre Hz. Ömer'in bu konuda aktif rol alması, cem işinin bizzat onun teklifiyle başlamasıyla ilgili olmalıdır. Kur'an'ın ilk defa Hz. Ömer döneminde cem edildiği yönündeki bilgiler de yine onun bu faaliyette aktif rol oynaması ve büyük katkıda bulunmasıyla alakalı olmalıdır.¹⁴⁴

Bazı rivayetlerde meşhur sahâbi Übey b. Kâ'b'ın da ilk cem faaliyetine iştirak ettiğinden ve bu faaliyette ımla rolünden söz edilmiştir.¹⁴⁵ Zeyd b. Sâbit Kur'an'ın cem ve te'lifinde geniş satırlı hurma dalları, düz beyaz taşlar gibi nesnelere yazılı ayetler ile insanların hafızalarına başvurduğunu belirtmiştir.¹⁴⁶ Bu bilgiler ışığında Hz. Ebû Bekr devrindeki faaliyetle ilgili rivayetlerde geçen cem lafzının çeşitli nesnelere yazılı ayetlerin bir araya getirilmesine delalet ettiği söylenebilir. Ancak bu faaliyet neticesinde ortaya çıkan şeyin tam olarak neye tekabül ettiği, yani ayetlerin iki kapak arasında derlenip mushaf haline getirilmesine mi yoksa Kur'an'ın tümünün daha düzgün yazı malzemelerine yazılmasına mı işaret ettiği meselesi çok açık değildir.

141 Bazı sözlüklerde *el-kâtib* kelimesinin "âlim", *el-müktâb* kelimesinin "mualim" manasında kullanıldığından da söz edilmiştir. Bkz. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütüb'l-İlmîyye, Beyrut 2003, IV. 8; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII. 588-589; Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beyrut 1968, VII. 2590-2591; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, Matba'atü Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1979, IV. 100-106.

142 Ebû'l-Hasen Alemüddin Ali b. Muhammed es-Sehâvi, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ'*, nşr. Mervan el-Atıyye-Muhsin Harâbe, Dâru'l-Me'mûn li't-Tûrâs, Birinci Baskı Dimaşk-Beyrut 1997, I. 81.

143 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 157.

144 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Oriental Institute, Baroda 1938, s. 21.

145 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 167.

146 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 3.

Cem faaliyeti neticesinde ortaya çıkan şeyin Hz. Ebû Bekr vefat ettikten sonra Hz. Ömer'e, onun vefatından sonra kızı Hafsa'ya intikal ettiğine dair bilgiler Kur'an'ın iki kapak arasına toplanmış veya "sahîfe" (çoğulu: suhuf) denilen yazı malzemelerine aktarılmış bir metin olduğuna işaret ediyor görünse de, o dönemdeki yazı ünkânlarının elverişsizliği dikkate alındığında, ilk halifenin talimatıyla gerçekleşen faaliyetin derli toplu ve kolayca taşınabilir bir yazılı metinden ziyade, çeşitli nesnelere yazılan ve dağınık halde bulunan Kur'an ayetleriyle ilgili malzemenin derlenip toplanmasına karşılık geldiği söylenebilir.

Bu bakımdan Kur'an vahyinin Hz. Ebû Bekr dönemindeki cem faaliyeti sonucunda bilindik mushaf haline getirildiğine dair görüş tartışmaya açık görünmektedir.¹⁴⁷ Endülüs-lü müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340) Hz. Ebû Bekr devrinde Kur'an'ın sûre tertibinden yoksun biçimde derlendiğinden söz etmiştir.¹⁴⁸ Diğer birçok kaynakta ise Hz. Ebû Bekr dönemindeki faaliyet neticesinde Kur'an'ın sahifelere (suhuf)¹⁴⁹ kay-

147 Subhî es-Sâlih'e göre Kur'an'ın "mushaf" diye isimlendirilmesi Hz. Ebû Bekr devrinde ortaya çıkmıştır. Bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 77.

148 Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey el-Kelbi, *et-Teshîl li Ulûmî't-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2005, I. 9.

149 Daha önce kısaca değinildiği üzere *sahîfe* (çoğulu: *suhuf*), bir şeyin yüzey-sel genişliğini ifade eden *shf* kökünden türemiş bir kelimedir. Arapçada yeryüzü *sahîf* diye ifade edilir. *Sahîfe* ise üzerine yazı yazılan nesneye denir. Aynı kökten türeyen *tashîf*, metni yanlış yazmak veya okumak, benzer harfleri hatalı okuyup rivayet etmek manasına gelir. Yazılış birbirine benzeyen harfleri yanlış okuyup yanlış nakleden kişi *sahafî* ve *musah-hîf* diye nitelendirilir (Bkz. Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, II. 380; Ebû'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemû Mekâyis'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1972, III. 334; Ezherî, *Teh-zîbü'l-Luğa*, II. 1981; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV. 6). Jeffery *suhuf* kelimesinin Hz. Peygamber döneminden önce kutsal metinler için kullanılan genel bir isimlendirme olduğunu, bu bilginin en azından şifâhî gelenek yoluyla Arap kültürüne aktarıldığını ve daha sonra Hz. Muhammed'in bu kelimeyi kendine gelen vahiyler için kullanmaya başladığını kaydetmiştir (Bkz. Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 193). *Suhuf* kelimesi Necm 53/36 ve A'lâ 87/18-19. ayetlerden de anlaşılacağı üzere geçmiş peygamberlere gönderilen vahiyler ile bu vahiyleri içeren yazılı metinleri ifade için de kullanılır. Kelimenin kökündeki genişlik ve düzlük anlamı yazı yazmaya elverişliliği ima ediyor olmalıdır. Ancak Kur'an'da geçen *suhuf*, günümüzde yaygın olarak kullanılan kâğıttan ziyade, ince deri parçaları gibi malzemelere atıfta bulunur. *Sahîfe* kelimesinin Hz. Peygamber dö-

dedildiği belirtilmiştir ki bu da sonuçta elverişsiz nesnelere yazılı ayetlerin görece düzgün ve elverişli malzemelere aktarılmasından ibarettir, denebilir. Fakat bunu söylemek bile tarihi vakıaya uygunluk açısından isabetli olmayabilir. Çünkü o dönemdeki yazı karakterinin çok iri ve iptidai olduğu dikkate alındığında, tüm Kur'an ayetlerinin yazıldığı sahife sayısının hayli kabarık ve hacimli olacağı sonucuna ulaşılabilir.

Rivayetlerde Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman dönemlerindeki faaliyetlerin çok kere birbirine karıştığını, özellikle Zeyd b. Sâbit'ten nakledilen rivayetlerdeki ifadelerin karışıklığı daha da yoğunlaştırdığını bu bağlamda not etmek gerekir. Ancak Kur'an tarihiyle ilgili resmi anlatıda hiçbir karışıklık ve muğlaklığa mahal olmadığı farz edilmiş görünmektedir. Bu mesele bir tarafa, klasik kaynakların tümünde Kur'an'ı cem faaliyeti doğrudan doğruya Yemâme savaşına bağlanarak izah edilmiştir. Buna göre Hz. Ebû Bekr halife seçilince peygamberlik iddiasında bulunan kimseler ve isyancı kabilelerle uğraşmak zorunda kalmış, Hârice b. Hısn el-Fezâri ve Tuleyha b. Huveylid el-Esedî gibi kişilerin başkaldırılarını bastırmış;¹⁵⁰ ancak bu süreçte Müseyline'tülkezzâb müslümanları çok yormuştur.

Hz. Peygamber hayatta iken Yemâme bölgesindeki müslümanlardan Müseyline problemiyle ilgilenmelerini istemiş ve Habîb b. Zeyd el-Ensârî'yi Müseyline'ye elçi olarak gönderdikten kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Bu arada Yemâme'ye giderek Benî Hanife ileri gelenleriyle görüşüp halkın ayaklanmasına engel olunaya çalışan Habîb, Müseyline'nin talimatıyla katledilmiştir. Benî Hanife reislerinden Sûnâme de Müseyline karşısında yenilince Halife Ebû Bekr, İkrîme b. Ebi Cehil kumandasındaki bir orduyu Yemâme'ye göndermiş, daha sonra Müseyline'nin büyük bir orduya sahip olduğu-

neminde "yazılı metin" anlamında kullanıldığına ilişkin delillerden biri, Medine vesikasının bazı maddelerinde (22, 37, 39, 42 ve 46. maddeler) bu vesikarın *sahife* diye anılmasıdır. Hz. Ali gibi bazı sahâbîlerin kendi yanlarında muhafaza ettikleri yazılı metinleri "sahife" diye nitelendirdikleri de malumdur.

150 Bkz. Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 131-148.

nu öğrenince Şûrahbil b. Hasene kumandasında ikinci bir askerî birlik sevk etmiştir. Takviye birliğin gelmesini beklemeden Müseylime kuvvetlerine saldıran İkrime geri çekilmek zorunda kalmış, ardından Şûrahbil b. Hasene'nin de mağlup olması üzerine Halife bölgeye Hâlid b. Velid kumandasında yeni kuvvetler yollamıştır.

Hâlid b. Velid ile Müseylime'nin orduları Yemâme'deki Ak-rabâ' mevkinde karşılaşmış, müslümanlar başlangıçta Müseylime kuvvetleri karşısında geri çekilmesine rağmen özellikle 2500 civarında olduğu belirtilen muhacir ve ensarın direnişi karşısında Müseylime yakın çevresindeki adamlarıyla birlikte Hadikatü'r-Rahmân denilen korunaklı bahçesine sığınmak zorunda kalmıştır. Daha sonra müslümanlar Müseylime'yi burada ortadan kaldırmayı başarmıştır. Bu savaştaki kanlı çarpışmalarda her iki taraf da çok sayıda kayıp vermiş, kaynaklarda Müseylime'nin 21.000 veya 24.000, müslümanların ise 700'ü hâfız/kurrâ olmak üzere toplam 2200 kayıp verdiği yönünde abartılı rakamlar nakledilmiştir.¹⁵¹

Yemâme savaşında 700 Kur'an hafızının şehit düştüğüne dair bilginin ilk kaynaklarından biri meşhur meğâzî müellifi Vâkıdî (ö. 207/823)'dir. Onun aktarımına göre Yemâme'de 2200 müslümanın şehit düştüğü bilgisi Hz. Ebû Bekr'e ulaşınca Medine'de şehitler için feryatlar yükselmiştir.¹⁵² İbn Kesir anılan savaşta 500'e yakın kurrânın öldüğünden söz etmiş,¹⁵³ son dönem Kur'an tarihi müelliflerinden Zûrkânî ise en az yetmiş, en fazla beş yüz civarında Kur'an hafızının şehit düştüğünü belirtmiştir.¹⁵⁴ Bu son bilgi eski kaynaklardaki farklı rakamların tekrarından ibaret olup herhangi bir değerlendirme içermemesi hasebiyle pek anlamlı değildir.

151 Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk)*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Ma'rîfe, Kahire 1969, III. 281-301; Belâzûrî, *Fütuhu'l-Büldân*, s. 118-130.

152 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde*, nşr. Yahya el-Cübûrî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 140.

153 Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail İbn Kesir, *Kitâbü Fezâilü'l-Kur'ân*, nşr. Ebû İshak el-Huveynî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1416, s. 58.

154 Zûrkânî, *Menâhîlül-İrfân*, I. 249.

İbn Şihâb ez-Zühri'nin (ö. 124/742) Ubeyd b. Sebbâk'tan naklettiği meşhur rivayete göre Hz. Ömer Yemâme savaşında çok sayıda kurrânın şehit olmasından dolayı Halife Ebû Bekr'e başvurmuş ve Kur'an'ın birçok kısmının kaybolma tehlikesini bertaraf etmek için tüm ayetlerin cem edilmesi teklifinde bulunmuştur. Hz. Ebû Bekr, "Rasûlullah'ın yapmadığı işi biz nasıl yaparız?" (*keyfe nef'alû şey'en lem yef'alhû rasûlullah*) diyerek ilk planda bu teklifi kabule yanaşmamış; fakat Hz. Ömer'in, "Vallahi bu hayırlı bir iştir" demesine binaen cem işine aklı yatmıştır. Halife tarafından görevlendirilen Zeyd b. Sâbit de ilk planda, "Rasulullah'ın yapmadığı bir işi nasıl yaparsınız?" (*keyfe tef'alûne şey'en lem yef'alhû rasûlullah*) diyerek cem işine karşı çıkmış, fakat daha sonra onun da bu işe aklı yatmıştır.¹⁵⁵

İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbü'l-Mesâhif*'indeki bazı rivayetlerde cem işinin Hz. Ebû Bekr devrinde değil, Hz. Ömer devrinde başladığından söz edilmiştir. Hasen el-Basrî'den (ö. 110/728) nakledilen bir rivayete göre Hz. Ömer Kur'an'daki bir ayeti sorup araştırmış, bu ayeti bilen kişinin Yemâme'de şehit olduğunu öğrencince, istircâda (innâ lillâh...) bulunduktan sonra Kur'an'ın cem edilmesi talimatını vermiştir.¹⁵⁶

Cem faaliyetinde Zeyd b. Sâbit'in görevlendirilmesiyle ilgili olarak bu sahâbinin genç ve zeki olması, hüsn-ı zan beslenen birisi olarak tanınması ve Hz. Peygamber'e kâtiplik yapması gibi özelliklerden söz edilir. Zeyd'e atfedilen özelliklerin bizzat Hz. Ebû Bekr'in dilinden aktarılmış olması dikkat çekicidir. İlgili rivayete göre Hz. Ebû Bekr, Zeyd b. Sâbit'e, "Sen genç ve zekisin; seninle ilgili bir ithamda da bulunamayız. Üstelik vaktiyle Rasûlullah'ın vahiy kâtipliğini yapıyordun" demiştir.¹⁵⁷

Bize göre bu ifadeler ravi operasyonu gibi görünmektedir. Çünkü rivayette Zeyd b. Sâbit'in cem faaliyetyle ilgili teklife, "Hz. Peygamber'in yapmadığı işi nasıl yaparsınız?" şeklinde

155 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 3; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 157-169.

156 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 170-171.

157 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 3, "Tefsir" 9/20, "Ahkâm" 37.

bir karşılık verdiği kaydedilir. Hz. Ebû Bekr'in ifadeleri ise gençlik, zekâlık, ithama uğramamışlık ve Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapmışlık gibi konuyla alakasız denebilecek hususlarla ilgilidir. Hz. Ebû Bekr'in dilinden kurgulanıp rivayete dercedildiğini düşündüğümüz bu ifadeler, genelde Şîa'nın Kur'an tarihi ve tahrîfi ile ilgili iddialarına, özelde ise Abdullah b. Mes'ûd gibi Kur'an'a vukufu tartışma götürmeyen bir sahâbînin cem heyetine alınmamasına -ki İbn Mes'ûd da Kur'an'ın cem'yle ilgili faaliyette göz ardı edilmesini sitem-kâr bir dille ifade etmiştir-¹⁵⁸ argüman oluşturmaya yönelik olsa gerektir.¹⁵⁹ Birçok Sünnî âlimin hem İbn Mes'ûd'un cem faaliyetinde yer almamasına hem de Şîa'nın itirazlarına cevap verme ihtiyacı hissetmeleri bu tespiti desteklemektedir.

Bâkullânî'nin, "Bazı Râfîzîler Kur'an'ın tebdil-tağyîr edildiğini, özgün nazım ve tertibine aykırı bir metin üretildiği, Rasûlullah'tan sabit olan kıraate aykırı şekilde okunageldiği, metne birtakım ilaveler ve çıkarmalar yapıldığı, ayrıca Ebû Bekr ve Ömer'in Kur'an'ın cem'inde yanlış bir yol tuttukları, kendilerine itimat edilen ve Kur'an'ı çok iyi bilen kimselere başvurmaksızın ayetleri gelişigüzel şekilde bir veya iki kişiden aldıkları, sözü ve şahitliği hüccet değeri taşımayan bir veya iki kişinin şahitliğine başvurdukları yönünde birtakım iddialar ve itirazlarda bulundular"¹⁶⁰ şeklinde aktardığı bilgi dikkate alındığında, bahis konusu rivayette Zeyd b. Sâbit'le ilgili bir dizi hususiyetin tek tek zikredilme nedeni daha iyi anlaşılır.

158 İbn Mes'ûd, "Zeyd kâküllü saçlı bir çocuk olarak sokakta oyun oynadığı çağlarda ben bizzat Rasûlullah'tan yetmiş küsur süreyi öğrenmiştim" veya "Zeyd'in müşûmanlıkla henüz tanışmadığı zamanlarda ben bizzat Rasûlullah'tan yetmiş küsur süreyi öğrenmiştim" demiştir. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 273-274.

159 Sünnî kaynaklar cem faaliyetinde İbn Mes'ûd'a görev verilmeyişini genellikle onun Küfe'de bulunmasını gerekçe göstermişlerdir. Kevserî'ye göre İbn Mes'ûd'un Küfe'de yürüttüğü eğitim faaliyeti son derece önemlidir. Onun uzun süre bu muhitten ayrılması söz konusu faaliyetin sekteye uğramasına yol açacağından, cem faaliyeti için Medine'ye çağrılmamıştır (Bkz. Kevserî, *Makâlât*, s. 10). Bize göre bu gerekçeler tatmin edici değildir; işin aslı siyasiyedir. Bu mesele Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyeti kapsamında kritik edilecektir.

160 Bâkullânî, *el-İntisâr*, I. 67-68.

Zeyd b. Sâbit'in yazı yazmayı çok iyi bildiği, Hz. Peygamber döneminde bizzat onun talimatıyla İbranca ve/veya Süryanca okuyup yazmayı on beş, yirmi gün gibi çok kısa bir sürede öğrendiği,¹⁶¹ Kısra'nın elçisinden Farsçayı, Rasûlullah'ın hacibinden ve hizmetçilerinden Rumca, Habeşçe ve Kipticeyi öğrendiği yönündeki rivayetler de¹⁶² yine aynı mesele ekseninde üretilmiş görünmektedir. Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber ile Cebrail arasında her yılın Ramazan ayında gerçekleştiği kabul edilen "arza"ların (Kur'an'ın bir tür mukabele tarzında okunması) sonuncusunda hazır bulunduğu, Kur'an'ı bu son arzada bellediği şekliyle okuyup yazdığı, Kur'an'ın tümünün ezberinde bulunduğu yönündeki rivayetler de yine özelde İbn Mes'ûd'un cem faaliyetinde görevlendirilmemesi, genelde Şia'nın Kur'an tarihi hakkında birtakım iddialar ileri sürmesi meselesiyle ilgili görünmektedir.

Hâl böyleyken bazı Sünnî âlimler İbn Mes'ûd'un sadece yetmiş kûsur sûreyi hıfzettığı, buna karşılık Zeyd b. Sâbit'in tüm sûreleri ezbere bildiği şeklinde basit ve çocuksu argümanlar üretmişlerdir. Mesela Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), "İbn Mes'ûd sadece yetmiş sûreyi ezbere biliyordu; diğer sûreleri Hz. Peygamber'in vefatından sonra ezberlemişti. Hâlbuki Zeyd Kur'an'ın tümünü Hz. Peygamber hayatta iken hıfzetmiş bir sahâbidir. İşte bu üstünlüğünden dolayı cem faaliyetinde Zeyd görevlendirilmiştir" demiş, ayrıca bazı âlimler İbn Mes'ûd'un vefat ettiği gün dahi Kur'an'ın tamamını hıfzetmediğinden söz etmiş, diğer bazıları ise İbn Mes'ûd'un Kur'an'ı eksik bildiği iddiasını kendi özel mushafında Felak ve Nâs sûrelerinin bulunmamasına atıfla temellendirme cihetine gitmişlerdir.¹⁶³

İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den yetmiş kûsur sûre öğrendiğine ilişkin rivayetin Zâhirîlik mantığını anımsatır tarz-

161 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, II. 309; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 143; Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, II. 428-429.

162 İbn Abdîrabbîh, *el-İkâdül-Ferîd*, IV. 244. Bu rivayetlerdeki problemlere dair etraflı bir tartışma için bkz. İbrahim Kutluay, "Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi ile İlgili Rivayetler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: VII, sayı: 2 (2009), s. 129-157.

163 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 39.

da Zeyd b. Sâbit lehine yorumlanması ilginçtir. Her şeyden önce İbn Mes'ûd'un, "Zeyd kâküllü saclarıyla sokakta oyun oynadığı zamanlarda ben bizzat Rasûlullah'tan yetmiş kûsur sûreyi öğrenmiştim"¹⁶⁴ ifadesi, onun sadece yetmiş sûre bildiğini değil, Zeyd daha küçüklük bir çocukken kendisinin yetmiş kûsur sûreyi öğrenmiş biri olarak hem İslam'ı kabul hem de Kur'an'a vukuf hususunda çok daha kıdemli ve birikimli olduğunu belirtmeye yöneliktir.

Kaldı ki gerek Hz. Peygamber'den nakledilen, "Kur'an'ı şu dört kışiden öğreniniz: İbn Ümmi Abd (İbn Mes'ûd), Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b ve Sâlim" ve gerekse İbn Mes'ûd'dan nakledilen, "Yemin ederim ki Allah'ın kitabında, nerede nazıl olduğunu bilmediğim bir sûre ve kâim hakkında indiğini bilmediğim bir ayet yoktur" şeklindeki rivayetler,¹⁶⁵ İbn Mes'ûd'un Kur'an'a vukuf düzeyi hakkında yeterli fikr vermektedir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un kendine ait bir mushafının bulunduğu da bilinmektedir. Bütün bunların dışında bazı rivayetler son arzaya katılan sahâbînin Zeyd b. Sâbit değil, İbn Mes'ûd olduğunu bildirmektedir.¹⁶⁶ Hatta birkaç farklı rivayette İbn Abbas'ın, "Size göre iki kıraatten hangisi en son kıraattır" sorusuna, "Zeyd b. Sâbit'in kıraatıdır" diye cevap verenlere, "Hayır, en son kıraat arza-ı âhirede hazır bulunan İbn Mes'ûd'un kıraatıdır" diye karşılık verdiğinden söz edilmektedir.¹⁶⁷

Bu ara sözden (istitrat) sonra Hz. Ebû Bekr devrindeki cem faaliyetinin gerçekte hangi sebebe dayandığı meselesine dönersek, müsteşrikler bu dönemdeki faaliyetin Yemâme savaşında birçok kurrânın şehit düşmesiyle gerekçelendirilmiş olmasına kuşkuyla bakmışlardır. Caetani Yemâme savaşında şehit düşen müslûmanlar arasında Kur'an'ı çok iyi bilen kimselerin yok denecek kadar az olduğunu, bu savaşta şehit

164 Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 274; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 184, 189.

165 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 8.

166 Bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1009.

167 Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 275-276; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 188.

düşenlerin çoğunlukla İslam'ı yeni kabul etmiş sahâbilerden oluştuğunu söylerken, Nöldeke de Yemâme'de şehit düşenler arasında Abdullah b. Hâfız b. Ganim ve Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim b. Ma'kıl gibi birkaç sahâbînin Kur'an'a vukuf sahibi olduğuna dikkat çekerek cem faaliyetinin söz konusu savaşa bağlanmasının gerçekçi olmadığını belirtmiştir. Nöldeke'ye göre cem meselesinde Yemâme savaşı gibi anakronistik bir sebep aramak yersizdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an vahyinin derlenip müslüman toplumun istifadesine sunma arzusu yeterli nedendir.¹⁶⁸

Hz. Ebû Bekr dönemindeki cem faaliyetinin Yemâme savaşında çok sayıda kurrânın şehit düşmesiyle gerekçelendirilmesinin ikna edici ve gerçekçi olmadığı yönündeki tespitler bize göre bir çırpıda reddedilebilecek türden değildir. Bu savaşta 500, 700, hatta 700'den fazla kurrânın şehit düştüğüne dair bilgilerin gerçeği yansıtmadığı kesin gibidir. Kaldı ki bazı kaynaklarda müslümanların bu savaşta toplam şehit sayısının yedi yüz olduğu belirtilir ki yedi, yetmiş, yedi yüz, yetmiş bin gibi rakamların Arapçada kesretten kinaye olarak kullanıldığını bu bağlamda hatırlatmak gerekir. Ayrıca Yemâme savaşında şehit düşen sahâbîlerle ilgili "huffâz" vasfının tüm ayetleri ezbere bilen kimselerden ziyade, Kur'an'a vukuf sahibi olan kimseler anlamına gelmesi kuvvetle muhtemeldir.

Öte yandan, Nöldeke'nın Hz. Ebû Bekr dönemindeki cem faaliyetinin amacıyla ilgili olarak, "Kur'an'ın derli toplu halde müslüman toplumun istifadesine sunulması" şeklindeki tespit ve değerlendirmesi sahabe devrindeki zamanın ruhuna aykırı olmasından dolayı anakronistik görünmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ilk nesil müslümanlar Kur'an'ı güncel hayat düzleminde ortaya çıkan her tikel problemin çözümünde başvurulacak bir referans metni olarak görmedikleri gibi mana ve mesajını ılah maksadıyla ayet ayet tefsir edilmesi gereken bir metin olarak da telakki etmemişlerdir. Bu bağlamda, Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ömer'den ge-

168 Theodor Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, İngilizceye çev. Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden-Boston 2013, s. 229-232.

len cem teklifini ilk planda yadırgamış olmalarından hareketle Kur'an vahyini derleme işinin bu dönemde bir tür bîdat gibi algılandığından dahi söz edilebilir.

Bu sebeple, Kur'an'ın cem'iyile ilgili faaliyetin gerekçesini müslüman toplumun istifadesine bağlamak pek isabetli bir izah olmasa gerektir. Kaldı ki Nöldeke'nin bahis konusu ettiği "toplumsal istifade"nin neye atıfta bulunduğu da belirsizdir. Şayet istifadeden maksat, hayatın doğal seyri içerisinde ortaya çıkan problemleri Kur'an ahkâmından hareketle çözmekse, bunun tarihî vakıa ile pek bağdaşmadığı açıktır. Her şeyden önce, Hz. Ömer'in kendi hilafet döneminde böyle bir maksada aykırı birçok uygulamaya imza attığı, daha açıkçası, birçok konuda Kur'an'ın lafzî talimatlarına muhalif icthâdlarda bulunduğu malumdur. Bu durum, cem faaliyetinin Kur'an'a referans metni olarak mûracaat etme ve güncel problemleri doğrudan doğruya Kur'an ahkâmından hareketle çözme amacına yönelik olmadığını gösterir.

Fetihlerle ilgili siyaset tarzı, ortaya çıkan problemlerin çözümündeki yaklaşımları, esirler ve gayr-ı müslimler hakkındaki kararları, yeni şehirlerin inşası, devlet idaresinde divan teşkilatının kurulması gibi birçok alanda ilk uygulamalarıyla (evâil) tanınan Hz. Ömer özellikle teravîh namazının cemaatle kılınmasına ilişkin talimatından da anlaşılacağı gibi düzen ve disiplini çok önemseyen bir şahsiyettir. Onun bu özelliği müslüman toplumun müesses bir devlet düzeninde ve birlik beraberlik içinde yaşamasıyla ilgili hassasiyete işaret etmektedir. Bize göre Hz. Ömer'in Kur'an'ın cem'iyile ilgili teklifi de aynı hassasiyet kapsamında değerlendirilebilir ve bu bağlamda ilâhî kelâmı bir araya toplamak suretiyle somut bir sembol oluşturma amacından söz edilebilir. Kur'an'ın yazılı metin olarak somut sembole dönüştürülmesi Yahudi gelenekteki Ahit Sandığı'na (Tâbût) benzetilebilir. Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyeti sırasında *tâbût* kelimesinin yazımıyla ilgili ihtilaftan söz edilmesi¹⁶⁹ bu bağlamda ilginç bir tevafuk olarak görülebilir.

169 İbn Kesir, *Kütübü Fezâilî'l-Kur'ân*, s. 71.

Bakara 2/248. ayette, "Allah'ın Tâlût'u hükümdar olarak seçmiş olmasının alameti, kendisinde rabbinizden sekine bulunan, içinde Mûsâ ile Hârûn ailesinden kalan bazı eşyalar olup meleklerce taşınan ahit sandığının [tekrar] sizin elinize geçmesidir. Şayet gerçekten inanmak istiyorsanız, bunda size çok açık bir delil ve işaret vardır" diye söz edilen Ahit Sandığı (Ark of Yahwe) Yahudi gelenekte Tanrı'nın sembolü ve aynı zamanda Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ahdin nişanesi kabul edildiğinden Yahudiler bu sandığı sürekli olarak yanlarında taşımışlar, sıkıntılı zamanlarda ondan medet ummuşlardır.¹⁷⁰ Kur'an vahyinin iki kapak arasında yazılı bir metin haline getirilmesi de tıpkı Ahit Sandığı gibi son derece önemli bir sembol, hatta İslam tarihinde yaşanan tecrübeler dikkate alındığında çok değerli bir sembolik sermayedir. Sıffin savaşında Kur'an sayfelerinin mızrakların ucuna geçirilmesi hem bu sembolik sermayenin kıymetine hem de ilâhî kelâmın nasıl istismar edildiğine dair önemli bir göstergedir.

Hiz. Ömer'in teklifiyle gerçekleşen cem faaliyeti neticesinde ortaya çıkan ve birçok kaynakta "suhuf" diye anılan metinlerin Hiz. Ebû Bekr'in vefatından sonra Hiz. Ömer'e, onun vefatından sonra da kızı Hafsa'ya irtikâl etmesi bu işin resmî hüviyet taşımaktan ziyade, cem işinin kişisel inisiyatife dayandığını düşündürmektedir. Özellikle Zeyd b. Sâbit rivayetindeki içerikten anlaşıldığı kadarıyla Kur'an vahyinin cem'yle ilgili teklif resmî bir görevlendirme değil, Hiz. Ömer ve Hiz. Ebû Bekr'in rıcası kabilindendir. Ayrıca İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde özel mushafların dolaşımında olması Hiz. Ebû Bekr dönemindeki cem faaliyetinin söz konusu mushafı geçersiz kılmayı da içeren bir resmî faaliyet olmadığını teyit eder niteliktedir. Binaenaleyh bazı müsteşriklerin, Hiz. Ebû Bekr döneminde Kur'an'ın cem edilmediği tezini ispatlamak adına öne sürdükleri gerekçelerin çoğu bu dönemdeki cem faaliyetinin gayr-ı resmî olmasıyla izah edilebilecek türdendir.¹⁷¹

170 Sayılar, 10/33-36; Birinci Samuel, 4/3-9.

171 Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, s. 61.

Bununla birlikte Watt, "Ebû Bekr'in hilafeti sırasında Kur'an'ın eksiksiz biçimde derlenmesinin yapılmadığı kesindir" dedikten sonra, bu dönemdeki cem faaliyetleriyle ilgili rivayetlerin Kur'an vahyinin cem'ine yönelik ilk adımların genellikle kendisinden pek hoşlanılmayan Osman'ın sevk ve idaresinde yapılmış olmasıyla ilgili nahoşluğu göz ardı etmek için zaman içerisinde uydurulduğundan söz etmiştir.¹⁷² Benzer şekilde Nöldeke de şunu söylemiştir: "Osman gibi pek sevilmeyen ve yetenekli görülmeyen bir yönetici Sünnî Kur'an metnini oluşturan figür olarak kabul edilince, ondan daha üstün seleflerine Kur'an'ın cem'inde rol verilmesi Ebû Bekr ve Ömer'e yapılan haksızlığı bir bakıma telafi yerine geçmiştir."¹⁷³

Watt ve Nöldeke'nin bu iddiaları ilk planda mesnetsiz görülebilir; fakat birçok rivayette Hz. Ebû Bekr ile Hz. Osman dönemindeki faaliyetlerin birbirine karıştırılması, konuyla ilgili rivayetlerin birtakım müdahalelere maruz kaldığını düşündürmektedir. Ayrıca İslâmî kaynaklarda özellikle sûreler ve ayetlerin tertibi meselesiyle ilgili olarak bir taraftan Hz. Peygamber'in tüm ayetleri düzenli olarak vahiy kâtiplerine yazdırdığı, hatta "Şu ayeti içinde şu şu konuların geçtiği süreye yerleştirin"¹⁷⁴ şeklinde metnin iç düzen ve tertibini de bizzat kendisinin yaptırdığı belirtilirken, diğer taraftan Kur'an'ın cem'iyle ilgili olarak Yemâme savaşında birçok kurrânın şehit olduğuna ilişkin ifadelerle başlayan meşhur rivayetten hareketle Zeyd b. Sâbit ve Hz. Ömer'in Mescid-i nebevî'nin kapısında konuşlarp, "Kimin yanında yazılı bir Kur'an ayeti varsa iki şahitle birlikte bize getirsin" diye ilanda bulunduklarından söz edilmesi ciddi bir çelişki gibi görünmektedir. Bize göre Kur'an tarihindeki en ciddi problemlerden biri bu noktada kendini göstermektedir.

Hz. Ebû Bekr devrindeki cem faaliyetleriyle ilgili rivayetler kapsamında başka problemlerden de söz edilebilir. Konuyla ilgili rivayetlerin birinde Hz. Ebû Bekr vefat ettikten sonra

172 Watt, *Bell's Introduction*, s. 42.

173 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 231.

174 Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 33.

Hız. Ömer'ini çeşitli malzemelerde yazılı olan ve dağınık halde bulunan Kur'an metnini bir sahifeye yazdığını ve bu sahifenin kendisinde kaldığını belirtir. Ancak bütün bir Kur'an'ı muhtevî olan bu sahifenin nasıl bir sahife olduğunu anlamak çok kolay olmasa gerektir. Ravilerin böyle gelişigüzel ve mantık sınırlarını zorlayıcı bilgiler aktarması ve aynı zamanda bu tür rivayetlere bilgi değeri atfedilerek ilmi araştırmalarda delil olarak kullanılması, İlahiyat alanındaki araştırma/inceleme düzeyini göstermesi bakımından önemli bir veridir

Kur'an'ın cem'yle ilgili rivayetlerdeki bir diğer problem, Zeyd b. Sâbit'in, "Tevbe sûresinin son iki ayetini sadece Ebû Huzeyme el-Ensârî'de buldum" diye zikrettiği kişinin tarhi kimliği meselesidir. Çeşitli rivayetlere göre bu kişinin adı Ebû Huzeyme el-Ensârî, Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî, Hâris b. Huzeyme veya İbn Evs b. Yezîd b. Esram'dır.¹⁷⁵ Cem faaliyetinde ayetlerin kabul şartı olarak zikredilen iki şahitle neyin kastedildiği de çok ihtilafli bir meseledir. İki şahit, kimilerine göre cem heyetine getirilen ayetlerin Hız. Peygamber'in huzurunda yazıldığına dair iki kişinin tanıklığını -ki 6236 ayetten her birinin iki şahitle birlikte Hız. Peygamber'in huzurunda yazıldığını söylemek acaba ne kadar mümkündür?- ifade etmektedir. Kimilerine göre iki şahit şartı heyete arz edilen ayetin hem ezbere bilinmesiyle hem de yazıyla belgelendirilmesiyle ilgilidir. Kimilerine göre ise bu şart ayetin son arzada kontrol edilen şekline uygun olduğuna dair iki kişinin tanıklıkta bulunmasına karşılık gelir.¹⁷⁶

Ebû Huzeyme el-Ensârî diye anılan sahâbiden iki şahit şartına muhalif olarak Ahzâb 33/23 veya Tevbe 9/128-129. ayetlerin kabul edilmesi ve bu kabulün, "Hız. Peygamber vaktiyle ona zûşşehâdeteyn lakabı vermişti" diye gerekçelendirilmesi¹⁷⁷ hakkaten ilginçtir. İbn Vehb, Zeyd b. Sâbit'in bu

175 İbn Kesir, *Kitâbü Fezâilî'l-Kur'ân*, s. 59-60; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 20.

176 Geniş bilgi için bkz. Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 194-198.

177 Zeyd b. Sâbit, Tevbe sûresinin son iki ayetiyle Ahzâb 33/23. ayetini yazılı olarak sadece Huzeyme'nin getirdiğini ve ikinci bir şahide gerek görmeden bu ayetleri mushafa dâhil ettiğini belirtmiştir. Hız. Peygamber'in borç meselesiyle ilgili olarak bir bedevîyle tartışması sırasında Huzeyme'nin

sahâbînin getirdiği ayeti "züşşehâdeteyn" (şahitliğinin iki şahit yerine geçmesi) diye anılmasından ötürü kabul ettiğini, buna mukabil kendisinden başka şahidi bulunmadığı için Hz. Ömer'in getirdiği recm ayetinin(?) Kur'an metnine yazılmadığını belirtmiştir.¹⁷⁸ Bize göre bu konuyla ilgili malumat Kur'an tarihini dramatize etmek maksadıyla üretilmiş bir hikâyedir. Zira söz konusu sahâbînin ismi ve tarihî şahsiyeti hakkında ihtilaflı bilgiler nakledilmesine rağmen, şahitliğinin iki kişinin şahitliğine denk olduğundan söz etmek ve bunu kesin bilgi gibi göstermek hiç ikna edici değildir.

Bütün bunların yanında, Hz. Peygamber döneminde tüm ayetleri ezbere bilen, hele de uzun zaman içerisinde pasajlar halinde nazıl olan Bakara, Nisâ, Mâide gibi sûrelerin tüm ayetlerini mushaf tertibine göre eksiksiz biçimde ezberleyen bir sahâbînin mevcut olup olmadığı tartışmaya açık bir meseledir. Keza nûzul sürecinin son safhasına kadar tamamlanmayan geniş hacimli sûrelerdeki ayetlerin nûzulünü anbean takip edip bunları ilgili sûrelerdeki yerlerine yerleştirmenin ve her yeni pasajın nûzulünden sonra süreyi bir bakına yeniden ezberlemenin ne kadar mümkün olduğu meselesi de en azından müzakereye değer olsa gerekir.

Öte yandan, Hz. Peygamber mademki tüm ayetleri özellikle resmî vahiy kâtibi olarak kabul edilen Zeyd b. Sâbit'e yazdırmış, hatta her bir ayetin sûre içindeki yerini bildirmişti; o halde nûzul dönemindeki bu faaliyetle Kur'an'ın yazılı metin haline getirilmesi hedeflenmiştir. Bu durumda Zeyd b. Sâbit Kur'an'ın cem'iyle ilgili öneriye niçin, "Rasûlullah'ın

bu borcun ödendiğine şahit olmadığı halde, "Biz seni vahiy ve nübüvvet gibi çok daha önemli bir konuda tasdik ediyoruz" diyerek Hz. Peygamber lehine tanıklıkta bulunması Zeyd b. Sâbit'in ayetleri kabulle ilgili istisnai tutumuna dayanak gösterilmiştir. Zira Hz. Peygamber Huzeyme'yi söz konusu tanıklığından dolayı "züşşehâdeteyn" (Şahitliği iki şahide muadil kimse) diye nitelendirmiştir. Bkz. Ebû Dâvûd, "Akziye" 20; İbn Kesir, *Kitâbü Fezâil'l-Kur'an*, s. 60-61; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, nşr. İbrahim ez-Zeybak-Adil Mürşid, Musesesetü'r-Risâle, Beyrut trs., I. 541-542.

178 Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Fihri, *el-Câmi' Ulûme'l-Kur'an*, nşr. Miklos Muranyi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, III. 26.

yapmadığı işi nasıl yaparsınız?" diye karşılık vermiş, ayrıca bu işi üstlendikten sonra Hz. Peygamber'in kendisine yazdırıldığı ayetleri hazır bulundukları yerden alıp gelmesi gerektiği halde niçin sahâbilerden iki şahitle birlikte ayet toplamak için aylarca emek sarf etmiştir?

Zeyd b. Sâbit'ten gelen meşhur rivayetle ilgili başka istifhamlar da söz konusudur. Bunlardan biri Kur'an'ın cem'i gibi son derece önemli bir konu niçin sadece üç kişi arasındaki görüşmeyle sınırlı kalmıştır, şeklindeki sorudur. Diğer taraftan, Zeyd b. Sâbit mademki son arzaya katılmıştır; o halde nasıl olmuş da cem sırasında Kur'an'daki bazı ayetleri bulamamıştır? Şayet bu bilgiler doğruysa, o takdirde Zeyd'in bulamadığı başka ayetlerden söz etme ihtimali yok mudur? Bu durum Kur'an metniyle ilgili mevsûkiyet sorununa yol açmamakta mıdır?

Soruları çoğaltmak mümkündür; fakat hem klasik hem modern döneme ait İslâmî kaynaklarda söz konusu sorulara tatmin edici cevaplar bulmak gerçekten güçtür. Bunun temel sebebi, "Kur'an nüzul döneminden itibaren tek harfî değişimsiz günümüze intikal etmiş bir metindir" şeklindeki hesabı verilmemiş bir mevsûkiyet inancı ve iddiasıdır ki geleneksel Kur'an tarihî yazımı bu inanç ve iddiayı ispat maksadına matuftur. Bize göre Kur'an'ın mevsûkiyeti yazıdan ziyade, şifâhî nakil ve hıfz geleneğinde aranmalıdır.

Hz. Osman Dönemi ve İstinsah Faaliyeti

Hicrî 23 (miladî 644) yılında halife olan Hz. Osman'ın hilafet döneminde Zeyd b. Sâbit'in başkanlığındaki bir heyet tarafından gerçekleştirilen faaliyet genellikle "Kur'an'ı istinsah" kavramıyla ifade edilir. İstinsah, "bir şeyi bir şeyle değiştirmek (*tebdîlû's-şey'i mine's-şey*), bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmek (*naklû's-şey'i min mekânin ilâ mekân*), bir şeyi iptal edip onun yerine başka bir şeyi getirmek gibi anlamlar içeren *nsh* kökünden türemiş bir kelime olup metni kopya etmek, suretini çıkarmak demektir.¹⁷⁹

179 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 3558; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VII. 355-356.

Buhârî'nin İbn Şihâb ez-Zühri tarîkıyle Enes b. Mâlik'ten naklettiği meşhur rivayette istinsah faaliyetinin arka planı şöyle anlatılır: Ermenistan-Azerbaycan seferine çıkan İslam ordusunda (Iraklı ve Şamlı askerlerin başında bulunan) Huzeyfe b. Yemân, ordudaki müslümanlar arasında kıraat ihtilaflarının yaygınlaştığına ve bu durumun endişe verici boyutlara ulaştığına tanık olur. Seferden dönüşte meseleyi Hz. Osman'a arz ederek, Kur'an'ın okunuşunda baş gösteren ihtilaf sorununa tedbir alınması gerektiği, aksi takdirde müslümanların Yahudiler ve Hıristiyanların kendi kutsal kitapları konusunda yaşadıkları sıkıntılara benzer sıkıntılarla karşılaşacağını belirtir.¹⁸⁰

Bazı kaynaklarda, Kur'an'ı farklı sahâbilerden öğrenen müslümanların bir araya geldiklerinde farklı okuyuşlar sebebiyle birbirlerini ağır şekilde eleştirdikleri, daha açıkçası, Kur'an'ı İbn Mes'ûd'un kıraatine göre okuyan Iraklıların Übey b. Kâ'b kıraatini esas alan Şamlıların tekfir ettikleri, aynı şekilde Şamlıların da Iraklıları küfürle itham ettikleri belirtilir.¹⁸¹ Diğer bazı kaynaklarda ise Ermenistan-Azerbaycan seferine atıf yapılmaksızın Hz. Osman'ın hilafet döneminde müslümanların Kur'an kıraatini farklı sahâbilerden öğrenmeleri sebebiyle aralarında ihtilaflar yaşandığından ve bu ihtilafların birbirlerini tekfir noktasına vardığından söz edilir.¹⁸²

Huzeyfe b. Yemân'ın müslümanlar arasında baş gösteren ihtilaf sorunundan kendisini haberdar etmesi üzerine Hz. Osman standart bir mushaf oluşturma sorunu çözeceğini düşünmüş, bunun üzerine Hz. Ebû Bekr döneminde derlenen ve suhuf diye isimlendirilen metinler esas alınarak standart bir mushaf oluşturulması ve bu mushafın çoğaltılması (istinsah) için bazı sahâbileri görevlendirmiştir. Genel kabule göre Hz. Osman ilk halife döneminde derlenip suhuf hâline getirilen, daha sonra Hz. Ömer, onun vefatının ardından da

180 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 3; Tirmizî, "Tefsir" 10.

181 Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 993; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. 49.

182 Bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 997-999; İbn Ebî Dâvûd, *Kütübü'l-Mesâhif*, I. 204, 207, 212.

kızı Hafsa'ya intikal eden Kur'an metnini Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665[?]), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Saïd b. Âs (ö. 59/679) ve Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm'dan (ö. 43/664) oluşan dört kişilik bir heyete istinsah ettirmiştir.

Buna mukabil bazı kaynaklarda istinsah heyetinin muhacirler ve ensardan on veya on iki kişiden oluştuğu belirtilmiş, heyette görev alan sahâbiler arasında Mâlik b. Ebî Âmir, Kesir b. Eflah, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas ve Übey b. Kâ'b gibi isimler zikredilmiştir.¹⁸³ Taberî ise İbn Şihâb ez-Zührî ve Hârice b. Zeyd tarihleriyle Hz. Osman dönemindeki istinsah heyetinin sadece iki kişiden (Zeyd b. Sâbit ve Ebân b. Saïd b. Âs) oluştuğu yönünde farklı bir bilgi nakletmiştir.¹⁸⁴

Bütün bunların haricinde, İbn Şebbe istinsah heyetiyle ilgili olarak Zeyd b. Sâbit ile Übey b. Kâ'b'ın mushafları yazdıkları, Saïd b. Âs'ın da yazılan metni Arapçasını kontrol ettiğine dair bir haber nakletmiş,¹⁸⁵ ayrıca Ebû Muhammed el-Kureşî'ye atıfıla Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyeti hakkında başka bilgiler de vermiştir. Şöyle ki Hz. Osman çeşitli merkezlere gönderdiği bir mektubunda, farklı bölgelerde yaşayan müslümanların bir araya geldiklerinde kiminin Ebû'd-Derdâ, kiminin İbn Mes'ûd, kiminin de Abdullah b. Kays kıraatine göre Kur'an okuması, bu durum dinî açıdan endişe verici boyutlarda ihtilaflara yol açması sebebiyle istinsah faaliyetini başlattığını belirttikten sonra özet olarak şunları kaydetmiştir: Âişe'ye haber gönderip Kur'an'ın bizzat Rasûlullah'ın ağzından çıktığı şekliyle yazıldığı deri malzemelerini bize ulaştırmasını istedim. Daha sonra istinsah heyetinde Zeyd b. Sâbit ile Medinelî kâtiplerden Nâfi' b. Tarîf, Abdullah b. Velîd el-Huzâî ve Abdurrahmân b. Ebî Lûbâbe gibi isimleri görevlendirip Kur'an'ı dört mushaf nüshası olarak çoğaltmalarını söyledim.¹⁸⁶

183 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 213-214; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 25.

184 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. 49.

185 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1002.

186 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 997-998.

Hız. Osman devrindeki istinsah faaliyetinin tam olarak ne zaman başladığı meselesi önemlidir. İbn Şihâb ez-Zühri rivayetinde bu faaliyetin Ermenistan ve Azerbaycan'a düzenleneni seferi müteakiben başladığı bildirilmiştir. Ancak Hız. Osman döneminde Ermenistan ve Azerbaycan'a iki ayrı sefer düzenlenmiştir. Bunların ilki, Ebû Vehb el-Velid b. Ukbe'nin (ö. 61/681) Kûfe merkezli Irak genel valiliği görevinde bulunduğı hicri 25 veya 26 (miladi 647) yılında, ikincisi ise Said b. Âs'ın Kûfe valiliğine atandığı hicri 29 veya 30 (miladi 650 veya 651) yılında gerçekleşmiştir.¹⁸⁷

Bazı kaynaklarda aktarılan bilgilere göre Hız. Osman hilafetinin ilk yıllarında halkın karşısına çıkıp, "Ey millet! Nebi ile sizin arasında on üç/on beş yıllık bir zaman aralığı var. Hâl böyleyken, siz kalkmış Kur'an hakkında birbirinizle tartışıp duruyorsunuz" demiştir.¹⁸⁸ Bu bilgi istinsah faaliyetinin yaklaşık olarak hicri 25-26 yıllarında başladığını gösterir. Nitekim İbn Hacer Kur'an kıraatleriyle ilgili ciddi ihtilafların Velid b. Ukbe'nin Kûfe valiliği sırasında, yani hicri 25 veya 26 yılına rastlayan ilk Ermenistan seferi sırasında yaşandığını, bu hadiseyi hiçbir delil olmaksızın hicri 30. yıldaki ikinci Ermenistan seferiyle irtibatlandıranların tarih hatası yaptıklarını belirtmiştir.¹⁸⁹

Öte yandan, Ahmed Cevdet Paşa, İbnü'l-Esir'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil*'ine atfen Hız. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinin hicri 30. yılda gerçekleştiği yolundaki bilgiyi tarihçi gözûyle değerlendirmiş ve bu çerçevede söz konusu faaliyetlerin bir sene zarfında gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ifade meyanında şunları söylemiştir:

Bu hadiseler oldukça uzun boyludur, dolayısıyla husûlû/vukûu bir-iki seneden çok daha fazla bir zamana muhtaçtır. Şöyle ki istinsah heyetinde yer alan Said b. Âs bir sene içerisinde hem Medine'den Kûfe'ye gidecek, hem Kûfe halkının durumları hakkında bir sûre Hız. Osman'la yazışmada bulunacak, hem uzun süreli Taberistan fethine iştirak ettikten sonra Cûrcân'daki gazveye katılacak,

187 Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 69-70.

188 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 994; İbn Ebi Dâvûd, *Kütübü'l-Mesâhif*, I. 208-209.

189 İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IX. 25.

hem Azerbaycan'a gelip Huzeyfe'yi el-Bâb'a gönderecek, derken Huzeyfe oradan tekrar dönecek ve nihayet Said b. Âs ile Huzeyfe Kûfe'ye gelecek; ardından Huzeyfe Medine'ye gidecek ve Azerbaycan seferi sırasında ortaya çıkan kıraat ihtilaflarını mutlaka tedbir alınması gereken bir sorun olarak Hz. Osman'a aktaracak, Hz. Osman da konuyu sahâbîlerle istişare edip onlara Kur'an'ın cem ve telif edilmesi talimatını verecek... Bütün bunlar bir seneden çok fazla zaman isteyen işlerdir. Bütün bu işlerin mutad olmayan şekilde bir sene gibi kısa bir zaman zarfında vuku bulduğu farzedilse bile bir sene içerisinde altı veya yedi mushafın istinsah edilmesi ancak zaman içinde zaman yaratmakla mümkündür. Said b. Âs'ın istinsah heyetinde bulunmasına gelince, bu da ancak her gün tayy-i mekân imkânına sahip olmakla mümkündür.

Hülasa, gerek İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil*'inde, gerekse diğer kaynaklarda zikredilen malumatın doğruluk ihtimali çok zayıftır. Gerçekte, istinsah faaliyeti Hz. Osman'ın hilafetinden bir yıl sonra, yani hicrî 24. yılın sonları ile 25. yılın ilk aylarında başlamış -ki Ermenistan ve Azerbaycan seferi de bu tarihte vuku bulmuştur- ve söz konusu faaliyet hicrî 30. yılda, yani 4-5 senelik bir zaman zarfında tamamlanmıştır. Ne var ki söz konusu tarih, çokları tarafından hicrî 30 olarak gösterilmiş, fakat bu hususta herhangi bir delil zikredilmemiştir.¹⁹⁰

Bu bağlamda Übey b. Kâ'b'ın hicrî 25-30 yılları arasında gerçekleşen istinsah faaliyetinde yer alıp almadığı meselesinin ihtilaflı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Zira birçok tabakât kitabında bu sahâbînin vefatıyla ilgili olarak hicrî 19 (640), 20 (641), 22 (643), 23 (644) gibi tarihler verilir. Fakat aynı kitaplarda 30, 32, 33, 35, 36 gibi tarihler de zikredilir.¹⁹¹ Bu ikinci gruptaki tarihlere göre Übey b. Kâ'b'ın istinsah faaliyetinde yer aldığı söylenebilir. İlk gruptaki vefat tarihlerinin doğru olması halinde ise -Kur'an tarihiyle ilgili rivayetlerde sıkça görüldüğü üzere- Hz. Ebû Bekr dönemi ile Hz. Osman dönemindeki cem ve istinsah faaliyetlerinin birbirine karıştırılması, dolayısıyla Übey b. Kâ'b'ın Hz. Ebû Bekr döneminde

190 Ahmed Cevdet Paşa, *Hülasatü'l-Beyân fî Te'lîfi'l-Kur'ân*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303, s. 20-22.

191 Übey b. Ka'b'ın vefat tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b, İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), Konya 1999, s. 59-63.

üstlendiği rolün Hz. Osman dönemine atfedilmiş olması ihtimalinden söz edilebilir.¹⁹²

Öte yandan, Hz. Osman'ın sevk ve idaresinde gerçekleşen istinsah faaliyetine Kur'an ve kuraat bilgisiyle meşhur olan Übey b. Kâ'b gibi bir sahâbîyi de dâhil ederek genelde Şîi geleneğin tahrîf iddialarını, özelde İbn Mes'ûd'a atfedilen itirazları etkisiz kılmaya yönelik bir operasyonel tarih yazımından söz etmek de imkân dâhilindedir. Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın İmâmîyye literatüründe hem ilk kuşak Şîi müfessirler arasında zıkredildiğini ve hem de tefsir ilminin kurucu isimleri olarak gösterildiğini belirtmek gerekir.¹⁹³

İstinsah faaliyetinin mahiyetine gelince, bazı rivayetler istinsah faaliyetleri kapsamında ilk iş olarak yazılı haldeki ayetlerin derlendiği bilgisini içerir. Bu çerçevede Kur'an ayetlerini yazılı olarak yanlarında bulunduran sahâbîler heyete çağırılmış, ellerindeki ayetlerin Hz. Peygamber'in yanında tespit edilip yazıya geçirildiği hususunda başka kimselerin tanıklığına da başvurulmuştur. Ayrıca herhangi bir ayetin tespitinde ihtilaf ortaya çıktığı zaman heyetteki sahâbîlerden birisi, bazı rivayetlere göre Enes b. Mâlik söz konusu ayeti Hz. Peygamber'den öğrenen kişi veya kişileri sorup araştırmıştır. Muhaddis ve fakih tâbî Ebû Kulâbe el-Cermî (ö. 104/722) Enes b. Mâlik'ten şu dikkat çekici bilgiyi aktarmıştır:

Ben istinsah heyetinde Kur'an'ı tımla edenler (okuyup yazdıranlar) arasında bulunuyordum. Heyet üyeleri bazen bir ayetle ilgili olarak ihtilafa düşerlerdi. Bu arada söz konusu ayeti Hz. Peygamber'den öğrenmiş birisinden söz edilirdi. Ancak o kişinin mecliste hazır bulunmaması veya şehirden uzak bir yerde olması gibi durumlarla karşılaşılır, böyle durumlarda heyet üyeleri önceki ve sonraki ayeti yazar, ihtilaf konusu olan ayet kendilerine ulaşınca ya da bir şekilde ulaştırılınca kadar yerini boş bırakırlardı.¹⁹⁴

192 Maşah, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 72.

193 Bkz. Seyyid Hasan Sadr, *Te'sisü's-Şia li Ulûm'l-İslâm*, Şeriketü'n-Neşr ve't-Tibâa, Tahran trs., s. 322-327; Akîki Bahşâyêşi, *Tabakât-ı Müfessirân-ı Şia*, Defter-ı Neşr-ı Novîd-ı İslâmî, Kum 1382, s. 207-220; Muhammed Hüseyin Kaşîfûlğayâ, *Ashû's-Şia ve Usûlihâ*, el-Matbaatü'l-Haydariyye, Necef trs., s. 152.

194 Bkz. Dâni, *el-Mukru'*, s. 119.

İstinsah heyetinin faaliyetleriyle ilgili olarak Taberî'nin naklettiği rivayetlerdeki bazı bilgiler de dikkat çekicidir. Buna göre ilk olarak Zeyd b. Sâbit ve Ebân b. Saîd b. Âs tarafından bir derleme yapılmış, ancak derleme esnasında Ahzâb 33/23 ve Tevbe 9/128-129. ayetlerin tespitinde sıkıntı yaşanmıştır. Fakat sonuçta Ahzâb 33/23. ayete Huzeyme b. Sâbit(?), Tevbe sûresinin son iki ayetine ise Huzeyme(?) diye anılan başka bir sahâbî vasıtasıyla ulaşılmıştır.

Hiz. Osman bu ilk derlemenin ardından Hiz. Ebû Bekr devrinde cem edilip suhuf diye isimlendirilen malzemeyi Hiz. Hafsa'dan istemiş, suhuf ile yeni derleme arasında fark olmadığı tespit edilince mushaflaştırma ve istinsah (çoğaltma) işine girilmiştir.¹⁹⁵ Ne var ki Buhârî'nin İbn Şihâb ez-Zühri'den aktardığı meşhur rivayette istinsah faaliyeti öncesinde herhangi bir derleme yapıldığından söz edilmemiş, istinsahın Hiz. Ebû Bekr döneminde bir araya getirilen ve o gün itibarıyla Hiz. Hafsa tarafından muhafaza edilen sahifeler esas alınarak gerçekleştirildiği belirtilmiştir.¹⁹⁶

Hiz. Osman döneminde ilkin müstakıl bir derleme yapıldığı, daha sonra bu derleme ile Hiz. Ebû Bekr dönemindeki derlemenin karşılaştırıldığı yönündeki rivayetler, Zeyd b. Sâbit'in Ahzâb 33/23 ve Tevbe 9/128-129. ayetleri ilk vehlede bulamadığına ilişkin bilgiler çerçevesinde oluşacak mevsûkiyet problemini izale maksadıyla üretilmiş olabilir. Bunun yanında Hiz. Ebû Bekr devrindeki cem faaliyeti ile Hiz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinin birbirine karıştırılmış ya da iki ayrı hadîsenin mezcedilerek aktarılmış olması da muhtemeldir. Benzer bir karışıklık Ahzâb 33/23 ve Tevbe 9/128-129. ayetlerin sadece bir sahâbîde bulunduğu ve bu sahâbînin kim olduğu meselesinde de vâkidir.

Kaynaklardaki rivayetler dikkatli şekilde incelendiğinde, Zeyd b. Sâbit'in söz konusu ayetleri tespitte yaşadığı sorunun, büyük bir ihtimalle, Hiz. Ebû Bekr dönemindeki kabataslak

¹⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. 49-50.

¹⁹⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 3.

derleme faaliyeti sırasında vuku bulduğu sonucuna ulaşılır. Ayrıca Übey b. Kâ'b'ın da zikredildiği on iki kişilik heyetle ilgili rivayetlerin¹⁹⁷ Hz. Ebû Bekr dönemindeki cem faaliyetine atıfta bulunması da kuvvetli bir olasılıktır. Nitekim bazı kaynaklarda Hz. Ebû Bekr devrindeki cem faaliyetinde Zeyd b. Sâbit'in tek başına olmayıp Hz. Ömer, Übey b. Kâ'b ve Ebân b. Saîd gibi sahâbîlerden yardım aldığı yönünde bilgiler aktarılır.¹⁹⁸

Hz. Osman'ın sevk ve idaresindeki heyetin çalışmaları neticesinde birden fazla mushaf istinsah edilmiş ve bu mushaflar belli başlı merkezlere gönderilmiştir. Ancak yerî geldiğinde irdeleneceği üzere kaç adet mushaf üretildiği ve bunların hangi merkezlere gönderildiği meselesi hakkında kesin konuşmak pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan, Hz. Ebû Bekr döneminde derlendiği kabul edilen ve ilk halifenin vefatından sonra Hz. Ömer'e, onun vefatından sonra da kızı Hafsa'ya intikal eden suhufun (mushaf?) akıbetiyle ilgili bilgiler de müşkillik arz etmektedir. Zeyd b. Sâbit'ten gelen meşhur rivayete göre Hz. Osman istinsah faaliyeti sırasında Hz. Hafsa'ya haber gönderip suhufu istemiş, faaliyet sona erince iade etmiştir.¹⁹⁹ Buna mukabil Taberî Hz. Osman'ın Hafsa'daki suhufu yaktırdığına dair bilgiler nakletmiştir. Daha açıkçası, Hz. Hafsa vefat edince Hz. Osman, Abdullah b. Ömer'den söz konusu suhufu istemiş ve imha etmiştir.²⁰⁰

Öte yandan, Ebû Ubeyd, İbn Şebbe ve İbn Ebî Dâvûd gibi bazı müelliflerce aktarılan rivayetlere göre Mervân b. Hakem (ö. 65/685) muhtemelen Muaviye'nin iktidarda olduğu yıllarda Medine emiri iken Kur'an metinlerini kendisine vermesi için Hz. Hafsa'dan talepte bulunmuş; ancak Hafsa bu talebi reddetmiştir. Hafsa'nın vefatından sonra Abdullah b. Ömer'e intikal eden Kur'an metni ısrarlı talepler neticesinde Mervân'a geçmiş, Mervân da Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların imlasıyla uyuşmayan bazı ibareler bulunabileceği endi-

197 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 213-214.

198 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 167-169; Jeffery, *Muhammadînetân*, s. 21.

199 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 3; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1002.

200 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 49.

şesyle bu metnin parçalanması talimatı vermiş veya kendisi suyla yıkayarak ınha etmiştir.²⁰¹

Hız. Hafsa'nın hicrî 41 ve 45 (miladî 661 ve 665) yıllarında vefat ettiğine dair bilgiler esas alındığında Taberî'nin aktardığı bilginin anakronistik olduğunu söylemek gerektir. Çünkü Hz. Osman'ın hicrî 35 (miladî 656) yılında, yani Hz. Hafsa'nın vefatından 5-10 yıl önce öldürüldüğü bilinmektedir. Ancak tabakât kitaplarında Hz. Hafsa'nın hicrî 27 (miladî 647-648) yılında vefat ettiğine dair bilgiler de mevcuttur ki Taberî'nin aktardığı bilgiler bu durumda tarihî vakıaya uygun olur.

Hız. Osman, yönetim kadrolarına atadığı akrabalarına devlet hazinesinden büyük miktarlarda bağışta bulunması, Kureyş ileri gelenlerinin Medine'den ayrılıp yeni fethedilen bölgelerdeki şehirlere yerleşip buralarda çok miktarda mülk edinmelerine göz yumması, bu şehirlerde bazı sahâbîlere ölçüsüz iktâlar (kamu otoritesinin tasarrufundaki araziler ve gayr-ı menkullerin mülkiyet, işletme ve faydalanma haklarının kişilere tahsis edilmesi) vermesi, Kureyş adına kabilecilik yapan valilere ses çıkarmaması, kendisini eleştiren Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Mes'ûd ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîleri çeşitli şekillerde cezalandırması, Medine civarındaki bazı arazileri beytûlmal develeri için koruluk haline getirmesi gibi birçok icraatından dolayı ağır eleştirilere muhatap olmuştur.²⁰² Bütün bunların yanı sıra Kur'an'ı istinsah ettirdikten sonra bazı sahâbîlere ait özel mushafları yaktırmak veya bir şekilde ortadan kaldırmakla²⁰³ da suçlanmış ve bu konuda kendini savunmak durumunda kalmıştır.

201 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 276; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1003-1104; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 203, 211.

202 Hz. Osman'a yönelik eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Bkz. Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 81-137.

203 Bazı rivayetlerde Hz. Osman'ın mushafları yaktırmadığı, dahası, yakma işini hoş karşılamadığı, bu yüzden bir sandığa koyduğu ya da Hz. Peygamber'in minberinin altında bir çukur kazdıp gömdüğü belirtilmiş, ayrıca bu tedbirin sahabe nezdinde hüsni-i kabulle karşılandığı kaydedilmiştir. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1003-1005; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 238.

Hız. Osman, "Siz neyin intikamını almanın peşindesiniz?" diye serzenişte bulunduğu isyancılardan, "Mushafların parçalanarak imha edilmesinin intikamı..." şeklinde bir karşılık alınca kendini şöyle savınmuştur: "Vaktiyle insanlar (müslümanlar) Kur'an'ın okunuşunda ihtilafa düşünce Ömer fitne çıkmasından kaygılandı ve 'Arapçası en fasih olan kişi kimdir?' diye sordu. Ömer bu sorusuna, 'Saîd b. Âs' cevabını alınca, 'Peki, yazısı en düzgün olan kişi kim?' diye sordu ve 'Zeyd b. Sâbit' diye cevap aldı. Bunun üzerine Saîd b. Âs ve Zeyd b. Sâbit'e bir mushaf yazmaları talimatı verdi. İnsanlar bir süre bu mushafa göre Kur'an okudular. Ancak ilerleyen zamanlarda Huzeyfe bana gelip, "İki müslüman bir araya geldiğinde, Kur'an kıraatleriyle ilgili fazilet yarışına giriyor ve bu konuyla ilgili tartışma neredeyse birbirlerini tekfir noktasına getiriyor" deyince, ben de insanların Ömer tarafından yazdırılan mushafın -ki işbu mushaf o mushaftır- kıraatinde birleşmelerini ve diğer mushaflardaki kıraatleri terk etmeleri talimatı verdim. Allah'ın sizin hakkınızda yapıp ettiğı şey, sizin kendiniz için istediklerinizden çok daha hayırlıdır. Hâl böyleyken, siz ne sebeple intikam peşinde koşuyorsunuz?"²⁰⁴

Hız. Osman'ın müslümanları bir mushaf etrafında birleştirmek çabasını Hız. Ömer'e atfedip kendisine onun sünnetini takipten başka bir rol yüklenmediğı bilgisini içeren bu haber/rivayet Kur'an'ın metinleşme tarihine başka bir boyut katmakta, daha doğrusu, Kur'an tarihinde yeni bir karmaşaya yol açmaktadır. Bu mesele bir kenara, İbn Ebî Dâvûd'un aktardığı kısa bir rivayete göre de Hız. Osman, "Allah'ın kitabını imha sebebiyle intikam alıyoruz" diyen Mısırlı isyancılara, "Kur'an Allah tarafından gönderilmiştir. Ben size bu konuda yasak koydum ama sırf aranızda çıkan ihtilaflardan korktum. Kur'an'ı dileğiniz kıraate göre okuyun" diyerek kendini savınmuştur.²⁰⁵

Diğer bazı rivayetlerde Hız. Ali'nin, "Osman hakkında ileri geri konuşma hususunda Allah'tan korkun, onun hakkında konuşurken haddinizi bilin; dahası onu "Mushafları yakan

204 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1136.

205 İbn Ebî Dâvûd, *Kutâbü'l-Mesâhif*, I. 243-244.

adam" (*harrâku'l-mesâhif/muharrrihu'l-mesâhif*) diye nitelendirmeyin. Çünkü Osman sadece ve sadece bizim gibi ileri gelen sahâbîlerin onayını alan bir iş yaptı ve müslümanları bir hafta birleştirmek suretiyle çok kötü sonuçlar doğuracak ihtilafların önüne geçti. Şayet yönetici konumunda olsaydım, valahî, Osman'ın yaptığı işin aynısını yapardım" diyerek Osman'ı savunduğu da kaydedilmiş, ayrıca Mus'ab b. Sa'd'dan, "Ben Rasûlullah'ın birçok sahâbîsine yetiştim; ancak onlardan hiçbirinin mushaflarla ilgili icraatı hususunda Osman'ı kınadığına şahitlik etmedim. Bilakis birçok sahâbînin, "Osman çok güzel bir iş yaptı" dediğini işittim" şeklinde bir söz nakledilmiştir.²⁰⁶

İstinsah Heyeti ve İbn Mes'ûd'un Muhalefeti

Daha önce bahsi geçtiği üzere Hz. Osman'ın sevk ve idaresinde kurulan istinsah heyeti meşhur rivayetlere göre Zeyd b. Sâbit, Saîd b. Âs, Abdullah b. Zübeyr ve Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm olmak üzere dört kışiden oluşur. Heyetteki ilk üç isim sahâbî, Abdurrahmân b. Hâris ise bazı âlimlere göre tâbidir. İlgili kaynakların pek çoğu bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd'a da atıfta bulunur; fakat bu atıflar genelde istinsah heyetine, özelde Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'e yönelik itirazlarla alakalıdır. İbn Mes'ûd'un muhalif tavrı ve itirazları birkaç boyutludur. Bir boyutu, kendisinin heyete dâhil edilmemesi, ikinci boyutu özel mushafların yakılmak istenmesi, üçüncü boyutu ise Hz. Osman'ın devlet idaresinde birtakım yanlış tasarruflarda bulunmasıdır.

İbn Mes'ûd istinsah heyetinin başında Zeyd b. Sâbit'in görevlendirilmesiyle ilgili kargınlığını şu ifadelerle dile getirmiştir: Zeyd kâküllü bir çocuk olarak çocuklarla oynadığı çağlarda ben bizzat Rasûlullah'ın ağzından yetmiş kûsur süre öğrenmiştim... Ben kim, Zeyd kim?! O kâfir bir babanın sulbündenken ben bizzat Rasûlullah'ın ağzından yetmiş kûsur süre hıfzetmiştim...²⁰⁷ Nasıl olur da bana Zeyd'in kıraatini dayatır-

206 Hz. Osman'ı müdafaa ve İbra maksadıyla kurgulanmış olması muhtemel görünen bu rivayetler için bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 995-996, 1004.

207 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1005-1008; İbn Ebî Dâvûd, *Kutâbü'l-Mesâhif*, I. 183-191; İbn Kesir, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 79-81.

lar?! Zeyd daha kâküllü bir çocuk olarak akranlarıyla oynadığı çağlarda ben bizzat Rasûlullah'ın ağzından yetmiş kûsur sûrenin okunuşunu öğrenmiştim. Rasûlullah'tan öğrendiğim kıraati ne diye terk edeyim? Kaldı ki ben Allah'ın kitabındaki her bir ayetin ne zaman ve nerede indiğini bilmekteydim...²⁰⁸

İbn Mes'ûd, Halife Osman'ın özel mushafını imha talimatına karşı çıkışını da şöyle dile getirmiştir: "Ey insanlar (Kûfeliler)! İmkânlarınız elverdikçe mushaflarınızı saklayın, yanınızda alıkoyun; Kur'an'da, "Bir peygamberin ganimet malına hıyanet etmesi (çalma çırpma, aşırma) söz konusu değildir. Kaldı ki her kim böyle yaparsa kıyamet günü Allah'ın huzuruna hıyanet ettiği şeyle birlikte çıkar" (Âl-i İmrân 3/161) buyrulduğu üzere her kim yanında neyi alıkoyarsa, kıyamet günü Allah'ın huzuruna onunla birlikte çıkacaktır."²⁰⁹

Bazı dilcilere göre ayetteki *yeğull* lafzının bu şekilde okunuşu "hıyanet etmek", *yuğall* şeklindeki okunuşu ise "hıyanete maruz kalmak" anlamına gelir.²¹⁰ İbn Mes'ûd'un söz konusu lafzı *yuğall* şeklinde okuduğu nakledilir.²¹¹ Özel mushafını vermeme hususunda İbn Mes'ûd'un mezkûr ayete atıf yapması, Halife Osman'ın yönetimdeki yanlış tasarruflarına tariz niteliğindedir. Çünkü ilgili ayet ganimet malını gizlice aşırarak ve/veya çalıp çırpımdan bahsetmektedir. İbn Âşûr, Abdullah b. Mes'ûd'un Âl-i İmrân 3/161. ayete atıfta bulunduğu rivayetin sahih olmadığını belirtmiş ve bu kanaatini, "İbn Mes'ûd özel mushafını yanında alıkoyma çabasının ayette sözü edilen ganimet malından aşırarak ya da kamu malını çalıp çırpma (ğulûl) meselesiyle alakalı olmadığını iyi bilen bir kimsedir" diye gerekçelendirmiştir.²¹²

Âl-i İmrân 3/161. ayetteki *yeğull* fiilinin türediği *ğll* kökü hem bir şeyi sabitlemek hem de hıyanet etmek, çalıp çırpma

208 Hâkim, *el-Müstedrek*, III. 273-274. Zührî'den gelen bir rivayete göre İbn Mes'ûd'un bu muhalif tavrı diğer sahâbiler tarafından hoş karşılanmamıştır. Bkz. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 61-62.

209 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1005-1006; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 185; Zehebi, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, I. 486.

210 Ezheri, *Tehzîbü'l-Luğâ*, III. 2688; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI. 660.

211 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 498.

212 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV. 156.

manasında kullanılır.²¹³ İhtimal ki İbn Mes'ûd kelimeyi, adeta kelepçeyle sabitler gibi yanında tutup alıkoymak manasında kendi mushafına atıfla, "aşırma, çalma çırpma" manasında da Halife Osman'ın yakın akraba çevresinin yolsuzluklarına göz yummasına, hatta bizzat kendisinin onlara büyük meblağlarda atıyye (Hz. Ömer'in kurduğu divan teşkilâtında feyden müslûmanlara yılda bir defa dağıtılan para/maaş) vermesine atıfla kullanmış, dolayısıyla "Her kim neyi alıkoydu ve neyi yanında tuttuysa kıyamet günü onunla birlikte Allah'ın huzuruna çıkacak" derken, "Biz Kur'an'la, onlar da çalıp çırp-tıkları paralar ve mallarla huzura çıkacaktır" demek istemiş olmalıdır.

İbn Mes'ûd, Hz. Ömer döneminde Kûfe kadılığı ve beytûl-mal idaresi gibi görevler üstlenmiş, fakat Ebû Ümeyye el-Kâdi Şüreyh'in (ö. 80/699[?]) bu şehre kadı olarak tayin edilmesi üzerine yalnızca beytûlmalle ilgili görevine devam etmiştir. Hz. Ömer şehit edilince Medine'ye dönmüş ve bir süre orada kaldıktan sonra Halife Osman tarafından Kûfe'deki eski görevine iade edilmiştir. Bu görevi yürüttüğü sırada halifenin Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı Kûfe valiliğinden azledip yerine Velid b. Ukbe'yi ataması, Velid'in hazineden aldığı parayı iadeye yanaşmaması İbn Mes'ûd'u rahatsız etmiştir.

Bu durumu şikâyet ettiği halde halifenin duyarsız davranması üzerine İbn Mes'ûd, "Kim durduk yere [yönetimde] değişiklik yaparsa, Allah da onun sığınağını (melce) değiştirir... Sa'd b. Ebî Vakkâs görevden azledilip Velid b. Ukbe gibi birine vazife verilir mi?!" diyerek beytûlmalle ilgili görevinden ayrılmıştır. Ancak bu tavrından dolayı Velid b. Ukbe tarafından fitnecilikle suçlanmış ve "İbn Mes'ûd seni kınıyor, sana ağır sözler söylüyor" şeklinde ifadeler içeren bir mektupla suçlamalarını halifeye ulaştırmıştır.

Hakkındaki suçlamalar sebebiyle İbn Mes'ûd Medine'ye çağırılmıştır. Bazı rivayetlere göre Hz. Osman mescitte halka

213 İbn Fâris, *Mu'cemû Mekâyis't'l-Luğa*, IV. 375-376; Ebû'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garib'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetû'l-Anclû el-Mısıriyye, Kahire 1970, s. 363.

hitap ederken İbn Mes'ûd'u görmüş ve "İşte pis yaratık geldi" gibi sakıl ifadelerle hakarete bulunmuştur. Hz. Âişe, "Ey Osman! Rasûlullah'ın yakın arkadaşına nasıl böyle hakaret edersin?" diye çıkışmasına rağmen Osman İbn Mes'ûd'u derdesti ettirip mescitten dışarı attırmış, ardından başta Abdullah b. Zem'a b. el-Esved olmak üzere birkaç adamına tartaklatmış, bu sırada İbn Mes'ûd'un bir veya iki kaburga kemiği kırılmıştır.²¹⁴

Diğer taraftan, Halife Osman hem İbn Mes'ûd'un Medine'den dışarı çıkmasına yasak getirmiş, hem de üç yıl boyunca atıyyesini kesmiştir. İbn Mes'ûd ölüm döşeğinde iken halife kendisini ziyarete gelmiş, bu arada on beş bin dirhem tutarındaki üç senelik atıyyesini ödeme teklifinde bulunmuş, fakat İbn Mes'ûd, "Ben rabbime kavuşmak üzereyim; artık ihtiyacım yok; fakat bu hakkımı kıyamet günü senden alacağım" diyerek teklifi reddetmiştir. Osman, "Ama çoluk çocuğun nasıplenir" deyince, İbn Mes'ûd, "Ben çocuklarıma her gece Vâkıa sûresini okumalarını tembihledim; çünkü Rasûlullah'ın, 'Kim her gece Vâkıa'yı okursa asla fakırlık yüzü görmez' dediğini işittim; Allah evlad-ı ıyalımın rızasını verir" diye karşılık vermiştir. Yine Osman "Beni affet, hakkını helal et" deyince, İbn Mes'ûd, "Allah'tan isteğim, sendeki hakkımı almasıdır" diye karşılık vermiş, ayrıca kendi ailesine, "Cenaze namazımı Osman kıldırmasın; Zübeyr b. el-Avvâm veya Amâr b. Yâsir kıldırınsın" diye vasiyet etmiştir.²¹⁵

214 Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI. 146-147; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbühu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Merkezû'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsî'l-Mahtût, Tahran 2008, I. 10. Ya'kûbî, İbn Mes'ûd'un Medine'ye gelip Osman'ın hakaretlerine maruz kalmasını Kur'an'ın istinsahı bağlamında özel mushafını teslim etmemekte ısrarcı davranmasıyla ilişkili olarak nakletmiştir. Bkz. Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 2010, II. 66.

215 Bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1049-1052; Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI. 148 Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki, Dâru Hicr, Cize 1997, X. 252. Bazı rivayetlere göre İbn Mes'ûd vefat ettikten sonra Abdullah b. Zübeyr Halife Osman'a, "Abdullah b. Mes'ûd'un atıyyesini çoluk çocuğuna vermek gerekir" demiş, Osman da on beş bin dirhem tutarındaki atıyyeyi İbn Mes'ûd'un ailesine ödemiştir. Bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1050, 1054.

Bâkollâni ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi Sün-nî âlimler İbn Mes'ûd'un Halife Osman'ın yönetimdeki bazı tasarruflarıyla ilgili muhalif tavrına hak vermemiş, ayrıca Osman'ın onu istiskal edip dövdürttüğü, atıyyesini kestiği yönündeki iddiaları yalan ve iftira olarak değerlendirmişlerdir.²¹⁶ Bâkollâni'ye göre dayak ve maaş kesme iddialarının gerçekliği söz konusu olsa dahi bunlar İbn Mes'ûd'un kendi mushafını devlet otoritesine teslim etmekten kaçınması sebebiyle tedip amaçlı cezalardır. Halifenin özel mushafları ortadan kaldırıp istinsah heyetince te'lif edilen mushafı esas almasının kıraatlerle ilgili ihtilafların yol açacağı fitneyi bertaraf etmeye yönelik olduğu bilinen bir husustur. Hâl böyleyken, İbn Mes'ûd'un kendi mushafını devlet otoritesine teslim etmekten kaçınması, hele de rivayetlerde zikredildiği üzere Muavvizeteyn sûrelerini ilga etmesi, buna mukabil tilaveti/metni mensuh bazı ayetleri mushafına yazması gibi tuhafılıklara rağmen muhalif tavrından vazgeçmemesi kesinlikle doğru değildir.

Kaldı ki İbn Mes'ûd devlet başkanına böyle bir tavır koyma hakkına sahip değildir. İbn Mes'ûd'un kendi mushafını halifeye verip onun emir ve talimatına uyması gerekirdi. Emre uymaktan kaçınan bir kişiyle halifenin dayakla korkutması caizdir. Dayak sırasında kişinin kaburga kemiğinin kırılması, bir uzvunun işlevsiz kalması ya da görme yeteneğini kaybetmesi halinde devlet başkanı bundan dolayı günahkâr ve sorumlu sayılmaz. Kısacası, Osman'ın amacı İbn Mes'ûd'u yola getirmekten ibarettir. Bu yüzden de yaptığı iş isabetli ve adaletlidir.²¹⁷

İbn Mes'ûd'un atıyyeyi reddettiği yönündeki iddialara gelince, ihtimal ki İbn Mes'ûd o sırada kendisinden daha muhtaç insanlar bulunduğu düşüncesiyle atıyyeyi almamış olabilir yahut ihtiyacının bulunmaması da söz konusu olabilir veyahut atıyyeyi alma hususunda şüpheli bir durum olduğunu düşünmüş olabilir. Bütün bu ihtimallerin dışında, İbn Mes'ûd kendi-

216 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsim*, nşr. Ammâr Tâlibî, Mektebetü Dârü't-Tûrâs, Kahire trs., s. 280-281.

217 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkollâni, *Temhîdû'l-Evâil ve Telhîsû'd-Delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 530-531.

sine verilen atıyye miktarını yetersiz görmüş de olabilir. Ancak atıyye miktarını belirlemek kamu otoritesinin yetkisi dâhilindedir. Bu yüzden hiç kimse devlet başkanı tarafından belirlenmiş miktara karşı çıkına hakkına sahip değildir.

Öte yandan, Osman'ın birkaç sene boyunca İbn Mes'ûd'un atıyyesini kestiğine dair mervîyyat da sahîh olmayabilir. İlgili mervîyyat sahîh kabul edildiği takdirde ise şu ihtimallerden söz edilebilir: İbn Mes'ûd atıyyeyi almayı hoş görmemiştir ya da Osman atıyyeyi daha fazla hak eden başka birine vermiştir. Osman bu ictihâdıyla isabetli bir iş yapmıştır. Haber-ı vâhid tûrû rivayetlere istinaden Osman hakkında olumsuz iddialarda bulunmak, bu iddiaların gerçek olduğunu savunmak ve ümmetin önde gelen faziletli şahsiyetleri hakkında ileri geri konuşmak doğru değildir.²¹⁸

Bâkallânî'nin en azından bir kısmına muhtemelen kendisinin de inanmadığı bu izahat Sünnî gelenekteki sahabe anlayışı hakkında yeterli bir fikir verir. Çünkû Bâkallânî Ehl-i sünnet (Eş'ârî) kelâm geleneğinde çok önemli bir isim olup eserleri ve görüşleri Sünnîler için göz ardı edilebilecek türden değildir. Bununla birlikte Bâkallânî İbn Mes'ûd'la ilgili değerlendirmelerinde ilmî dürüstlikle pek bağdaşmayan bir tavır sergilemiştir. Şöyle ki *et-Temhîd* adlı eserinde Osman'ı savunmak adına, "Zikredildiğine göre Muavvizeteyn sûrelerini ilga etmek gibi tuhafılıklara rağmen İbn Mes'ûd'un halifeye karşı çıkınası söz konusu değildi"²¹⁹ diyen ve bu ifadesiyle Muavvizeteyn sûreleriyle ilgili bilgiyi zımnen de olsa sahîh kabul eden Bâkallânî *el-İntisâr* adlı eserinde ise Şîa'nın Kur'an tarihiyle ilgili itirazlarını çürütmek için özet olarak şunları söylemiştir:

İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn sûrelerini mushaftan sildiği yönündeki anlatının gerçek olması çok uzak bir ihtimaldir. Bu konuyla ilgili rivayetler zan ve/veya İbn Mes'ûd adına üretilmiş bir vehimden ibarettir. İbn Mes'ûd'a Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an'dan olmadığı yönünde bir görüş izafe etmek, onun bütün ümmet tarafından Kur'an'ı en iyi bilen sahâbîlerden biri olarak kabul edildiği

218 Bâkallânî, *Temhîdû'l-Evâil*, s. 532.

219 Bâkallânî, *Temhîdû'l-Evâil*, s. 531.

gerçeğini göz ardı etmek demektir. İbn Mes'ûd'un özel mushafıyla ilgili iddialar ve bu iddialara mesnet kılınan rivayetler onun adına uydurulmuş birer yalan olup büsbütün asılsızdır.²²⁰

İstinsah heyetinde yer alan isimlerin tarihî kimliklerine gelince, müslûman araştırmacıların Kur'an tarihi çalışmalarında bu konuya pek ilgi gösterilmemesi düşündürücüdür. Hâlbuki tarih ve tabakât kitapları incelendiğinde, heyet üyeleri ile Hz. Osman arasında çok sıkı bağlantılar ve özel yakınlıklar bulunduğu görülür. Nöldeke gibi bazı müsteşrikler bu konuya dikkat çekmiş; fakat müslûman araştırmacılar Kur'an'ın cem ve istinsahı gibi ulvî bir işte birtakım çatışmalar, zıtlasmalar, kırılganlıklar yahut kişisel yakınlıklar gibi faktörlerin pek rol oynamayacağı düşüncesinden olsa gerek, sadece söz konusu isimlerin, özellikle de Zeyd b. Sâbit'in meziyetlerini zikretmekle yetinmişlerdir.

İstinsah heyetinin ilk ve en meşhur üyesi Zeyd b. Sâbit İslâmî kaynaklarda ağırlıklı olarak cem ve istinsah faaliyetindeki rolü, vahiy kâtipliği, Hz. Peygamber'in talimatıyla çok kısa bir sürede Sûryancıyı öğrenmesi ve bir de ferâiz bilgisiyle ön plana çıkarılmış, buna mukabil özellikle Kur'an tarihiyle ilgili rivayetlerde Zeyd'in Halife Osman'la ilişkisi hakkında bilgi aktarılmamıştır. Ancak tarih ve tabakât kitaplarında ilginç bilgiler kayıtlıdır.

Çeşitli kaynaklarda aktarılan bir bilgiye göre Hz. Ömer'in hilafeti sırasında beytûlmal emirliğine tayin edilen Abdullah b. Erkam, Halife Osman döneminde bazı kimselere devlet hazinesinden yüz bin dirhem gibi yüklü miktarda ödünç para verilmesine ilişkin talimata itirazda bulunmuş, halife de, "Sen bizim memurumuzsun, istediğimiz şeyi vermek zorundasın; hangi sebeple benim talimatıma karşı çıkıyorsun?" diyerek onu azarlamıştır. Bunun üzerine Abdullah b. Erkam, "Ben senin ve/veya sülalenin değil, müslûmanların hazine memuruyum" diyerek hazinenin anahtarlarını mescide atmış (minbere asmış) veya Osman'a fırlatmıştır. Onun görevi bırakması

üzerine Halife Osman hazine emirliği görevini Zeyd b. Sâbit'e vermiştir.²²¹

İbn Abdilber (ö. 463/1071) ve İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) tarafından "Osmânî" diye nitelendirilen Zeyd b. Sâbit kendisini çok seven Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra Ümeyye-oğullarının yanında saf tutmuş, dolayısıyla Hz. Ali'nin hiçbir savaşına katılmamış,²²² hatta Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd gibi sahâbilerle birlikte ona biat etmeyenler arasında yer almıştır.²²³ Halife Osman hacca gittiğinde ona vekâlet ettiği de bilinen Zeyd b. Sâbit'in cenaze namazını dönemin Hicaz valisi Mervân b. Hakem'in kaldırmış olması²²⁴ manidardır.

İstinsah heyetinin diğer üyesi Ebû Osmân Saïd b. Âs, Bedir gazvesinde Kureyşli müşriklerin safında yer alan el-Âs b. Saïd el-Ümevî'nin oğludur. Babası Bedir'de Hz. Ali tarafından öldürülmüş, bu yüzden akrabası Hz. Osman'ın himayesinde yetişmiştir. Hanımlarından Ümmü'l-Benîn, Mervân b. Hakem'in kız kardeşidir. Osman tarafından genç yaşta Küfe valiliğine tayin edilmiş; fakat Küfe halkı ilkin Velid b. Ukbe, daha sonra da Saïd b. Âs hakkında, "Senin Velid'ine de Saïd'ine de ihtiyacımız yok!" diyerek halifeye şikâyet mektubu göndermiştir.

İsyancıların kuşatması sırasında Osman'ın evini koruyanlar arasında yer alan ve başından yaralanan Saïd b. Âs'ın Osman'la sıkı ilişkisi akrabalık sebebiyle kesintisiz olarak devam etmiştir. Saïd, Muaviye'nin iktidar yıllarında Medine'ye

221 Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI. 173. Hz. Osman yakın akrabalarına devlet hazinesinden mebzul miktarda para yardımında bulunmuş, mesela, Hz. Peygamber tarafından Tâife sürgün edilen amcası Hakem b. Ebî'l-Âs'ı -ki bu şahıs Mekke'nin fethinde müslüman olmuş, fakat daha sonra Hz. Peygamber'in yürüyüşünü ve hareketlerini alaylı şekilde taklide yeltenmesi gibi davranışları sebebiyle Tâife sürgün edilmiştir- Tâiften Medine'ye getirtmiş ve kendisine zekât gelirlerinden 300 bin dirhem gibi büyük bir meblağ (atıyye) vermiştir. Osman kendi yakınlarına, özellikle Mervân b. Hakem ve Ebû Süfyan'a tahsisatta bulunma talimatı verilmesi konusunda hazine görevlilerini icbar etmiş, ancak kıymetli zaman -Abdullah b. Erkam örneğinde olduğu gibi- ciddi itirazlarla karşılaşmıştır. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, II. 64, 70; Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI. 133-137.

222 İbn Abdilber, *el-İstîâb*, II. 540; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, II. 323.

223 Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, IV. 431.

224 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, II. 324.

vali tayin edilmiş; ancak kısa bir süre sonra görevden alınıp yerine Mervân b. Hakem getirilmiştir. Sonraki dönemde ise valilik görevini bir yıl Saïd, bir yıl Mervân üstlenmiştir.

Sâid, Medine valiliği sırasında Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olan ve Hz. Ömer'den dul kalan kızı Ümmü Külsüm'e talip olmuş, fakat Hz. Hüseyin'in mescitteki nikâh merasimine gelmemesinden dolayı onun bu işe sıcak bakmadığını anlayıp, "Hüseyin'in hoşlanmadığı bir işi yapmam" diyerek evlilikten vazgeçmiştir.²²⁵ Bazı kaynaklarda, Hz. Hasan'ın cenaze namazını kaldıracığı sırada Hz. Hüseyin'in, "Yöneticilerin cenaze namazı kaldırma geleneği olmasaydı onu (Saïd b. Âs'ı) imamet makamına geçirmezdim" (*levlâ enne hâ sünnetün mâ kaddem-tühû*) diyerek ağabeyinin namazını Saïd b. Âs'ın kaldırmasını hoş karşılamadığı yönünde ilginç bir bilgi nakledilmiştir.²²⁶

Heyetin diğer üyesi Abdullah b. Zübeyr, ilk müslümanlardan Zübeyr b. el-Avvâm'ın oğludur. Annesi Hz. Ebû Bekr'in kızı Esmâ'dır. Hz. Osman devrinde Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in İfrîk'ye (Tunus ve civarı) bölgesine düzenlediği sefere katılan Abdullah b. Zübeyr bu seferden muzaferiyetle dönülmesi üzerine İbn Ebî Serh tarafından fetih müjdecisi olarak Medine'ye gönderilmiş, Halife Osman da kendisine bu güzel haberi getiren İbnü'z-Zübeyr'i kızı Âişe'yle evlendirmiştir.²²⁷

Kûfe valisi Saïd b. Âs'ın Taberistan ve Cûrcân'a (Gûrgan) düzenlediği sefere de katılan Abdullah b. Zübeyr Hz. Osman'ın evinin isyancılar tarafından kuşatılması sırasında bazı büyük sahâbîlerin oğullarıyla birlikte halifeyi korumaya çalışmış; fakat isyancılara engel olamamıştır. Abdullah b. Zübeyr bu tarihten sonra vuku bulan siyasi olaylarda etkin bir rol oynamıştır. Özellikle Hz. Osman'ın kanını talep hususunda ısrarcı davranmış ve Hz. Ali'ye karşı muhalefetin en ateşli üyelerinden biri olarak ön plana çıkmıştır. Ayrıca Ce-

225 İbn Abdülber, *el-İstâb*, II. 621-623; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, II. 309-310; Zehebi, *Styerü A'lâm'n-Nübelâ*, III. 444-448.

226 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI. 211.

227 Ebû Amr Halife b. Hayyât eş-Şeybânî, *et-Târîh*, nşr. Ekrem Ziya el-Umerî, Dâru Taybe, Riyad 1985, s. 136.

mel savaşında piyadelerin kumandanlığını yapmış ve teyzesi Hz. Âişe'nin devesinin önünde tüm gücüyle savaşmıştır. Urve b. Zübeyr'in, "Âişe'nin Rasûlullah ile babası Ebû Bekr'den sonra en çok sevdiği insan idi" diye söz ettiği İbnü'z-Zübeyr, Hz. Ali'nin Cemel savaşında galip gelmesi üzerine Hz. Âişe ile birlikte Medine'ye dönmek zorunda kalmıştır. Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çatışmada ise ilkin her iki tarafa da mesafeli durmuş, fakat daha sonra bir şekilde Muaviye'ye biat ederek onun tarafında vaziyet almıştır.²²⁸

İstinsah heyetinin son üyesi Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm'a gelince, Taberânî (ö. 360/971) ve Beğavî (ö. 516/1122) gibi âlimlerce sahabeden, Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Hâtım er-Râzî (ö. 277/890) gibi âlimlerce tâbiinden sayılan Abdurrahmân'ın babası, Hâris b. Hişâm'dır. Ebû Cehil'in kardeşi olan Hâris tulekadan, yani Mekke'nin fethi sırasında müslüman olan Kureyşliler grubundandır.²²⁹ Hz. Osman'ın damadı olan Abdurrahmân, Hz. Âişe'nin yanında Cemel savaşına katılmış ve onun tarafından övgüyle anılmıştır. Osman'ın katli sırasında Abdurrahmân isyancılara karşı koymaya çalışmış ve bu yüzden yaralanmıştır.²³⁰

Bütün bu bilgilerden anlaşılacağı gibi istinsah heyetindeki dört isim ile Hz. Osman arasında çok sıkı bir yakınlık vardır. Böyle bir yakınlık aynı zamanda Hz. Ali ile onun yakın çevresindeki İbn Mes'ûd, Ammâr b. Yâsir ve Ebû Zer gibi sahâbilerle ilişkide kopukluk ya da en azından uzaklık ve soğukluk anlamı taşır. Bu bağlamda Hz. Osman'ın istinsah heyetini kendisine, ailesine ve sülalesine yakınlık kıstasına göre oluşturduğu, dolayısıyla İbn Mes'ûd'un istinsah faaliyetine yönelik serzenişlerinde çok da haksız olmadığı tespitinde bulunmak mümkündür. Hâliyle, bazı müslüman araştırmacıların, "İbn Mes'ûd'un Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'e karşı muhalif tavır takındığına dair bazı rivayetler müsteşrikler tarafından

228 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, III. 242-245; Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 363-380; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VI. 147-154.

229 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakât'l-Kebîr*, VI. 83-84, VIII. 6; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II. 407-409.

230 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakât'l-Kebîr*, VII. 6-7; Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, III. 484-485; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII. 39-40.

istismar edilmiştir" şeklinde formüle ettikleri savunmacı argüman en azından bizim için pek anlamlı değildir.

Daha önce değinildiği üzere Kur'an'ın istinsahıyla görevli heyette yer alan mezkûr dört ismin hangi gerekçelere binaen bu göreve seçildiği hususunda Sünnî müellifler özellikle Zeyd b. Sâbit ile Saîd b. Âs'ın bazı meziyetlerini zikreder. Buna göre Zeyd b. Sâbit en iyi yazı yazan, okuyuşu en düzgün olan ve aynı zamanda en fasih Arapça konuşan sahâbî olarak gösterilir. Saîd b. Âs da benzer şekilde Arapçayı çok fasih konuşan, hatta Hz. Peygamber'in şivesine en yakın Arapça şiveye sahip olan sahâbî olarak nitelendirilir. Mus'ab b. Sa'd'dan gelen bir nakilde/haberde bütün bu meziyetler bizzat Hz. Osman tarafından zikredilir. Bu ilginç rivayet şöyledir: "Osman, 'En iyi yazı yazan kimdir?' diye sorunca, çevresindeki insanlar, 'Rasûlullah'ın kâtibi Zeyd b. Sâbit'tir' diye karşılık verdiler. Osman, 'Peki Arapçası en düzgün, fasih olan kimdir?' diye sorunca, 'Saîd b. Âs' diye cevap verdiler. Bunun üzerine Osman, 'Öyleyse Saîd yazdırsın, Zeyd de yazsın' dedi.²³¹

Burada Zeyd b. Sâbit'in ehliyet ve liyakatı hakkında konuşturulan Osman diğer bazı rivayetlerde de İbn Mes'ûd hakkında konuşturulmuştur. Vâkıdî'nin Zührî ve Sa'lebe b. Ebî Mâlik tarafından aktarıldığına göre bu rivayetlerden biri mealen şöyledir: "İbn Mes'ûd istinsah heyetinde kendisine görev vermedim diye bana kızıyor"; hâlbuki bana değil, Ebû Bekr ve Ömer'e kızsın; çünkü Kur'an'ın cem'iyle ilgili faaliyette ona yer vermeyip Zeyd'i görevlendirenler Ebû Bekr ve Ömer'dir. Ben sadece bu iki selefimin yaptığı işi devam ettirip onların sünnetine uydum.²³²

İstinsah heyeti bağlamında birçok Sünnî âlim Zeyd b. Sâbit ile İbn Mes'ûd arasında kıyaslamalar yapma ihtiyacı hissetmiştir. Bunun önemli bir sebebi, İbn Mes'ûd'un Zeyd b. Sâbit'le ilgili sözleri, bir diğer sebebi de Halife Osman'ın bu konudaki tasarrufunun çok isabetli olduğu fikrini gerekçelendirme gayretidir. Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'ye (ö. 328/940)

231 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 25. Ayrıca bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 994; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 206-211.

232 Zehebi, *Styerû A'lâm'n-Nûbelâ*, II. 435.

göre İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit'ten hem daha kıdemli bir müslûman, hem de İslam'a hizmette ön plana çıkan bir sahâbî olduğu halde Kur'an'ın cem ve istinsahıyla ilgili faaliyetlerde Hz. Ebû Bekr, Ömer ve Osman'ın Zeyd b. Sâbit'i tercih etmeleri, onun Kur'an'ı daha iyi hıfzetmiş olmasıyla ilgilidir. Rasûlullah hayatta iken Zeyd b. Sâbit Kur'an'ın tümünü hıfzetmiştir. İbn Mes'ûd ise aynı dönemde sadece yetmiş kûsur sûreyi hıfzetmiş, diğer sûreleri ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra öğrenmiştir. Hatta Yezîd b. Hârûn gibi bazı âlimler İbn Mes'ûd'un Kur'an'daki tüm sûreleri hıfzetmeden öldüğü hususunda müslûmanlar arasında ihtilaf bulunmadığını söylemiştir... Yine bazıları İbn Mes'ûd'un Kûfe'ye geldiğinde A'râf sûresini bilmediğinden, keza Muavvizeteyn sûrelerinin varlığından bihaber olduğundan, bu yüzden de söz konusu sûreleri mushafına yazmadığından söz etmişlerdir.²³³

Sayrafi, Kur'an'ın istinsahıyla ilgili faaliyette İbn Mes'ûd'un değil de Zeyd b. Sâbit'in tercih edilmesini Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit ile İbn Mes'ûd arasında fazilet mukayesesiyle gerekçelendirmeye çalışmıştır. Buna göre Hz. Osman İbn Mes'ûd'dan daha faziletli, ümmeti sevk ve idarede daha bilgili, cihad ve infak hususunda daha yüksek mevki sahibidir. Üstelik Rasûlullah'ın Osman'la ilgili sözleri daha çoktur. Zeyd b. Sâbit ise Kur'an ve dinî ahkâm bilgisi ile güzel yazı ve ezber gibi hususlarda üstün meziyetlere sahiptir. Yine o, Rasûlullah'ın kâtipleri arasında çok özel bir yere sahip olan ve faziletleri Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve diğer birçok sahâbî tarafından teslim edilen birisidir. İşte bütün bunlar istinsah faaliyetinde niçin Zeyd b. Sâbit'in tercih edildiğini gösterir.²³⁴

233 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 39, 42.

234 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh es-Sayrafi, *Nûketü'l-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Zağlûl Sellâm, Münşe'etü'l-Maârif/Dâru Pür Said li't-Tibâa, İskenderiye 1971, s. 327-328. Nâşir Muhammed Zağlûl Sellâm hem mukaddimede hem de son kısımda müellifin, "Bâkollânî'nin *el-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân* adlı eserini ihtisar ettim" demesine rağmen *Nûketü'l-İntisâr*'ı Bâkollânî'ye nispet etmiş ve bu tasarrufunu, "Sayrafi'nin mukaddimede ki ifadesi hariç eserdeki ifadeler bizzat Bâkollânî'ye aittir" diye gerekçelendirmiştir. Hâlbuki iki eser arasında hacim, ifade ve üslup bakımından ciddi farklılıklar vardır.

Bütün bu gerekçeler istinsah heyetinde İbn Mes'ûd'a yer verilmemesi ve Zeyd b. Sâbit hakkındaki tercih sebebi ile ilgili görünse de işin gerçeği bu iki sahâbîden hangisinin daha bilgili ve meziyetli olduğu meselesinden bağımsız olarak Kur'an metninin mevsûkiyetine, dolayısıyla Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafın sıhhatine yönelik itirazları çürütmeye yöneliktir. İbnü'l-Enbârî'nin mezkûr görüşlerinin *er-Red alâ men Hâlefe Mushafe Osmân* (Osman mushafına muhalefet edenlere reddiye) adlı eserinden nakledilmesi bunun somut delilidir. Burada söz konusu edilen muhalefet, İbn Mes'ûd'dan ziyade Şîi çevrelerle ilgilidir. Özellikle aşırı ve ahbârî Şîiler İbn Mes'ûd'la ilgili rivayetleri argüman olarak kullanınca İbnü'l-Enbârî de Osman mushafını müdafaa adına İbn Mes'ûd'u bir bakıma kurban etmiştir.

Bize göre İbnü'l-Enbârî'nin Zeyd b. Sâbit-İbn Mes'ûd kıyaslamasına ilmi değer atfetmek mümkün değildir. Kaldı ki bazı kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in de Kur'an'ın tamamını hıfzetmediği²³⁵ veya hafız olsa bile Kur'an'ın tümünü vasıtasız olarak bizzat Hz. Peygamber'in ağzından öğrenme yoluyla hıfzetmediği (cem) ihtimalinden de söz edilmiştir.²³⁶ Ayrıca Kurtubî, İbnü'l-Enbârî'nin konuyla ilgili görüşlerinin problemli olduğunu belirtmiş ve özet olarak şunları kaydetmiştir: Rasûlullah'ın "Abdullah Kur'an'ı nazil olduğu şekliyle okuyor" şeklindeki sözünde ve Kur'an'ın dört kışiden öğrenilmesi gerektiğine ilişkin ifadesinde ilk olarak İbn Mes'ûd'u zikretmesi, ayrıca son arza ya iştirak etmesi ile ilgili haberler İbn Mes'ûd'un Rasûlullah hayatta iken Kur'an'ın tamamını hızfettiğini gösterir.²³⁷

Sonuç olarak, İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber hayatta iken sadece yetmiş kûsur sûreyi hıfzettiği, diğer sûreleri Mücemmi' b. Cârîye el-Ensârî'den öğrendiği, hatta Kûfe'ye geldiği vakte kadar A'râf sûresini bilmediği, keza Muavvizeteyn sûre-

235 Bir rivayete göre Ubeyd b. Cübeyr, Hz. Osman öldüğü zaman -ki Osman'ın ölüm tarihi hicri 35, miladi 656 yılına rastlar- Zeyd b. Sâbit'e, "Bana A'râf sûresini okur musun?" demiş, Zeyd de, "Ben o sûreyi ezbere bilmiyorum; sen bana okur musun?" diye karşılık vermiştir. Bkz. Bâkılânî, *el-İntisâr*, I. 196.

236 Sayrafi, *Nuketü'l-İntisâr*, s. 316.

237 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 42.

lerini öğrenmeden vefat ettiği, mushafında bu iki sûrenin yer almamasının bundan kaynaklandığı yönündeki bilgi, görüş ve değerlendirmeler Osman mushafını müdafaa uğruna İbn Mes'ûd'un tabir caizse harcanması babında değerlendirilmelidir. Kaldı ki birçok kaynakta İbn Mes'ûd'un mushafında A'râf sûreninin dördüncü sırada yer aldığı,²³⁸ Muavvizeteyn sûrelerini bilmemek şöyle dursun, "Kur'an'dan olmayan bir metni Kur'an olarak okumak haramdır" diyerek Felak ve Nâs'ı mushaftan sildiği yönünde bilgiler nakledilmiştir.²³⁹

Hiz. Osman'ın istinsah heyetiyle ilgili tasarrufunda son derece isabetli bir kararla Zeyd b. Sâbit'i görevlendirdiği, İbn Mes'ûd'un heyete alınmamasının hiçbir sorun teşkil etmediği hususunda Sünnî gelenekteki hâkim tavır hemen her zaman olduğu gibi resmi otoriteyi savunmak olmuştur. Hâliyle, bu tavır Kur'an ve istinsah meselesi bağlamında İbn Mes'ûd'un kesinlikle haksız olduğunu ispatlamak, hatta zımnî atıflarla onu itibarsızlaştırmak şeklinde literatüre yansımıştır. Bu operasyonel çabayı İbn Mes'ûd'un bizzat Hiz. Peygamber'den öğrendiği yetmiş kûsur sûre dışındaki diğer sûreleri Mücemmi' b. Cârîye'den öğrendiğine ilişkin rivayetlerden bile tespit etmek mümkündür.

Mücemmi', Mescid-i Dirâr'ın kurucuları arasında bulunan ve önde gelen münafıklardan biri olan Cârîye b. Âmir el-Evsî'nin oğludur. Hiz. Peygamber'in Medîne'ye hicretinden sonra henüz çocuk denebilecek yaşta İslam'a girdiği belirtilen Mücemmi', Mescid-i Dirâr'ın yıkılışı esnasında buranın imamlık görevini yürüttüğü için kendisinin de münafık olduğu yönünde ithamlara uğramış, ancak münafıkların bu mescidi açma hususundaki asıl amaçlarını bilmediğine dair yemin edince nifak ithamından kurtulmuştur. Hiz. Ömer'in hilafet döneminde Kuba halkı kendi mescitlerinde Mücemmi'nin imam olmasını isteyince Mescid-i Dirâr'da vaktiyle imamlık yapmasından dolayı Halife önce müsaade etmemişse de bilahare izin vermiştir.

238 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, s. 43; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 202.

239 İbn Şebbe, *Târîhu Ahbâr'l-Medîne*, III. 227.

Bazı kaynaklarda Mücemmi'nin Hz. Ömer tarafından Kur'an öğretmek için Küfe'ye gönderildiği, orada Abdullah b. Mes'ud'un kendisinden ders aldığı rivayet edilmiş; ancak onun da birkaç süreyi hıfzemediğine dikkat çekilmiştir.²⁴⁰

Cevdet Paşa (ö. 1895) Kur'an tarihiyle ilgili risalesinde, İbn Mes'ud'un istinsah heyetinde yer almamasıyla ilgili gerekçeleri tartışmaya açarak şunları kaydetmiştir: Hz. Osman'ın istinsah heyetine Abdullah b. Mes'ud'u dâhil etmemesinin bir gerekçesi, *Fethû'l-Bârî*'de zikredildiği veçhile, faaliyetin Medine'de yürütülmesi, bu sırada İbn Mes'ud'un Küfe'de ikamet etmesidir. İkinci bir gerekçe Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ebû Bekr zamanındaki ilk cem işini gerçekleştirmesi, dolayısıyla onun bu işe herkesten daha ehliyetli görülmesidir. Ne var ki bu gerekçeler tartışmaya açıktır. Öncelikle Küfe şehri Medine'ye göre dünyanın öbür ucu değildir. Kur'an'ın istinsahı gibi mühim bir iş için Küfe'ye haber gönderilip İbn Mes'ud'un heyete davet ve dâhil edilmesi pekâlâ mümkündür.

Hz. Osman'ın yapması gereken iş, İbn Mes'ud'u da Medine'ye getirtmesi ve bu mühim işte tıpkı Übey b. Kâ'b'dan destek aldığı gibi ondan da istifade etmesiydi. Böyle yapılıyorsa, özel mushafı Osman mushafının tertibine uymayan Übey b. Kâ'b'ın ikna edilmesi gibi İbn Mes'ud da ikna edilebilirdi... Halife Osman İbn Mes'ud, Ebû Zer, Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîlere karşı yanlış bir tavır takınmış ve bu tavır birtakım sorunlara yol açmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Osman, aralarında yaşanan sorunlardan dolayı İbn Mes'ud'a gönül koymuş ve muhtemelen bu sebeple Kur'an'ı istinsah heyetinde onu dikkate almamıştır.²⁴¹

Kureyş Lehçesi ve "Tâbût" Lafzında İhtilaf Meselesi

Son dönemdeki bazı müslüman araştırmacılar Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın özellikleri hakkında spesifik bilgiler aktarmışlardır. Mesela, Zûrkânî bu mushaf-

240 Bkz. Vâkidi, *el-Meğâzî*, I. 1046-1047; İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabâkât'l-Kebîr*, V. 290-291, VIII. 174; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, III. 1362-1363.

241 Cevdet Paşa, *Hûlasatü'l-Beyân*, s. 16-18.

ların belli başlı özelliklerini şöyle sıralamıştır: (1) Mushafların yazımında haber-i vâhidlere itibar edilmemiş, sadece mütevatırlığı sabit olan ayetler Kur'an metnine dâhil edilmiştir. (2) Tivaleti mensuh olan ve arza-i âhirede kesinlik kazanmayan ayetler nazar-ı itibara alınmamıştır. (3) Ayetler ve sûreler bugünkü mushaf tertibiyle birebir aynı şekilde sıralanmıştır. (4) İmlada farklı kıraat vecihleri ile "ahruf-ı seb'a" (yedi harf) diye tabir edilen çeşitli lehçeleri kapsayıcılık hususiyeti gözetilmiştir. (5) Bazı sahâbilerin özel mushaflarındaki açıklama notlarına yer verilmemiş, sadece ayetler kaydedilmiştir.²⁴²

Hâlid Abdurrahmân el-Akk da "Resm-i Osmânî'nin Hususiyetleri" bağlamında benzer şeyler söylemiştir. Ona göre Kur'an metninin yapısı ve imla tarzına (Resm-i Osmânî ve/veya Resm-i Mushaf) ilişkin belli başlı hususiyetlerden biri sûre ve ayet tertibiyle ilgilidir. Daha açıkçası, Osman mushafları Hz. Peygamber tarafından belirlenen sûre ve ayet tertibine göre yazılıp istinsah edilmiştir. İkinci hususiyet hafz, ziyade, hemze, bedel, vasl, fasl ve iki kıraati muhtevî lafızların tek kıraat doğrultusunda yazılmasına ilişkin imla kaidelertyle, üçüncü hususiyet Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla nakledilen tüm kıraat vecihlerini içermesiyle ilgilidir.

Resm-i Osmânî'nin bir diğer hususiyeti Kur'an'a özgü sıraları tazammun etmesidir. Zâriyât 51/47. ayetteki *bi-eydîn* lafzının ilâhî kudreti ima etmesi için iki ya harfiyle yazılması, İsrâ 17/11. ayetteki *yed'u*, Şûrâ 42/24. ayetteki *yemhu*, Kamer 54/6. ayetteki *yed'u* fiillerinin vavsız yazılması -ki bu yazım tarzındaki esprî/sır söz konusu fiillerin vukuunun çok çabuk gerçekleştiğine, failin de hiç zorluk çekmediğine işaret edilmesidir- bu kabildendir.²⁴³

Zûrkânî ve Akk'ın tatad ettikleri özelliklerden çoğunun bilgiden ziyade, zan ve varsayımlara dayandığını söylemek mümkündür. Konuyla ilgili rivayetlerdeki bazı özel notlar ise problemlili görünmektedir. Zeyd b. Sâbit rivayetine göre Hz.

242 Zûrkânî, *Menâhîlül'Irfân*, I. 260-261.

243 Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Târîhu Tevsi'î Nassî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dârul-Fıkr, Dimaşk 1986, s. 58-59.

Osman'ın istinsah heyetine, "Kur'an Kureyş lehçestyle nazıl oldu; bu sebeple onu Kureyş lehçesine göre yazın" şeklinde genel bir talimat verdiği belirtilmiş, özel olarak da Bakara 2/248. ayette geçen *tâbût* (Ahit Sandığı) kelimesinin yazımında ihtilaf edildiğinden söz edilmiştir. Buna göre Zeyd b. Sâbit Bakara 2/248. ayetteki *tâbût* kelimesinin sonundaki te harfini yuvarlak te (ha) olarak yazmayı teklif ederken heyetteki diğer üyeler açık te harfiyle yazılması gerektiğine hükmetmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Osman devreye girerek Kureyş lehçesine göre söz konusu harfin açık te olarak yazılması gerektiğini belirtmiştir.²⁴⁴

Nöldeke istinsah faaliyetlerinin mahiyeti hakkında özel bilgi içeren rivayetteki bu örneğin iyi seçilmiş bir örnek olmadığı kanaatinde. Her şeyden önce *tâbût* kelimesi Arapça kökenli değil, Habeşcedir. Ayrıca istinsah heyetinin bu denli spesifik ve teknik bir meseleyi tartışması, o dönemin ruhuna uygun değildir. Zira Hz. Peygamber, ilk halifeler ve onları takip edenler bu türden teknik filolojik meselelere aşına olmadıkları gibi böyle konulara kafa yormuş da değildirler.²⁴⁵

Bu tespitler bize göre isabetlidir. Çünkü gerek Arapça lugatlarda *tâbût* kelimesinin istikakıyla ilgili olarak birbirinden çok farklı köklere atuf yapıldığı halde ıktına edici izahata rastlanmaması,²⁴⁶ gerek Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219) gibi bazı âlimlerin, "Bu kelimenin hangi kökten türediği bilinmemektedir" (*lâ yu'rafu lehû istikâk*) demesi²⁴⁷ ve gerekse İbn Âşûr'un, "Tâbût Arapçadan başka bir dile ait olup sonradan Arapçalaştırılmış bir kelimedir"²⁴⁸ şeklinde bir ifade zikretmesi kelimenin Arapça olmadığı hakkında yeterli fikir vermektedir.

Diğer taraftan, Zeyd b. Sâbit rivayetindeki ifadeler istinsah heyetinin sanki başka hiçbir konuda sıkıntı yaşamamış veya

244 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 992, 1000-1001.

245 Nöldeke, *The History of the Qur'an*, s. 259.

246 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 588.

247 Ebû'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Ukberî, *İmlâu mâ Menne bihi'r-Rahmân*, nşr İbrahim Atve İvâz, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Birinci Baskı, Kahire 1961, s. 104.

248 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, II. 493.

hiçbir problemle karşılaşmamış da sadece *tâbût* kelimesinin sonundaki te harfinin nasıl yazılması gerektiği gibi teferruat kabilinden bir konuda anlaşılamamış olduğu intibai uyandırması nedeniyle söz konusu kelimenin yazımına dair bilginin kurgusal olduğu da söylenebilir. Daha açıkçası, *tâbût* kelimesinin yazılışıyla ilgili bilgiler, istinsah faaliyetinin tabir calzse tereyağından kıl çeker gibi sorunsuz biçimde yürütülüp sonuçlandırıldığı, sadece çok basit denebilecek hususlarda ihtilaflar yaşandığı fikrini aşılacak maksadıyla üretilmiş olsa gerektir.

Kaldı ki Kur'an metninde müenneslik alameti olan te harfleri kimi yerlerde açık, kimi yerde kapalı yazılmış ve dolayısıyla bu konuda belli bir standart oluşmamıştır. Mesela, yetmiş dokuz yerde geçen "rahmet" kelimesi yedi yerde açık, diğerlerinde kapalı, otuz dört yerde geçen "nimet" kelimesi on bir yerde açık, diğerlerinde kapalı, on üç yerde geçen "sünnet" kelimesi beş yerde açık, diğerlerinde kapalı, on bir yerde geçen "imrae" kelimesi yedi yerde açık, diğerlerinde kapalı te ile yazılmıştır.²⁴⁹

Dilciler aynı harfin farklı şekillerde yazılmasını çeşitli gerekçelerle açıklamaya çalışmışlardır. Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhî (ö. 180/796) gibi dilcilerin açıklamasına göre isimlerde asıl müenneslik alameti açık te harfidir. Bu harfin kimi zaman açık te ile yazılması da bunu gösterir. Bazı dilciler ise açık te harfinin fiillerde, kapalı te harfinin ise isimlerde müenneslik alameti olduğu kanaatindedir. Diğer bazı dilciler ise müenneslik alameti olan te harfinin kimi zaman açık, kimi zaman kapalı şekilde yazılmasının lehçe farklılığıyla ilgili olduğunu söylemişlerdir. Bütün bu izahların haricinde, te harfindeki yazım farklılığının ilgili kelimenin cümle içinde marife ve nekre olması gibi durumlara göre değişiklik

249 Blz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 152-153. Bazı kaynaklarda "Resm-i Mushaf ve Kur'an Yazımının Âdâbı" gibi başlıklar açılarak bu başlıklar altında İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin dilinden yeni ve gelişmiş imla tarzına göre Kur'an yazımının calz olmadığı, ilk (iptidai) yazım tarzının esas alınması gerektiği yönünde görüşler nakledilmiş, böylece kitâbet ve imla meselesi dahi dogma haline getirilmiştir. Blz. Suyûtî, *el-İtlâk*, II. 1163.

arz ettiği veya farklılığın kıraat vecihlerini belirttiği şeklinde gerekçelerden de söz edilmiştir.²⁵⁰

Konuyla ilgili mezkûr ızahlar geçmişsi bugünden hareketle anlama ve yorumlama çabası olarak görünmektedir. İşin gerçeği, Kur'an'ın cem ve istinsah edildiği dönemde Arap yazısının ibtidai düzeyde olmasından, dolayısıyla ımlada yerleşik kurallar ve standartlar bulunmamasından ibarettir. Bize göre Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle nazıl olduğuna ve yazımda aynı lehçenin esas alındığına dair rivayetlere en azından ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Kaldı ki Hz. Ömer'e atfedilen ilginç bir rivayet şu bilgileri içerir: Ömer bir Kur'an nüshası (el-îmâm) yazmak isteyince, arkadaşlarından bir grubu etrafına oturup, "Lehçe hususunda görüş ayrılığına düştüğünüz takdirde, Mudar lehçesine göre yazın; çünkü Kur'an Mudar kabilesine mensup bir kişiye nazıl oldu."²⁵¹

Kureyş, Benî Mudar (Arapların dört ana kolundan biri) çatısı altında yer alan bir kabiledir. Bu bakımdan Hz. Ömer rivayetindeki bilginin Kureyş lehçesine atıfta bulunduğu söylenebilir. Ancak unutmamak gerekir ki Mudar başta Hindîf ve Kays Aylan isimli iki ana koldan türeyen Süleym, Hevâzin, Mâzin, Gatafân, Muhârib, Advân, Fehm ve Enmâr (Kays Aylan'ın alt kolları), Kureyş, Eşrâf, Kinâne, Hûzeyl, Temîm, Huzâa ve Mûzeyne (Hindîf'in alt kolları) gibi onlarca kabileyi içeren genel bir isimlendirmedir.²⁵²

Sayrafi, "Kur'an Kureyş lehçesiyle nazıl oldu" sözünün, "Çoğunlukla bu lehçeyle nazıl oldu" anlamına geldiğini belirtir ve "Kur'an'ın tamamıyla Kureyş lehçesiyle indiğine dair kesin delile sahip değiliz" der. Kaldı ki Kur'an'da Kureyş'ten başka lehçelere ait kelimeler bulunduğu bilinmektedir. "Biz vahyi Arapça Kur'an kıldık" (*innâ cealnâhu kur'ânen arabîyyen*) mealindeki ayet bu konuda yeterli delildir. Ayetteki "arabî" nitelemesinin Kureyş lehçesine indirgenmesi mümkün değildir. Bu husus

250 Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 153-156.

251 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 172-173.

252 Geniş bilgi için bkz. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Menşûrâtü Şerîf Radî, Kum 1380, I. 382-409.

Kur'an'ın Rebîa veya Kahtan lehçesiyle indiği yönündeki iddialar için de geçerlidir. Arabîlik tüm Arap kabilelerini kapsayan bir niteliktir.²⁵³ Bunun içindir ki Şehristânî, Kureyş lehçesine göre kitâbet meselesi hakkında şöyle demiştir: "Kur'an'daki lafızların bir kısmı Kureyş lehçesine göre, bir kısmı da Hûzeyl ve Hâris b. Kâ'b lehçesine göre yazılmıştır. İhtimal ki kâtip mushafın yazımında zenginlik olması için farklı kabilelerin dil geleneklerini birleştirmeyi amaçlamıştır."²⁵⁴

Bu bağlamda, "Şayet Kur'an muayyen bir lehçeye göre yazılmış olsaydı, kıraat alanında bu denli farklılık ortaya çıkmazdı" şeklinde bir tespitte bulunmanın yanında Kur'an'ın Hz. Osman döneminde Kureyş lehçesiyle yazıldığı yönündeki bilgilerin Medine dönemindeki ahruf-i seb'a (yedi harf) ruhsatıyla, bu ruhsatın da en azından bir yönüyle Kur'an'ın farklı Arap lehçeleriyle okunmasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Nitekim bazı rivayetlerde Kur'an'ın İstinsahında Sakîf, Hûzeyl, Kureyş gibi kabilelere mensubiyetten söz edilmiş, yine bu bağlamda İbn Mes'ûd'un Kur'an'ı Mudar lehçesine göre yazmaktan hoşlandığı belirtilmiştir.²⁵⁵ Ayrıca diğer bazı rivayetlerde Kur'an vahyinin iki Kâ'b'ın, yani Kâ'b-ı Kureyş ve Kâ'b-ı Huzâa lehçeleriyle yahut Kureyş'in yanı sıra Hûzeyl, Temîm, Ezd, Rebîa, Hevâzın ve Sa'd b. Ebî Bekr gibi çeşitli lehçelerle nazıl olduğundan söz edilmiştir.²⁵⁶

Yedi harf (ahruf-i seb'a) hususiyetinin Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushafın metninde mevcut olup olmadığı, dolayısıyla bugün okunan meşhur kıraatler arasında yer alıp almadığı meselesinin âlimlerce tartışıldığı bilinmektedir. Bazı âlimlere göre yedi harfle okumak, Kur'an'ın kolayca öğrenilmesi ve farklı lehçelerle konuşan Araplar arasında kısa zamanda yaygınlaştırılması amacına yönelik bir ruhsattır.

Bu ruhsat ilk dönemde tatbik edilmiş, Kur'an'ı bilenler çoğalıp bir harf üzere okuma alışkanlığı yaygın hale gelince ruh-

253 Sayrafî, *Nüketü'l-İntisâr*, s. 385.

254 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 17.

255 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 341; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1015.

256 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 340; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 150.

sata son verilmiştir. Böylece diğer altı harf kaldırılmış, dolayısıyla günümüze ulaşmamıştır. Hz. Osman mushaf nüshalarını, Cibril ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen son okuyuşu (arza-ı ahire) esas alarak ve Kureyş lehçesi üzere yazdırmış, buna aykırı okuyuşları yasaklamış, bu mushafların hattına uymayan Kur'an nüshalarının yakılmasını emretmiştir.

Bu görüşün aksine bazı âlimler yedi harf kapsamında oldukları halde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardaki yazı stilinin (hat) okunmalanna imkân verdiği farklı kıraatlerin günümüze kadar geldiği fikrini benimsemişlerdir. Hz. Osman yazdırdığı mushafların hattına aykırı olan okuyuşları yasaklayınca, kelimenin değişik şekilde yazılışı ve cümle içindeki takdim-tehirri gibi sebeplerden kaynaklanan farklılıklarla ilgili okuyuşlar terkedilmiş, harekesiz ve noktasız olan mushaf hattının okunmalanna izin verdiği kıraatler -tevatür yolu ile sabit olmaları şartıyla- yedi harfin kalan cüz'ü sayılmıştır,²⁵⁷

Özetlemek gerekirse, Kur'an metni Hz. Osman döneminde muayyen bir mahalli lehçeye göre değil, genel fasih Arapçaya göre yazılmış ve gerek yedi harf ruhsatı, gerekse o dönemdeki yazı stilinin henüz olgunlaşmaması sebebiyle Kur'an'ın farklı şekillerde okunması ve buna bağlı olarak çok sayıda kıraat oluşması kaçınılmaz olmuştur. İlgili rivayetlerdeki "Kureyş lehçesine göre yazma" kaydı Hz. Osman dönemiyle ilgili siyasi ve stratejik bir hamle gibi görünmektedir. Bu hamle Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben Beni Saide gölgeliğinde cereyan eden halifelik tartışmasında Hz. Ebû Bekr'in söylediği bilinen, "Halife Kureyş'ten olmalı" sözünü hatırlatır niteliktedir.

İslâmî kaynaklarda doğrudan veya dolaylı şekilde genel olarak Arapçanın, özel olarak Kureyş lehçesinin üstünlüğüne atıfta bulunan bilgi ve görüşler temelde Arapçılık ideolojisiyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, Kur'an'la ilgili dil ve lehçe meselesi siyasi ve ideolojik, hususen Arap-Mevali çatışması ve Emevîler dönemindeki Arapçılık ile Abbâsîler döneminde ön plana

257 Geniş bilgi için bkz. Muhammed Sâlim Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân'l-Kerîm, Dâru'l-İsfahânî, Cidde 1393, s. 155-160; Maşalı, Kur'an'ın Metni Yapısı, s. 352-356.*

çıkan Şuûbîlik zıtlaşması gibi birçok siyasi ve sosyal gelişmeyle yakından ilişkilidir. Nitekim meselenin bazı boyutlarıyla Halku'l-Kur'ân tartışmalarına yansıdığı bilinmektedir. Hâl böyleyken, Kur'an tarihiyle ilgili birçok araştırmada Kureyş lehçesi meselesinin çok naif bir yaklaşımla fesahat ve belâğat kapsamında değerlendirilmesi ilginçtir.

İki Şahit ve “Züşşehâdeteyn” Lakaplı Sahâbî Meselesi

Birçok İslâmî kaynakta cem faaliyetiyle ilgili olarak iki şahitten söz edilir; fakat bilhassa erken dönemlere ait kaynaklar “iki şahit”le ne kastedildiği hususunda açıklayıcı bilgi içermemektedir. Bazı müsteşriklere göre iki şahit şartı deyn/müdâyene ayetindeki (Bakara 2/282) *vesteşhidü şehideyni mün ricâlikûm* (erkeklerinizden iki kişiyi şahit tutun) ilişkili olabilir.²⁵⁸ Geç dönem İslâmî kaynaklarda ise iki şahit hususunda çok çeşitli görüşler zikredilir.

Bu görüşler şöyle özetlenebilir: (1) İstinsah heyetine yazılı belge olarak sunulan ayetlerin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına iki kişinin tanıklık etmesi, (2) Ayetlerin Kur'an'ın nazıl olduğu vecihlerden birine tekabül ettiği hususunda iki kişinin şahitlik etmesi; (3) Ayetlerin “son arza”daki (arza-l âhire) kıraate uygun olduğu hususunda iki kişinin tanıklıkta bulunması; (4) Ayetlerin hem yazıyla tespit edilmiş (kitâbet) hem de ezberlenmiş (hıfz) olması; (5) Ayetlerin bizzat Hz. Peygamber tarafından yazdırıldığının onaylanması; (6) Ayetlerin Hz. Peygamber tarafından Kur'an vahyi olarak okunup tebliğ edildiği hususunda iki kişinin tanıklıkta bulunması...²⁵⁹

İki şahit meselesiyle ilgili bu ızahların kritiği bağlamında merhum Salih Akdemir'in eleştirel görüşlerini az çok tasarruf ve ihtisarla aktarmak faydalı olabilir: Mademki Kur'an Hz. Peygamber zamanında yazılmış ve bu işi vahiy kâtipleri yapmıştır; o halde Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'in mescide gidip,

258 Bkz. John Burton, *The Collection of The Qur'ân*, Cambridge University Press, New York 1977, s. 126.

259 Bkz. Şehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, I. 86; Suyûti, *el-İtkân*, I. 184; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 19. Ayrıca bkz. Zûrkânî, *Menâhîlü'l-İrfân*, I. 252; Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 195-196.

"Kımn yanında Kur'an ayeti varsa getirsin" diye çağrıda bulunduklarından söz etmek tutarsızlıktır. Şayet Hz. Peygamber Kur'an'ı yazdırmışsa, sağda solda ayet aramaya lüzum yoktur. İki şahit meselesi ise apayrı bir sorundur. Tevbe sûresinin sonundaki ayetler sadece Huzeyme b. Sâbit ya da Ebû Huzeyme adlı bir sahâbide bulunuyor; bu sahâbî kendinden başka şahidi bulunmamasına rağmen heyete getirdiği ayetler Kur'an metnine dâhil ediliyor. Buna mukabil Hz. Ömer recm ayetini getiriyor ama onun getirdiği ayet iki şahit bulunmadığı gerekçesiyle reddediliyor. Bizim kaynaklarda çok komik bir ifade geçiyor; Hz. Peygamber Huzeyme'nin şahitliğini iki kişinin şahitliğine muadil saymıştı, deniliyor.²⁶⁰

Tevbe 9/128-129 ve Ahzâb 33/23. ayetlerin sadece Ebû Huzeyme veya Huzeyme b. Sâbit diye anılan sahâbinin şahitliğiyle Kur'an metnine dâhil edilmesi Şîler (Râfıza) tarafından da eleştirilmiştir. Kurtubî bu eleştiriye şöyle cevap vermiştir: Ebû Huzeyme söz konusu ayetleri getirdiğinde bu ayetler birçok sahâbinin yanı sıra Zeyd b. Sâbit tarafından da ezbere biliniyordu. Zeyd'in, "Tevbe sûresinin son iki ayetini bulamadım" sözü bunu gösterir. Kaldı ki onun hiç bilmediği ayetler hakkında, "Bulamadım" demesi söz konusu değildir. Bahis konusu ayetler sadece Huzeyme'nin şahitliğiyle değil, icma ile tespit edilmiştir.²⁶¹

Daha önce değinildiği üzere iki şahit bağlamında zıkrı geçen sahâbinin gerçekte kim olduğu meselesi hakikaten müşkildir. Buhârî'nin naklettiği habere göre Zeyd b. Sâbit'in Tevbe sûresinin son iki ayetini ve/veya Ahzâb 33/23. ayeti bulduğu kişinin adı Ebû Huzeyme el-Ensârî'dir. Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'nin naklettikleri haberde söz konusu sahâbinin adı Huzeyme b. Sâbit, Taberânî'nin naklettiği haberde Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî, Beyhakî'nin naklettiği rivayette Ebû Huzeyme veya sadece Huzeyme, İbn Ebî Dâvûd'un naklettiği iki

260 Salih Akdemir, "Kur'an'ın Toplanması ve Kiraatı Meselesi", 1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994), Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 25-26.

261 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 41.

farklı rivayette Huzeyme el-Ensârî veya Hâris b. Huzeyme, İbn Hacer'in kaydettiği başka bir rivayette ise İbn Evs b. Yezîd b. Esram diye zıkkredilmiştir.²⁶²

Bütün bunlardan farklı olarak İbn Şebbe ve Taberî gibi müellifler İbn Şihâb ez-Zühri ve Hârice b. Zeyd tarîkiyle gelen bir rivayet çerçevesinde istinsah heyetine Ahzâb 33/23. ayeti getiren Huzeyme b. Sâbit ile Tevbe 9/128-129. ayetleri getiren Huzeyme'nin iki ayrı kişi olduğunu kaydetmişlerdir.²⁶³ Kurtubî'nin aktardığı malumatta da Huzeyme b. Sâbit ile Ebû Huzeyme farklı kişiler olarak gösterilmiştir. Şöyle ki Tevbe 9/128-129. ayetlerin sadece kendisinde bulunduğu Ebû Huzeyme'nin ensardan olduğu bilinmektedir. Ahzâb 33/23. ayeti getiren kişi ise Huzeyme b. Sâbit'tir. Bu iki kişinin kisası farklı olduğu için, meselede herhangi bir çelişki ve karışıklık söz konusu değildir. İbn Abdilber, Ebû Huzeyme'nin özel ismiyle değil, künyesiyle meşhur olduğunu söylemiştir. Bu sahâbinin tam adı Ebû Huzeyme b. Evs b. Zeyd b. Esram b. Sa'lebe b. Ğanm b. Mâlik b. Neccâr şeklindedir. Bedir gazvesine ve başka gazvelere katılmış, Hz. Osman'ın hilafet döneminde vefat etmiştir... Ensara mensubiyet dışında Ebû Huzeyme ile Huzeyme b. Sâbit arasında yakınlık bağı mevcut değildir. Bu iki sahâbiden biri Evsli, diğeri Hazreclidir.²⁶⁴

Züşşehâdeteyn lakabıyla tanınan sahâbinin adı birçok kaynakta Ebû Umâre Huzeyme b. Sâbit diye zıkkredilir. Evs kabilesinin Hatmoğulları koluna mensup olan bu sahâbî Bedir veya Uhud gazvesinden itibaren diğer bütün gazvelere katılmış, Sıffin savaşında Hz. Ali'nin tarafında yer almış ve bu savaşta Ammâr b. Yâsir'in şehit edilmesi üzerine fillen çarpışmaya katılıp şehit düşmüştür.²⁶⁵ İbn Kudâme bu sahâbiyi Ebû Huzeyme künyesiyle zıkkretmiş, bu arada Evs b. Zeyd b. Esram oğullarına mensup olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kar-

262 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 20. İlgili rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, s. 176-201.

263 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1001; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. 49.

264 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 41; İbn Abdilber, *el-İstâb*, I. 288.

265 İbn Abdilber, *el-İstâb*, II. 448; Zehebî, *Stijerü A'lâmü'n-Nübelâ*, II. 485-487.

deşi Mes'ûd'un Hz. Ömer'in hilafet döneminde, kendisinin (Ebû Huzeyme'nin) ise Hz. Osman'ın hilafet döneminde vefat ettiğini kaydetmiş ve son olarak, "Zeyd b. Sâbit'in, 'Tevbe sûresinin sonunu Ebû Huzeyme el-Ensârî'de buldum' şeklindeki sözünde kastedilen kişi işte budur" notunu eklemiştir.²⁶⁶

İbn Sa'd da Ebû Huzeyme ve kardeşi hakkında hemen hemen aynı bilgileri vermiş, fakat Tevbe sûresinin son ayetlerinden söz etmemiştir.²⁶⁷ Yine İbn Sa'd, Huzeyme b. Sâbit'in "züşşehâdeteyn" lakabıyla anılan sahâbi olduğunu, Hz. Ali'nin yanında Sıffin savaşına katılıp bu savaşta şehit düştüğünü belirtmiş; ancak ne Ahzâb 33/23 ve ne de Tevbe 9/128-129. ayetlerin bu sahâbide bulunduğundan söz etmiştir.²⁶⁸

Anlaşıldığı kadarıyla Ebû Huzeyme ile Huzeyme b. Sâbit hakkındaki bilgiler birçok kaynakta birbirine karıştırılmıştır. Bu karışıklığın temel sebeplerinden biri özellikle Ebû Huzeyme künyesinin kime delalet ettiği hususunda ciddi belirsizlik bulunmasıdır. Bu künyenin muhayyel bir sahâbiye işaret etmesi mümkün ve muhtemeldir. Ebû Huzeyme b. Evs b. Zeyd b. Esram b. Sa'lebe b. Ğanım b. Mâlik b. Neccâr şeklindeki isim belirlenmesi ise operasyonel görünmektedir. Çünkü birçok kaynakta Hârise b. Nu'mân İbn Nef' (İbn Râfi') b. Zeyd b. Ubeyd b. Sa'lebe b. Ğanım b. Mâlik b. Neccâr el-Hazrecî isimli bir sahâbiden de söz edilmekte²⁶⁹ ve bu isim Ebû Huzeyme künyesine eklenen isimle büyük ölçüde örtüşmektedir. Bütün bunların dışında, İbn Sa'd'ın Huzeyme b. Sâbit adlı sahâbinin "züşşehâdeteyn" diye anılma sebebine dair rivayetlere geniş yer vermesine rağmen Ahzâb 33/23 ve/veya Tevbe 9/128-129. ayetlerin sadece bu sahâbide bulunduğundan hiç söz etmemesi çok dikkat çekicidir.

Zeyd b. Sâbit'in Ahzâb 33/23 ve/veya Tevbe 9/128-129. ayetleri sadece bir kişide bulunduğu dair ifadeleri özellikle Şii

266 İbn Kudâme, *el-İstıbsâr*, s. 63.

267 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakâtı'l-Kebîr*, III. 454-455.

268 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakâtı'l-Kebîr*, V. 297-299, VIII. 174.

269 Bkz. İbn Kudâme, *el-İstıbsâr*, s. 59-60; Zehebi, *Siyerü A'lâmı'n-Nübelâ*, II. 378-379.

çevrelerce eleştiri konusu yapılıncâ Sûnni ulema “zûşşehâde-
teyn” diye anılan sâhâbî rivayetlerinden istimdat etmiş olsa
gerektir. Bu noktada Ebû Huzeyme ile Huzeyme b. Sâbit’in iki
farklı kişi olduğuna ilişkin görüşün sıkıntılı olduğunu da not
etmek gerekir. Zira bu görüşe itibar edildiği takdirde şahitliği
iki kişinin şahitliğine muadil kabul edilen sâhâbî ya Tevbe
9/128-129. ayetleri ya da Ahzâb 33/23. ayeti getirmiştir.

Bu bilgiler çerçevesinde söz konusu ayetlerden birinin tek
kişinin şahitliğiyle Kur'an metnine dâhil edildiğini söylemek
kaçınılmaz hâle gelmektedir. Kimi araştırmacılar Ebû Huzey-
me ile Huzeyme b. Sâbit'in iki farklı kişi olduğu yönündeki
görüşleri zikrederken sorunu çözdüklerini düşünmüş²⁷⁰ ve
fakat bu durumda Tevbe 9/128-129 ya da Ahzâb 33/23. aye-
tin tek şahitle tespiti nasıl izah edileceğini atlamışlardır.

Son dönemdeki bazı Şîi âlimler genelde Kur'an'ın cem ve
te'lîfiyle, özelde de iki şahit meselesiyle ilgili rivayetlerdeki çe-
lişkilere dikkat çekmişlerdir. Mesela, Kur'an'ın cem'yle ilgili
bölük pörçük rivayetlerin tamamının haber-i vâhid türünden
olup kesin bilgi değeri taşımadığını söyleyen Ayetullah Hûi (ö.
1992) öncelikle bu rivayet karmaşasından cem faaliyetinin ilk
kez hangi halife döneminde başladığına dair bir sonuç çıkar-
ılamayacağını belirtmiştir. Daha sonra, “Osman'ın halifelik
dönemine kadar cem/tedvin edilmemiş ayetlerin mevcudiyeti
söz konusu olabilir mi?” şeklinde bir soruya yer vermiş ve
birtakım rivayetlerden hareketle bu soruya “evet” diye cevap
vermek gerektiğini kaydetmiştir.

Kur'an ayetlerinin tek şahitle mi yoksa iki şahitle mi tespit
edildiği meselesinde konuyla ilgili rivayetlerin farklı şeyler söy-
lediğine dikkat çeken Hûi, “iki şahit” konusunun kütâbet ve hıfz
diye izah edilmesini ise kıyasıya eleştirmiştir. Ona göre bu izah
öncelikle Kur'an'ın cem'yle ilgili rivayetlerdeki sarıh ifadelerle
ters düşmektedir. Ayrıca yazılması istenen şey mütevatır oldu-
ğunda kütâbet ve hıfza ihtiyaç hissedilmez. Mütevatır olmaması
durumunda ise salt kütâbet ve hıfz bir metnin Kur'an olduğu-

nu ispata kâfi gelmez. Bu itibarla, kitâbet ve hıfzı Kur'an'm cem'inde zorunlu şart kalmak her hâlûkârda anlamsızdır.²⁷¹

Lafzı Mensuh Ayetler Meselesi

Erken dönemlere ait İslâmî kaynaklarda bugünkü Kur'an metninde yer almayan ayetlerin mevcudiyetine dair birçok haber nakledilmiştir. Bazı Şîî çevreler ile müsteşriklerin Kur'an metnine müdahalede bulunulduğu ya da otantik formuyla günümüze ulaşmadığı yönündeki iddialarına da mesnet oluşturan bu mervîyyat Sünnî âlimlerce haber-i vâhid kapsamında değerlendirilmiş, bu kategorideki haber ve rivayet malzemesinin kesin bilgi değeri taşımadığı kabulünden hareketle Kur'an metninin mevsûkiyetinden şüphe duyulmaması gerektiğine hükmedilmiştir. Sûbut yönüyle sağlam/sahih kabul edilen rivayetler ise "lafzı/metni/tilaveti mensuh ayet" kapsamında değerlendirilmiştir.²⁷²

Bahis konusu rivayetlerin bir kısmı sûrelerle, bir kısmı ayetlerle, diğer bir kısmı ise hem sûreler hem de ayetlerle ilgilidir. Bu bağlamda en dikkat çekici rivayetlerden biri İsmail b. İbrahim, Eyyûb, Nâfi' tarikiyle Abdullah b. Ömer'den nakledilmiştir. İbn Ömer şöyle demiştir: "Hiçbiriniz, 'Ben Kur'an'm tümümü elde ettim' demesin; Kur'an'm tümünü ne bilsin? Birçok Kur'an ayeti kaybolup gitti. Bu yüzden, 'Ben zahir olan/kaybolmayan kısmına ulaşabildim' desin" (*lâ yekûlenne ehadûkûm kad ehaztû'l-kur'âne küllühû Mâ yedrihi mâ küllühû? Kad zehebe anhû kur'ânûn kesîrûn ve-lâkin liyekul: kad ehaztû minhû mâ zahera minhû*).²⁷³

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, "Nüzûlünden sonra ref edilip mushaflara yazılmayan Kur'an ayetleri" başlığı altında

271 Ebû'l-Kâsım Musevî el-Hûî, *el-Beyân fî Tefsîr'l-Kur'ân*, Mûessesetü l-hyâi Âsâr'l-İmâm el-Hûî, Kum trs., s. 245-255.

272 Bkz. Sayrafi, *Nûketü'l-İntisâr*, s. 103; Suyûti, *el-İtkân*, II. 721.

273 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 320; Suyûti, *el-İtkân*, II. 217-218. Süfyan es-Sevrî'nin şu sözü de çok dikkat çekicidir: Bize ulaşan bilgilere göre Rasûlullah'ın bazı sahâbileri kurrâ idi. Ancak onlar Müseylime'nin ordusuna karşı yapılan savaşta [Yemâme savaşı] şehit oldular. Bu yüzden Kur'an'ın bir kısmı kayboldu... Bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Eymen Nasruddin el-Ezherî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2000, VII. 263.

çok sayıda haber nakletmiştir. İsmail b. Ca'fer, Mübârek b. Fâdâle, Âsım b. Ebî'n-Necûd tarîkiyle muhadram tâbli Zîr b. Hubeyş'ten (ö. 82/701) nakledildiğine göre Übey b. Kâ'b, "Ahzâb sûresini kaç ayet olarak okuyorsun?" diye sorunca, Zîr b. Hubeyş, "Yetmiş iki veya yetmiş üç ayet" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Übey, "Ahzâb sûresi vaktiyle Bakara sûresine muadildi; biz bu sûrede recm ayetini de okurduk" demiştir. Zîr b. Hubeyş, "Recm ayeti de nedir?" diye sorunca, Übey şu metni okumuştur: *izâ zene's-şeyhû ve's-şeyhatû fer-cûmûhûmâ elbettete nekâlen minellâhi vallâhu azizûn hakûn* (Yaşını başını almış erkek ve kadın zina ettiklerinde, Allah tarafından ibretlik bir ceza olarak onları mutlaka recmedin; Allah mutlak galiptir, hıkmnet sahibidir).²⁷⁴

Şehristânî, Ahzâb sûresiyle ilgili olarak Ebû'l-Âliye ve Mücâhid'den daha ilginç bir rivayet nakletmiştir. Buna göre Ahzâb başlangıçta üç yüz ayetlik bir sûre iken bu ayetlerin tümü bilahare ref edilmiştir. Söz konusu ayetlerden biri, *allâhûmme azzilb'l-keferate ve-elki fî kulûhûnû'r-ru'be ve-hâlif beyne kelimetihim* (Allahım! Kâfirleri azaba mahkûm et, kalplerine korku sal, onları görüş/fıkır ayrılığına düşür) şeklindedir. Sûrenin pek çoğu Müseylime'nin ordusuna karşı yapılan Yemâme savaşında [hafız sahâbilerin şehit olmasıyla] yok olup gitmesine mukabil ahkâm ayetleri kaybolmamıştır.²⁷⁵

Hz. Âişe de, "Rasûlullah zamanında Ahzâb sûre iki yüz ayetlik bir sûre olarak okunuyordu; fakat Osman mushafları istinsah ettirdiği zaman sûrenin bugün mevcut olan kadarına ulaşılabilirdi" demiştir.²⁷⁶ Kurtubî bu haberin, "Ahzâb sûresinin bugün elimizde mevcut olanından daha fazla bir kısmı Allah tarafından ref edildi" şeklinde yorumlandığını belirtmiştir.²⁷⁷ İbn Âşûr ise Hz. Âişe rivayeti'nin senet/sûbut açısından

274 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 320; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII. 263; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V. 132; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV. 501; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut trs., VIII. 211.

275 Şehristânî, *Mefâtihü'l-Esrâr*, I. 12.

276 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 718.

277 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 76.

son derece zayıf olduğunu, yok eğer sahihse te'vile açık bulunduğunu kaydetmiştir.

Şöyle ki Hz. Âişe Ahzâb sûresinde yer aldığı halde bilahare refolunan (mensuh) birtakım ayetlerden söz etmiştir. Sahabe-nin Osman mushafında ittîfak ve icma etmesinden sonra bu tür meseleleri kurcalamanın anlamı yoktur. Kur'an'ı cem ve istinsah eden sahâbîler Kur'an ayetlerini tespitite hafıza ve ez-bere başvurmuşlardır. Ayrıca Zeyd b. Sâbit Ahzâb sûresinde bir ayeti bulamayınca sorup araştırmış ve ilgili ayeti Huzeyme b. Sâbit'te bulmuştur. Übey b. Kâ'b rivayetine gelince, haber-i vâhid olan bu rivayet gerçekten gariptir. Üstelik başka hiçbir sahâbîden böyle bir bilgi nakledilmemiştir.²⁷⁸

Kur'an vahyi oldukları halde mushaf metninde âyet olarak bulunmayan metnlerle ilgili bir diğer çarpıcı haber/hadıs de yine Hz. Âişe'den nakledilmiştir. Müslim (ö. 261/875) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) gibi muhaddislerce nakledildiğine göre Hz. Âişe şöyle demiştir: "Allah'ın inzal ettiği Kur'an vahiyleri arasında sût hisımlığı oluşturan on emzirmeyle ilgili ayetler vardı. Sonra bu ayetler bilindik şekilde beş emzirme hük-mûnû içeren ayetlerle nesh edildi. Rasûlullah vefat ettiğinde bunlar Kur'an ayeti olarak okunuyordu."²⁷⁹

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Mâce (ö. 273/887) ise Hz. Âişe'nin, "Recm ayeti ve yetişkin kişinin on defa sût emmesi ile ilgili ayet(ler) nazıl oldu. Bunlar yatağının altındaki bir sahıfede yazılıydı. Biz Rasûlullah'ın hastalığı/vefatıyla meşgul olduğumuz sırada mahalleliye ait bir evcil hayvan eve girip o sahıfeyi yedi"²⁸⁰ dediğine dair başka bir hadis nakletmişlerdir. İmam Şâfiî ilk hadisten hareketle sût hisımlığının beş emzirmeyle oluştuğunu belirtmiş ve hadisle ihticac şekli-

278 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, XXI. 246-247.

279 Müslim, "Radâ" 25; Ebû Dâvûd, "Nikâh" 10.

280 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 196, 198; İbn Mâce, "Nikâh" 36. İbn Kuteybe, Kur'an'a dil uzatan çevrelerin, "Allah'ın indirdiği ayetin bir evcil hayvanın yemestyle yok olup gitmesi olacak şey midir?" şeklindeki itirazlarına uzun uzadıya cevap vermeye çalışmış, ayrıca beş emzirme hük-mûnû içeren ayet meselesiyle ilgili birtakım zorlama te'viller yapmıştır. Bkz. İbn Kutey-be, *Te'vîlû Muhtelif'l-Hadis*, s. 280-284.

ni, "Âişe'nin Rasûlullah'tan naklettiği ve Kur'an'dan olduğu-
nu bildirdiği beş emzirme hükmüne istinat ettik" diye ifade
etmiş; fakat "Söz konusu ayet Kur'an'dan olduğu halde Mus-
haf metninde niçin yok?" meselesine hiç değinmemiştir.²⁸¹ Bu
yüzden çağdaş Şîî âlim el-Hûî Hz. Âişe rivayetini Kur'an'ın
tahrifi bağlamında değerlendirmiştir.²⁸²

Hattâbî'nin (ö. 388/998) yorumuna göre Hz. Âişe, "Rasû-
lullah vefat ettiğinde bu metinler Kur'an ayeti olarak okunu-
yordu" sözüyle, neshin Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir
zamanda vuku bulduğuna, dolayısıyla nesh haberi kendile-
rine ulaşmayan sahâbîlerin söz konusu metinleri ayet olarak
okuduklarını kastetmiştir. Bu durum bir Kur'an ayetinin laf-
zen nesh edilip hükmünün bâkî kalabileceğini gösterir. Sût
emzirme ayeti de lafzî (tilavetî) nesh edilip hükmü bakî kalan
recm ayeti gibidir. Ancak Kur'an ayeti haber-i vâhidle sabit
olmaz. Buna mukabil hükümler haber-i vâhidle sabit olur.
Bu itibarla Hz. Âişe rivayetine istinaden sût emzirme ve recm
ayetlerini Kur'an metnine dâhil etmek caiz değildir.²⁸³

Bu konuda Hanefî fakih Kâsânî'nin (ö. 587/1191) şu izahı
daha dikkat çekicidir: "Âişe hadisinin sabit olmadığı söylen-
miştir ki kabule şayan görüş de budur. Söz konusu hadiste
Hz. Âişe'nin, "Rasûlullah vefat ettiği sırada beş emzirme ayeti
Kur'an metni olarak okunuyordu" ifadesine gelince, Kur'an
ayetini nesh eden şey nedir? Rasûlullah vefat ettikten son-
ra nesh mi olur?! Hz. Âişe'nin, "Kur'an'dan bir ayet kaybol-
du" demesi ihtimal dâhilinde değildir. Bu yüzden Tahâvî (ö.
321/933) *İhtilâfu'l-Ulemâ* adlı eserinde bu hadisin münker
(zayıf ravinin güvenilir raviye muhalefeti sebebiyle zayıf olan
hadis) olduğunu söylemiştir.²⁸⁴

281 Şâfiî, *el-Ümm*, VI. 75-76.

282 Hûî, *el-Beyân*, s. 200, 284.

283 Ebû Süleymân Hamd (Hamed) b. Muhammed el-Hattâbî, *Meâlimü's-Sü-
nen*, Dâru'l-Kütüb'l-İlmîyye, Beyrut 1991, III. 161. Benzer bir açıkla-
ma için bkz. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhü Müslim
bi Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*, Dâru İh-
yâ'l-Türâs'l-Arabî, Beyrut trs., X. 29.

284 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*,
Dâru'l-Kitâb'l-Arabî, Beyrut 1974, IV. 7-8.

İbn Âşûr'un konuyla ilgili olumsuz kanaati daha ileri düzeydedir. Daha açıkçası, Hz. Âişe'ye atfedilen ve bazı ayetlerin yazılı olduğu sahifenin koyun/keçi gibi evcil bir hayvanın yediği bilgisini içeren rivayetin uydurına olduğu kesindir. Bir an için bu rivayetteki bilginin doğru olduğu ve bazı ayetleri muhtevî sahifelerin kaybolduğu kabul edilse dahi Kur'an'a vukuf sahibi olan bunca sahâbînin hafızasının da kaybolduğunu söylemek imkânsızdır. Bu bakımdan söz konusu rivayetleri dikkate almamak lazımdır.²⁸⁵ Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) kanaatine göre Hz. Âişe'nin evinde bulunan ve evcil hayvanlar yediği için kaybolan sahifeyle ilgili haber mülhidler ve Şîilerin uydurmasından başka bir şey değildir.²⁸⁶

Abdullah b. Sâlih, Leys, Hişâm b. Sa'd, Zeyd b. Eslem, Atâ b. Yesâr tarıkıyla gelen bir haberde Ebû Vâkîd el-Leysî'nin (ö. 68/688) şöyle dediği kaydedilmiştir: "Biz Rasûlullah'a Kur'an vahyedildiğinde onun yanına gidip yeni nazıl olan ayetleri öğrendirdik. Bir gün Rasûlullah'ın yanına gittiğimde, "Allah şöyle buyurdu" dedi ve bana şu metni okudu: *İnnâ enzel-ne'l-mâle li-ikâmi's-sâlâti ve itâ'z-zekât... velev enne libni âdeme vâdiyen min zehebin le-ehabbe en yekûne lehû's-sânî velev kâne lehû's-sânî le-ehabbe en yekûne's-sâlis velâ yemleû cevfe ibn âdeme ille't-turâb ve-yetûbullâhû alâ men tâb* (Biz maddi serveti namaz dosdoğru şekilde ikame edilsin, zekat verilsin diye lütfettik. Âdemoğlunun bir vadi dolusu altını olsa mutlaka ikincisini ister; iki vadi dolusu altını olsa bir üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Allah na-dın olanların tövbesini kabul buyurur).²⁸⁷

285 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, XXI. 247.

286 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâid't-Tenzîl*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1977, III. 248.

287 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, II. 149; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 719. İbnü'd-Dü-reys'in naklettiği ilginç bir habere göre İbn Abbas, Hz. Ömer'e, "Ey mü'minlerin emirli Übey senin bir ayeti mushafa yazmadığını iddia ediyor" demiş, Hz. Ömer de bunu bizzat Übey'e soracağını söylemiştir. Cemaatle kıldıkları bir namazın akabinde Hz. Ömer bu mesele hakkında Übey b. Ka'b'la konuşmuş ve sonunda *lev-enne libni âdeme vâdiyeyru min mâlin* şeklindeki ifadeyi Kur'an metnine yazayım mı diye sorunca, Übey, "Yazma diyemem" gibi yuvarlak bir cevap vermiştir. Bkz. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fî't-Tefsîr'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fıkr, Birinci Bası, Beyrut 1983, VIII. 587.

Haccâc, Hammâd b. Seleme, Ali b. Zeyd, Ebû Harb b. Ebî'l-Esved tarîkıyle gelen bir haberde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/663) şöyle dediği kaydedilmiştir: Tevbe (Berâe) sûresine benzer bir sûre indi, daha sonra da ref edildi. Bu sûreden hafızada kalan ayet şöyledir: *"innellâhe se-yûeyyidû hâze'd-dîne bi-akvâmîn lâ halâka lehûm ve-lev enne libni âdeme vâdiyeyni min mâlin le-temennâ vâdiyen sâlisen velâ yemleû cevfe ibn âdeme ille't-türâb ve-yetûbullâhu alâ men tâb* (Allah bu dinî birtakım değersiz kavimlerle güçlendirecektir. Âdemoğlu iki vadi dolusu servet sahibi olsa üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Allah nadim olanların tövbesini kabul buyurur).²⁸⁸

Çok sayıda hadis rivayetiyle meşhur bir sahâbî olan Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) da bu ifadeyi vaktiyle ayet olarak okuduklarını söylemiştir.²⁸⁹ Buhârî'nin naklettiği bir hadiste ise İbn Abbas, "Bu ifadeyi Rasûlullah'tan duymuştum; fakat Kur'an ayeti olup olmadığını bilmiyorum" demiştir.²⁹⁰ Öte yandan, bazı tefsir kitaplarında söz konusu metnin Übey b. Kâ'b tarafından Beyyine sûresine ait bir ayet olarak okundüğundan söz edilirken,²⁹¹ yine Buhârî'nin naklettiği bir haberde, Übey b. Kâ'b'ın, "Tekâsûr sûresi nazıl oluncaya kadar biz bu ifadenin Kur'an ayeti olduğunu düşünüyorduk" mealinde bir sözüne yer verilmiştir.²⁹²

Bazı âlimler Übey b. Kâ'b'ın bu sözünü şöyle yorumlamışlardır: "Âdemoğlu iki vadi dolusu servet sahibi olsa mutlaka üçüncüsünü ister" mealindeki ifade Kur'an ayetidir; lakin dünya malına düşkünlük hususunda daha çarpıcı bir mesaj

288 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 322. İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) naklettiği başka bir habere göre Ebû Mûsâ el-Eş'arî şöyle demiştir: "Vaktiyle Hadîd, Haşr, Sâf sûrelerine benzettiğimiz bir sûre okurduk; fakat bu sûre bize unutturuldu. Sûredeki âyetlerden sadece şunlar hafızamızda kaldı: *yâ eyyühellezîne âmenû lâ tekûlû mâ lâ tefâilûn fe-tüktebü şehâdeten fi a'nâkûm fe-tûs'elûne anhâ yevme'l-küyame* (Ey mü'minler! Yapıp etmediğiniz şeyleri [yapıp etmiş gibi] dillendirmeyin; zira ağızınızdan çıkan sözler aleyhinizde şahit olarak kayıt altına alınır ve kıyamet günü o sözlerin hesabı sizden sorulur). Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 719.

289 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 323.

290 Buhârî, "Rikâk" 10; Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 323.

291 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 94; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII. 586.

292 Buhârî, "Rikâk" 10.

içeren Tekâsûr sûresi nazıl olunca söz konusu ayet lafzen neshedilmiştir. Ancak İbn Hacer'in tespitine göre burada nesh söz konusu değildir. Bu tespiti teyit eden delillerden biri Zîr b. Hubeyş tarıkıyla Übey b. Kâ'b'dan gelen şu haberdır: Rasûlullah, "Allah sana Kur'an okutmanı emretti" dedi ve bana [Beyyine sûresinden] *lem yekûnillezîne keferû min ehli'l-kitâb* ayetini okudu. Bu arada *inne'd-dîne indellâhi el-hanîfiyye es-semha.. lev enne libni âdeme vâdiyen min mâl.. ve-yetû-bullâhu alâ men tâb* şeklindeki metinleri de okudu...²⁹³

Muhtemeldir ki Rasûlullah *lem yekûnillezîne keferû min ehli'l-kitâb* ayetini okurken Übey b. Kâ'b Rasûlullah'a att diğer lafızları Beyyine sûresinin bakiyesi zannetmiş ve Tekâsûr sûresi nazıl oluncaya kadar bunların Kur'an'dan olmadığını fark edememiştir. Ebû Vâkîd el-Leysî hadisine gelince, bu hadisteki lafızların Rasûlullah tarafından Kur'an ayeti olarak okunması ya da Allah'ın Hz. Peygamber'e bunun bir vahiy olduğuna dair bildirimde bulunmuş olması muhtemeldir. Söz konusu lafızların kutsî hadis olması da mümkün ve muhtemeldir. İlk ihtimal çerçevesinde hükümün değil, lafız/metnin neshedildiğini söylemek gerekir. Vallâhu a'lem!²⁹⁴

Recm ayeti diye anılan ve günümüzde sıkça tartışılan bir metin de Kur'an'dan olduğu halde ref ya da nesh edilen ayetler arasında gösterilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak başta Hz. Ömer olmak üzere Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Hz. Ali, Hz. Âişe, İbn Abbas gibi birçok sahâbiden müteaddit haberler/hadisler rivayet edilmiştir. İbn Şihâb ez-Zühri, Ubeydullah b. Abdillâh ve İbn Abbas tarıkıyla gelen haberde Hz. Ömer'in bir hutbesinde şöyle dediği kaydedilmiştir: "Bakın, insanlar, 'Recm ayeti de neymiş?! Allah'ın kitabında sadece sopa cezasından söz edilmektedir' deyip duruyor. Hâlbuki Rasûlullah

293 Hâkim en-Nisâbü'r-nın (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*'te naklettiği hadisteki ifade *inne zâte'd-dini indellâhi el-hanîfiyye le'l-yehûdiyye ve-le'n-nasrânîyye ve-le'l-mecûsiyye* (Allah katında gerçek din ne Yahudilik, ne Nasrânîlik (Hristiyanlık) ne de Mecûsîliktir; gerçek din Hanîfîliktir) şeklindedir. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 625.

294 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, XI. 311. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Bedrûddin Mahmûd el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 2001, XXIII. 72.

vaktiyle recm cezasını uyguladı, biz de aynı cezayı uyguladık. Şayet insanlar, 'Ömer Allah'ın kitabına ilavede bulundu' diye dedikodu yapmayacak olsaydı recm ayetini mushaf metnine mutlaka yazardım!"²⁹⁵

Muhammed b. Sâlih b. Hânî', Hüseyn b. Muhammed, Muhammed b. Müsennâ, Muhammed b. Beşşâr, Muhammed b. Ca'fer, Şu'be, Katâde, Yûnus b. Cûbeyr tarîkıyle Kesîr b. Salt'tan gelen hadis/haber de şu şekildedir: "Zeyd b. Sâbit ile Saîd b. Âs mushafları yazıyorlardı. Recm ayetiyle karşılaştıklarında Zeyd, "Ben Rasûlullah'ın eş-şeyhû ve's-şeyhatû izâ zeneyâ fercûmûhûmâ elbettete dediğini işittim" dedi. Bunun üzerine Ömer, "Evet, ben de bu ayet nazıl olduğu zaman Rasûlullah'ın yanına gelip, 'Bunu yazayım mı?' diye sordum; fakat Rasûlullah bu sorumdan sanki pek hoşlanmadı' mealinde bir söz söyledi."²⁹⁶

Leys b. Sa'd (ö. 175/791) Hz. Ömer'in recm ayetini istinsah heyetine sunduğunu, ancak kendisinden başka bir şahit olmadığından, ayeti mushafa yazdıramadığını söylemiştir.²⁹⁷ Zerkeşi ise Hz. Ömer'in, "Şayet halk, 'Ömer Kur'an'a bir şeyler ekledi' diye dedikodu yapacak olmasaydı..." şeklindeki sözünü şöyle izah etmiştir: "Bu ifadenin zahirinden anlaşıldığı kadarıyla recm ayetinin mushafa yazılması mümkündür (caiz). Fakat halkın muhtemel dedikodusu Ömer'i bundan men etmiştir.

295 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 321. Hz. Ömer'den gelen haberin farklı varyantları için bkz. Buhârî, "Hudûd" 30-31, "Ahkâm" 21; Müslim, "Hudûd" 15; Ebû Dâvûd, "Hudûd" 23; Tirmizî, "Hudûd" 7; Mâlik, "Hudûd" 8, 10; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 29, 36, 43, 50; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII. 249, 265; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII. 211.

296 Hâkim, *el-Müstedrek*, IV. 511. Bu hadiste, Zeyd b. Sâbit ile konuşan kişinin adı Amr diye kaydedilmiştir. Ancak söz konusu isim Amr değil, Ömer olmalıdır. Nitekim aynı hadis Suyûtî tarafından da nakledilmiş ve bu nakilde isim Ömer diye zikredilmiştir (Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 722). Ayrıca Beyhakî'nin naklettiği benzer bir rivayette recm ayetiyle ilgili diyalogun Zeyd b. Sâbit ile Mervân b. Hakem arasında geçtiği kaydedilmiştir. Bu bağlamda Beyhakî recm ayetinin hükmen baki, lafzen mensuh olduğunu belirtmiş, fakat Zeyd b. Sâbit böyle bir şey söylememiştir. Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII. 211. Recm ayetiyle ilgili tüm rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası-Ayet ve Hadis Tahlilleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s. 93-109.

297 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 185.

Demek ki özünde caiz/mümkün olan bir husus birtakım dış faktörler sebebiyle cevaz kapsamı dışında kalabilir. Recm ayetini mushafa yazmak caiz olduğuna göre bu ayetin sabit olması gerektir. Çünkü mushafa yazılan ayetlerin tümü bu özelliğe sahiptir. Bu bağlamda, 'Recm ayeti lafız/metin itibarıyla bakıldığında, Ömer milletin ne dediğine/diyeceğine bakmaksızın ayeti mushafa yazmak için kolları sıvardı; çünkü böyle bir durumda milletin sözü herhangi bir mani oluşturmaz' denilebilir. Hâsılı bu mesele müşkildir. Muhtemeldir ki Ömer recm ayetinin haber-i vâhid olduğunu düşünmüştür. Her ne kadar hüküm sabit olsa da Kur'an ayetinin haber-i vâhidle sübut bulmadığı malumdur. Bu yüzden, İbn Zafer *Kütübü'l-Yenbû' fi't-Tefsîr* adlı eserinde recm ayetinin tılaveti/mensuh ayet sayılmasını reddetmiş, bunun mensuh değil, münse' (askıya alınmış) ayet kapsamında değerlendirmiştir.²⁹⁸

Bütün bunlar bir kenara, Hâkım en-Nisâbü'rî'nin Ebû'l-Abbâs Kâsım b. Kâsım, Muhammed b. Mûsâ el-Bâşânî, Ali b. Hasen b. Şakîk, Hüseyin b. Vâkîd, Yezid en-Nahvî ve İkri-me tarikiyle gelen bir haberde İbn Abbas'ın, "Kim recmi inkâr ederse farkında olmaksızın Kur'an'ı inkâr etmiş olur" dediği kaydedilmiş, Ebû Ümâme b. Sehl'in teyzesi (el-Acmâ') ise "Vaktiyle Rasûlullah bize eş-şeyhû ve'ş-şeyhatû izâ zeneyâ fercûmûhûmâ elbettete bîmâ kadayâ mine'l-lezze (Yaşını başını almış erkek ile kadın zina ettiklerinde, zina fiilinden aldıkları lezzete mukabil onları mutlaka recm edin) şeklindeki recm ayetini okutmuştu" demiştir.²⁹⁹

Bu konuda dikkat çekici rivayetlerden biri de Fetih 48/26. ayetle ilgilidir. Rivayete göre Übey b. Kâ'b'ın bu ayetteki *iz ceallelezine keferû fi kulûbihim hamîyyete'l-câhiliyye* ifadesi ile *fe-enzelellâhu sekînetehû alâ rasûlihî* ifadesi arasına *velev humûn kemâ hamev lefese'de'l-mescidû'l-harâm* (Şayet siz de onlar/müşrikler gibi taassup ve aşırılığa savrulmuş olsaydınız mescid-i haram kesinlikle fesada uğrardı) şeklinde bir ifade ekleyerek okuması Hz. Ömer'in kulağına girdince, Ömer kızar ve ardından Übey'e haber salar.

298 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 36.

299 Hâkım, *el-Müstedrek*, IV. 511.

Übey geldiği zaman aralarında Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu bazı sahâbîleri meclise davet edip, "Hanginiz Fetih sûresini okuyacak" diye sorar ve Zeyd sûreyi bilindik şekliyle okur. Bunun üzerine Ömer, Übey'i azarlar. Übey, "Mûsaade et, konuşayım" diye karşılık verince, Ömer, "Konuş bakalım" der. Bunun üzerine Übey şunu söyler: "Ben bu sûreyi Hz. Peygamber'in yanı başında iken öğrendim; o zaman siz onun yanı başında değil, dışarılarda dolaşılmaktaydınız."³⁰⁰

Haccâc, İbn Cüreyc ve İbn Ebî Humeyd tarikıyla gelen bir haberde Humeyd bint Ebî Yûnus'un şöyle dediği kaydedilmiştir: Babam seksen yaşında iken bana Âişe'nin mushafından *innellâhe ve melâiketehû yusallûne ale'n-nebiyy yâ eyyühellezîne âmenû sallû aleyhi vesellimû teslîmen... ve-alellezîne yasillûne's-sufûfe'l-ülâ* şeklinde bir ayet okutmuştu;³⁰¹ ancak bu hadise Osman musfahları değiştirmeden önce yaşanmıştı (*kable en yuğayyira osmân el-mesâhife*).³⁰²

Haccâc, Şu'be, Hakem b. Uteybe ve Adıy b. Adıy tarikıyla gelen bir haberde ise Hz. Ömer'in, "Biz vaktiyle *lâ terğabû an âbâikûm fe-innehû küfrûn bikûm* (Babalarınızdan yüz çevirmeyin; çünkü tavır sizin için düpedüz nankörlüktür) şeklinde bir ayet okurduk" dediği, ardından, "Öyle değil mi, Zeyd?" diye de bunu teyit ettirdiği kaydedilmiştir. Başka bir haberde de Hz. Ömer'in, "Bize indirilen Kur'an'da *câhidû kemâ câhed-tûm euvele merrah* (İlkın cihad ettiğiniz gibi cihad edin) şeklinde bir ayet vardı; ama şimdi bu ayeti bulamıyoruz?" dediği, Abdurrahmân b. Avf'ın da, "Kur'an'daki birtakım ayetler sâkât oldu" diye karşılık verdiği kaydedilmiştir.³⁰³

Buhârî'nin farklı tariklerle naklettiği iki hadiste Enes b. Mâlik Bî'rîmâune vakasında şehit düşen sahâbîler hakkında, *bel-*

300 Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 270; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VII. 535. Nesâî'nin aktardığı rivayette Hz. Ömer Übey b. Ka'b'a konuşmasının sonunda, "Allah'ın ve rasûlünün sana öğrettiği gibi Kur'an'ı oku ve öğret" demiştir. Bkz. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1990, II. 308.

301 Berâ b. Azîb'den nakledilen bir rivayette bu ifadenin benzeri Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilmiştir. Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, I. 776.

302 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 324; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 718.

303 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 324-325.

liğû annâ kavmenâ ennâ lakînâ rabbenâ fe-radîye annâ ve-er-dânâ (Bizimle ilgili olarak kabilemize şunu bildirin: Biz rabbimize kavuştuk; Rabbimiz hem bizden hoşnut oldu hem de bizi hoşnut kaldı) şeklinde bir ayet indiğini, ancak daha sonra bu ayetin ref/nesh edildiğini bildirmiştir. İbn Hacer ikinci hadisteki *sûmme kâne mine'l-mensûh* ifadesini, "tilaveti mensuh olan ve Kur'an hükümü taşımayan ayet" diye izah etmiştir.³⁰⁴

İbn Ebî Meryem, İbn Lehîa, Yezîd b. Amr el-Meğâfirî ve Ebû Sûfyân el-Kelâî tarihîyle gelen bir habere göre Mesleme b. Muhalled bir gün çevresindeki insanlara, "Mushaf metnine yazılmayan iki ayeti bana söyleyin, bakalım" demiş, fakat muhatapları buna cevap verememiştir. Bunun üzerine Mesleme şu metni okumuştur: *innellezîne âmenû ve hâcerû ve câhedû fî sebîllâhî bi-emvâlîhim ve enfûsihim elâ ebşîrû entûmû'l-müflîhîn. Vellezîne âvehûm ve nasarûhûm ve câdelû arhûmû'l-kavmellezîne gadîbellâhu aleyhim ulâike mâ ta'lemû nefsûn mâ uhfiye lehûm min kurretî a'yûnîn cezâen bîmâ kânû ya'melûn..* (İmana erişen, hicret eden ve Allah yolunda hem malları hem canlarıyla didinenlere müjdeler olsun ki siz kurtuluşa eren kimselersiniz. Ayrıca onlara kucak açıp arkaya çıkan, Allah'ın gazap ettiği kavime karşı mücadele eden kimseler var ya, işte bu güzel amellerine mükâfat olarak onlar için saklanan mutluluğu hiç kimse bilemez).³⁰⁵

Bütün bu mervîyyatın yanı sıra Ebû'l-Feth eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Kur'an tarihîyle ilgili iddia ve itirazlarından da söz etmek gerekir. Çünkü bu iddiaların odak noktası gerçekte Kur'an'dan olduğu halde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda yer almayan ayetlerle ilgilidir. Şehristânî ilk olarak Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki rivayetlere atıfla Kur'an'ın Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman tarafından cem ve istinsah ediliş süreci hakkında özet bilgi vermiş, ardından da, "Bazı ilim ehli Kur'an'da Ehl-i beyt'in faziletlerine dair birçok ayet vardı; fakat bu ayetleri ortadan kaldırdılar, dedi" şeklinde ilginç bir söz nakletmiştir.

304 Buhârî, "Meğâzî" 28; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VII. 485.

305 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 301; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 720.

Bunun ardından Kur'an'ın cem ve te'lif süreci hakkında ne kadar problemlili rivayet varsa hemen hepsini aktarmış, söz-gelimi bazı ayetlerin sadece Huzeyme b. Sâbit isimli sahâbide bulunduğu, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi bazı sahâbilere ait mushafların Osman mushafından farklı tertip ve muhtevaya sahip olduğu, yine Osman mushafında birtakım hatalar (lahn) bulunduğu, bütûn bunların yanında bazı sûrelerin başlangıçta Osman mushafındaki hacminden çok daha uzun olduğu, recm ayeti gibi kimi ayetlerin mushaf metnine yazılmadığı yönündeki rivayetleri peşpeşe sıralamış, fakat bu arada Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın resmî mushaf olduğu noktasında icma bulunduğunu da vurgulamıştır.³⁰⁶

Şehristânî'nin nazarında bu icmanın kıymeti yoktur. Çünkü Hz. Osman mushafı söz konusu rivayetlerin de gösterdiği gibi lafzî düzeyde birçok hata ve noksanla maluldür. Bu demektir ki Kur'an tebdil ve tahrife uğramıştır. Gerek Kur'an'a vukuf, gerek yazı kabiliyeti, gerek halis Arap olmak ve gerekse Hz. Peygamber'e daha yakın konumda bulunmak gibi vasıflar bakımından cem ve istinsah heyetindekilerin hepsinden çok daha ileri düzeyde olan Ali b. Ebî Tâlib ve onun cem ettiği mushafın dikkate alınmamış olması Şehristânî için hayret ve esef verici bir durumdur. Neyse ki Allah Ehl-i beyt'i vesile kılarak Kur'an'ı muhafaza etmiş, böylece Kur'an metni her türlü tahrif, tebdil, ziyade ve noksan gibi illetlerden masun olarak sonraki çağlara intikal etmiştir.³⁰⁷

Şehristânî'nin Ehl-i beyt romantizmi bir tarafa, Sünnî âlimlerin aslında Kur'an vahyi oldukları halde mushaf metnine girmeyen metinlerle ilgili tüm mervîyyatı haber-i vâhid kapsamında değerlendirmesinin problemlili olduğunu söylemek gerekir. Her şeyden önce şunu hatırlatmak gerekir ki Kur'an'ın Kur'an olduğuna dair ilk bilgi kaynağımız dahi haber-i vâhiden ibarettir. Zira Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesine kendisinden başka hiç kimse şahit değildir. Kur'an'ın ilâhî kelam olarak kendisi hakkında tanıklıkta bulunması en

306 Şehristânî, *Meşâirü'l-Esrâr*, I. 9-12.

307 Şehristânî, *Meşâirü'l-Esrâr*, I. 13-15.

büyük kanıt sayılabilir; ancak bir şeyin hem iddia konusu hem de ispat unsuru sayılması mantık terminolojisindeki ifadeyle muğalata ya da müsadere ale'l-matlubdur. Yani bir şeyi kendinden hareketle ispatlamaya çalışmak anlamsızdır.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in rasul/nebi, dolayısıyla ondan sadır olan haberin de sadık haber olduğu yönünde bir argüman ileri sürülebilir. Ancak kelim geleneğinde müstakıl bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen "sadık haber"ın nesnel değil, öznel bir bilgi kategorisi olduğu teslim edilmelidir. Şayet "sadık haber"le sabit olan bilgi, suyun yüz derecede kaynaması gibi bir sonuç verseydi, Kureyşli müşriklerin en azından bir kısmının Hz. Peygamber ve Kur'an'ı tekzip etmemesi gerekirdi.

Şu halde sadık haber nesnel bilgiden ziyade, öznel tecrübeyle ilgili bir meseledir. Öznel tecrübeden maksat "iman"dan ibarettir. İman bilgi, deney, ispat, kanıt gibi unsurlardan öte, güven/itim, hatta derûnî keşif gibi duygusal tarafı ağır basan bir tecrübe ya da kalbî fiildir. Bu bakımdan, Hz. Peygamber döneminde ayet olarak okundukları halde mushafa yazılmayan metinlerle ilgili mervîyyatın tümüyle haber-i vâhid olup kesin bilgi değeri taşımadığı, elimizdeki Kur'an metninin ise tevatürle sabit olduğu yönündeki geleneksel kabul pek isabetli olmadığı gibi ikna edici de değildir. Kaldı ki Kur'an metnine atfedilen mütevatirlik, tıpkı sahih kabul edilen kıraatlerde olduğu gibi, bîdayette değil, tarihî süreç içerisinde oluşmuş bir hususiyettir. Sözün özü, bizim Kur'an'a sadakatımız kesin bilgiden ziyade, iman (itim) temellidir. İtimadımızın merkez noktası ise Hz. Peygamber'dir.

Kur'an'dan oldukları halde mushafa yazılmayan metinlerin "tilaveti/metni/lafzı mensuh ayet" olarak kabul edilmesine gelince, bize göre bu kabul de problemlidir. Öncelikle bu genel kabul geriye doğru tarih inşasıyla oluşturulmuş görünmektedir. Başka bir ifadeyle, tarihsel süreçte Kur'an metninin mütevatir nakille sabit ve tam manasıyla mevsuk olduğu yönündeki inanış ve anlayış nüzul dönemini de bu perspektifle okumayı gerektirmiştir. Hâliyle, birçok sahâbînin, "Bu süre vaktiyle şu kadar ayetten müteşekkildi; bilaha-

re ayetlerin bir kısmı ref oldu ya da bize unutturuldu", "Biz vaktiyle Kur'an'da şu şu ayetleri okurduk" gibi beyanları sonrakı müslûman nesiller tarafından yadırğanmıştır.

Bu durum doğaldır, doğal karşılanmalıdır. Çünkü nûzul döneminden çok kısa bir süre sonra müslûmanlar Kur'an vahyıyla iki kapak arasına dercedilmiş bir mushaf olarak karşılaşmış, bilhassa tabîin neslinden itibaren tüm müslûmanlar Kur'an'ı referans metni olarak kullanmışlardır. Bu durum ister istemez Kur'an'ın mevsûkiyetini sabit ve standart metin olma vasfına bağlamayı kaçınılmaz kılmıştır. O kadar ki sabitlik sadece metnin düzeyinde kalmayıp imla düzeyine de yansımış ve bu bağlamda "Resm-i Osmânî" kavramlaştırması etrafında imla (hicâ) dokunulmazlığı denebilecek bir kutsiyet oluşmuştur.³⁰⁸

Fıkıh usulünün ibtidâden kural vazetmeyen, belki sadece İslam'ın ilk dönemlerindeki tatbikatı tanımlayıp buradan hareketle birtakım ilkeler belirleyen bir ilmi disiplin olması gibi, nûzul döneminde Kur'an'ın bugünkü anlayıştan çok farklı biçimde algılanması ve bu çerçevede birçok sahâbinin "Vaktiyle Kur'an'da şu şu ayetler vardı, sonradan ref oldu" gibi beyanlarda bulunması gelenekte "nesh", "tîlavetî mensuh", "hükümû bakî, metni mensuh" gibi kavramlar çerçevesinde açıklanmıştır.

308 Bazı âlimler Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardaki imla tarzının (resm-i mushaf) tevkîfi olduğunu ileri sürerek bu imlaya uymanın vacip olduğunu savunmuştur. Diğer bazı âlimler ise söz konusu mushaflardaki imla özelliklerinde birtakım sırlar ve bâtinî manalar aramaya koyulmuştur. Mesela, Ebû'l-Abbâs Merrakûşî (ö. 721/1321) Osman mushafında aynı kelimenin farklı yerlerde farklı şekillerde yazılmasını, o dönemde imla kurallarının henüz gelişmemiş olmasına değil de bu yazım tarzının birtakım sırlar ve hükmetler içermesine bağlamıştır. Hz. Osman mushafının imlasının tevkîfi olduğunu ileri süren ulema târîhi süreçte gelişen yazım kurallarına göre mushaf kitâbetinin caiz olmadığını ileri sürmüştür. Resm-i mushaf konusunda son derece muhafazakâr bir yaklaşımı temsil eden Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) Osman mushafındaki imlaya muhalefetin haram olduğunu söylemiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar ise daha keskin görüşler ileri sürmüşlerdir. Mesela, Muhammed Âdil Abdüsselam, Resm-i Osmânî'ye uymanın farz derecesinde vacip olduğunu, bu şekilde davranılması hâlinde sevap elde edileceğini, aksi halde günaha girileceğini belirtmiştir. Bkz. Mesut Okumuş, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 17 (2010/1), s. 13-14.

Tam bu noktada, "Kur'an'daki bir ayetin hükümü bakı kaldığı halde metni niçin nesh olur?" gibi çok kritik bir istifham ortaya çıkmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla İslam ulemasının bu soruya, "Allah'ın hikmetinden sual olunmaz" klışesinden başka bir cevabı yoktur. Gerçi Suyûti gibi bazı âlimlerin zihnine, "Hükümü bakı kalan ayetin lafzen nesh edilme sebebi ümmete kolaylık sağlamak, yani ümmeti bir-ikl satırlık ayet metnini mushaflara yazma zahmetinden kurtarmaktır. Recm cezası en sert hükümlerden ve en ağır hadlerden biridir. Dolayısıyla recm ayetinin lafzen nesh edilmesinde, ayıplar ve günahların fâş edilmemesine işaret de vardır" şeklinde "güzel bir fıkır"(1) gelmiştir.

Suyûti'nin "nükte-i hasene" diye nitelendirdiği bu ızahın³⁰⁹ çok basit, hatta komik olduğu açıktır. Kaldı ki bir taraftan recm cezasının en ağır hükümler ve hadlerden biri olduğunu söylemek, bir taraftan da bu denli ağır ve önemli bir ceza ile ilgili ayetin ümmeti kitâbet meşakkatinden kurtarmak için lafzen nesh edildiğini ileri sürmek ciddi bir tutarsızlıktır. Şayet ümmeti yazma meşakkatinden kurtarmaya matuf bir lafzi nesh söz konusu olsaydı, mushaf metninde tam bir sayfaya balığ olan deyn/müdâyene ayetinin (Bakara 2/282) lafzen mensuh kılınması kuşkusuz daha büyük bir kolaylık sağlardı.

Bu mesele bir kenara, nesh meselesiyle ilgili bilindik tanımlar ve kavramların büyük ölçüde geç dönemlere ait olduğu kuşkusuzdur. Kaldı ki Allah'ın ya da Hz. Peygamber'in, "Bu ayet mensuhtur" ya da "Bu ayet şu ayetle mensuh kılınmıştır" şeklinde bir beyanı yoktur. Buna mukabil İslam uleması riskli olmasına rağmen, "Şu şu ayetler mensuhtur" demekle sakınca görmemiştir. Bunun sebebi, nüzul dönemindeki sosyal akış içerisinde nesh hadisesinin gayet tabii bir durum olarak algılanmasına karşın elimizdeki Kur'an metninde hem nasih hem mensuh ayetlerin yer alması, dolayısıyla bunun tearuz ve tenakuz problemine yol açmasıdır.

Tefsir ve fıkah disiplinlerinde bu kritik problemin genellikle nesh formülüyle çözüme kavuşturulduğu malumdur.

309 Suyûti, *el-İtkân*, II. 722.

Keza sahabenin Kur'an vahyini Hz. Peygamber'in filî ve kavli sünnetiyle iç içe geçmiş bir ilâhî rehberlik olarak görmesinden ve aynı zamanda vahyi gelecek nesillere miras bırakılacak bir metin olarak telakki etmemesinden dolayı birçok kez Kur'an'ın bazı ayetlerinin ref olduğu veya unutturulduğu yönünde beyanlarda bulunması da nesh formülüyle açıklanmaya çalışılmıştır. Aksi halde Kur'an'ın metinsel mevsûkiyeti haleldar olmaktadır.

Nesh formülü bu bağlamda anlaşılabilir olmakla birlikte, Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an vahyini tıpkı bizim gibi algıladığını savlamak, sahabeyi nesh konusunda usûl uleması gibi konuşturmak ve aynı zamanda Kur'an'ı yazılı metin haline getirme projesini nûzul dönemine kadar götürmeye çalışmak en iyimser ifadeyle anakronistik bir yaklaşımdır. Bunun böyle olduğu hususunda, Kur'an'ın cem'iyle ilgili en meşhur rivayette, Hz. Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in, "Rasûlullah'ın yapmadığı işi biz nasıl yaparız?" şeklindeki ifadeleri yeterli kanıttır.

Özel Mushaflar Meselesi

İslâmî kaynaklarda Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar haricinde çok sayıda sahâbî, tâbî ve tebe-i tâbî âlimin özel mushaflarından söz edilmiştir. İbn Ebî Dâvûd ve diğer müslüman âlimlerin kaydettikleri bilgiler çerçevesinde Arthur Jeffery sahâbîlere alt on beş, tâblîn ve tebe-i tâblîne alt on üç mushaf zikretmiş, ayrıca sahâbîlerin mushaflarını "birincil" (primary codices), tâblîn ve tebe-i tâblîn mushaflarını "ikincil" (secondary codices) diye nitelendirmiş ve bütün bu mushaflardaki farklılıkları tek tek göstermiştir.³¹⁰

Özel mushaf sahibi olan sahâbîler Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebi Tâlib, Mevlâ Sâlim b. Ma'kûl (Mevlâ Ebî Huzeyfe Sâlim), Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Abbas, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr, Âişe bint Ebî Bekr, Hafsa bint Ömer, Ümmü Seleme,

310 Bkz. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, E.J. Brill, Leiden 1937, s. 19-339.

Ubeyd b. Umeyr ve Enes b. Mâlik'tir. Tâblîn ve tebe-i tâblîn neslinden özel mushaf sahibi olanlar ise Mûcâhid, İkrîme, Atâ b. Ebî Rebâh, Saîd b. Cûbeyr, Alkame b. Kays, Rebi' b. Huteym, el-Hâris b. Suveyd, Esved b. el-Yezîd, Muhammed b. Ebî Mûsâ, Hittân b. Abdillâh er-Rekâşî, Salîh b. Keysân, Talha b. Musarrîf el-Eyâmî, Süleyman b. Mîhrân ve Ca'fer es-Sâdık'tır.³¹¹

Bütün bu isimlere ait özel mushafların pek çoğu hakkında fazla bilgi yoktur. Bunun kuvvetle muhtemel sebebi, özellikle sahâbîlere nispet edilen mushafların pek çoğunun tüm Kur'an ayetlerini muhtevî bir metin olmaktan çok, belki birkaç sûreyi ihtiva eden sahifelerden ibaret olmasıdır. Bu sahifeler tağlib yoluyla "mushaf" diye adlandırılmış olmalıdır.³¹² Başka bir ifadeyle, kimi zaman bir ayet veya sûrenin Kur'an diye adlandırılması gibi, bazı sahâbîlerin kendi yanlarında muhafaza ettikleri birkaç sûre hacmindeki metinlerin de "mushaf" diye adlandırılmış olması mümkündür ve muhtemeldir.

Osman mushafıyla kıyaslandığında, sözgelimi, Zeyd b. Sâbit'in mushafında on, Hz. Âişe mushafında on, Sâlim b. Ma'kûl'in mushafında ıki, Ümmü Seleme mushafında beş farklılık -ki bunlar gelenekte kıraat farklılıklarına karşılık gelir- bulunduğuna ilişkin rivayetlerden başka bir bilginin mevcut olmaması hem bütün bu mushafların tüm sûreler ve ayetleri içermediğini, hem de Hz. Osman mushafından kayda değer nispette farklılık arz etmediğini gösterir.³¹³ Buna mukabil Hz. Ali, Ubey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd'a nispet edilen mushafların Osman mushafından oldukça farklı yönlerinin bulunduğu dair birçok bilgi vardır.

Örnek vermek gerekirse, İbnü'n-Nedîm, Hz. Ali'ye ait mushafın Ca'fer es-Sâdık'ın yakın çevresinde muhafaza edildiğini belirtmiş, hatta Ebû Ya'lâ Hamza el-Hüseynî isimli bir zâtın elinde bizzat Hz. Ali'nin el yazması olan ve birkaç varâğı kaybolmuş bulunan bir mushaf gördüğünü kaydetmiştir. Bu mushafın Hz. Hasan'ın evlatlarınınca tevarûs edildiğini de söyle-

311 İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 283-387; Jeffery, *Materials*, s. 19, 239.

312 Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 159.

313 Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 162.

yen İbnü'n-Nedim³¹⁴ son olarak, "İşte bu mushaftaki sûrelerin tertibi" demiş; ancak tertip listesini zikretmemiş veya zikrettiği halde naşır -muhtemelen- eserin bu kısmına erişememiştir.³¹⁵

Birçok kaynakta Ali mushafının nüzul tertipli olduğundan söz edilmiştir. Yine aynı kaynaklarda bu tertibin 96/Alak, 74/Müddessir, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 111/Tebbet, 81/Tekvir ve 87/A'lâ şeklinde devam ettiği belirtilmiştir.³¹⁶ İbn Sîrîn, Hz. Ali'nin mushafta nasih ve mensuh ayetleri gösterdiğini de bildirmiştir.³¹⁷ Ancak bu bilgi, "Neshe ilişkân hükümün Kur'an'a ait bir unsur değil, tefsir ve açıklama kabîlinden olduğu malumdur" gerekçesiyle Şîh müfessir Feyz-ı Kâşânî (ö. 1090/1679) tarafından tenkid edilmiştir.³¹⁸

Ya'kûbî'nin *et-Târîh*'inde Hz. Ali'nin cem ettiği mushafın tertibi hakkında çok daha farklı bilgilere yer verilmiştir. Müellifin ravi belirtmeksiz naklettiği rivayete göre Hz. Ali, Rasûlullah'ın vefatının ardından Kur'an'ı cem etmiş ve bir deveye yükleyip getirdikten sonra sahabeye, "İşte cem ettiğim Kur'an" demiş ve bu cem sisteminde sûreler yedili gruplar -ki her bir grup yedi uzun sûreden biriyle başlamakta ve o sûrenin adıyla anılmaktadır- hâlinde tertip edilmiştir. Bu tertip şöyledir:

Birinci grup: Bakara, 15 sûre, 886 ayet.

2/Bakara, 12/Yûsuf, 29/Ankebût, 30/Rûm, 31/Lokmân, 41/Fussilet, 51/Zâriyât, 76/Dehr-İnsan, 32/Secde, 79/Nâziât, 81/Tekvir, 82/İnfîtâr, 84/İnşikâk, 87/A'lâ, 98/Beyyine.

İkinci grup: Âl-ı İmrân, 16 sûre, 886 ayet.

3/Âl-ı İmrân, 11/Hûd, 22/Hac, 15/Hicr, 33/Ahzâb, 44/Duhân, 55/Rahmân, 69/Hâkka, 70/Meâric, 80/Abese, 91/Şems, 97/Kadr, 99/Zilzâl, 104/Hûmeze, 105/Fil, 106/Kureyş.

314 İbnü'n-Nedim'in bu ifadesine karşılık İbn Sîrîn, Hz. Ali'nin mushafını görmek istediğini, bunun için Medine'ye mektup yazdığını, ancak bu çabasının sonuçsuz kaldığını belirtmiş, ayrıca "Bu mushafa erişmiş olsaydık, kesinlikle çok büyük bir ilme kavuşurduk" demiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183; Şehristânî, *Mefâhiru'l-Esrâr*, I. 13.

315 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 45-46.

316 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, X. 50.

317 Suyûtî, *el-İtkân* I. 183.

318 Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-ı Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 2008, I. 42.

Üçüncü grup: Nisâ, 16 sûre, 886 ayet.

4/Nisâ, 16/Nahl, 23/Mû'minûn, 36/Yâsin, 42/Şûrâ, 56/Vâkıa, 67/Mülk, 74/Müddessir, 107/Mâûn, 111/Tebbet, 112/İhlas, 103/Âsr, 101/Kâria, 85/Burûc, 95/Tin, 27/Neml.

Dördüncü grup: Mâide, 15 sûre, 886 ayet.

5/Mâide, 10/Yûnus, 19/Meryem, 26/Şuarâ, 43/Zuhruf, 49/Hucurât, 50/Kâf, 54/Kamer, 60/Mûmtehine, 86/Târık, 90/Beled, 94/İnşirâh, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 109/Kâfirûn.

Beşinci grup: En'âm, 16 sûre, 886 ayet.

6/En'âm, 17/İsrâ, 21/Enbiyâ, 25/Furkân, 28/Kasas, 40/Mû'min, 58/Mücâdile, 59/Haşr, 62/Cum'a, 63/Münâfikûn, 68/Kalem, 71/Nûh, 72/Cin, 77/Mürselât, 93/Duhâ, 102/Tekâsûr.

Altıncı grup: A'râf, 16 sûre, 886 ayet.

7/A'râf, 14/İbrahim, 18/Kehf, 24/Nûr, 38/Sâd, 39/Zümer, 45/Câsiye, 47/Muhammed, 57/Hadid, 73/Müzzemmil, 75/Kıyâmet, 78/Nebe', 88/Ğâşiye, 89/Fecr, 92/Leyl, 110/Nasr.

Yedinci grup: Enfâl, 15 sûre, 886 ayet.

8/Enfâl, 9/Tevbe, 20/Tâhâ, 35/Fâtır, 37/Sâffât, 46/Ahkâf, 48/Fetih, 52/Tûr, 53/Necm, 61/Saf, 64/Teğâbûn, 65/Talâk, 83/Mutaffifîn, 113/Felak, 114/Nâs.³¹⁹

Bazı kaynaklarda Abdullah b. Zübeyr'e ait mushafın da nüzul tertipli olduğu kaydedilmiştir. Ancak Bâkullânî, İb-nû'z-Zübeyr'in mushafıyla ilgili bu bilginin haber-i vâhide dayandığını belirttikten sonra, söz konusu mushafı birilerinin gördüğüne ilişkin rivayet çerçevesinde şunları zikretmiştir: Şayet böyle bir mushaf gerçekten görülmüşse, bu tanıklık nüzul tarihli tertibin Rasûllullah'ın talimatına dayandığını göstermez. Çünkü müslümanların sûre tertibi konusunda farklı görüşlere sahip olduğu malumdur. Bu mushafı tertip eden kişi -muhtemelen- önce Mekki, ardından Medeni sûreleri bir arada derlemek gerektiğini düşünmüştür. Nüzul tertibi sûre düzeyinde mümkün olmakla birlikte ayetlerin nüzul tarihlerine göre düzenlenmesi imkân dâhilinde değildir.³²⁰

319 Yakûbî, *Târîh*, II. 135-136. Toplam 109 sûre ve 6202 ayet içeren bu listede Fatıha, Ra'd, Sebe', Tahrîm ve Alâk sûreleri mevcut değildir.

320 Bâkullânî, *el-İntisâr*, I. 288.

İslâmî kaynaklarda Übey b. Kâ'b'ın mushafı hakkında da ayrıntılı denebilecek bilgiler nakledilmiştir. İbnü'n-Nedîm, Fazl b. Şâzân'dan (ö. 260/874) nakille Übey b. Kâ'b mushafındaki sûre tertibini aktardıktan sonra "İşte bunların tamamı 116 sûredir" demiş; fakat listede 104 sûre ismi zikretmiştir. Üstelik listede Abese ve Tîn gibi bazı sûreler mükerrer olarak verilmiş, bu arada kunut duaları Hal' ve Haf'd ismiyle iki ayrı sûre olarak gösterilmiştir.³²¹ Ankebût, Lokman, Sebe', Duhân, Zâriyât, Tûr, Kamer, Teğâbûn, Talak, Tahrim, Meâric, Müzzemmil, Müddessir, Kiyâme, Asr ve Mâûn sûrelerini içermeyen listede "Cid" isimli bir sûreden de söz edilmiştir.³²²

Suyûtî, Übey b. Kâ'b'ın mushafında Hal' ve Haf'd sûreleri de dâhil 115 sûre bulunduğunu -ki Übey Fîl ve Kureyş sûrelerini tek sûre olarak kabul etmiştir- belirtmiştir.³²³ Fakat Suyûtî'nin aktardığı listede İbrahim, Furkân, Fâtır, Fussilet, Zuhuruf, İnsan ve Burûc sûreleri yer almazken, Teğâbun sûresi mükerrer olarak zikredilmiştir.³²⁴ Bâkullâni, Übey b. Kâ'b'ın özel mushafında kunut dualarının iki ayrı sûre olarak yer aldığına ilişkin bilgileri şöyle değerlendirmiştir:

Bize göre kunut duaları hiçbir şekilde Kur'an'dan değildir. Şayet aksi söz konusu olsaydı, Rasûlulah'ın diğer Kur'an sûreleriyle ilgili beyanları gibi bu dualar hakkında da sarîh beyanının bulunması gerekirdi. Gerçi biz bu duaların Araplara ait sözlerin çoğundan daha güzel ve fasîh olduğunu kabul ediyoruz; fakat Kur'an ifadeleriyle kıyaslandığında belâğat ve fesahat açısından kusurlu olduğunu da görüyor, dolayısıyla Kur'an vahyi olmadıklarını anlayabiliyoruz.

Diğer taraftan, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b da dâhil, bütün bir ümmetin Osman tarafından istinsah ettirilen Kur'an met-

321 Suyûtî günümüzde kunut duaları olarak bilinen bu iki metnin Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve İbn Abbas mushaflarında da mevcut olduğu, İslam'ın ilk dönemlerinde besmele ile okunduğu, hatta Horasan gibi bazı bölgelerde zammı sûre olarak tilavet edildiği, Hz. Peygamber'e Âl-ı İmrân 3/127-128. ayetlerle birlikte vahyedildiği yönünde bilgiler aktarmıştır. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 205-207.

322 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 44-45.

323 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 207.

324 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 201-202.

nindeki tüm lafızların ilâhî kelimeler olduğunu, Kur'an'a muhalif veya ziyade lafızların ilâhî kelimeler vasfı taşımadığı hususunda ittifak ettiklerini biliyoruz. Ümmet dalâlet üzere ittifak etmez. Osman'ın Kur'an'ı istinsah ettirdiği dönemde hayatta olan Übey b. Kâ'b kunut dualarını sûre olarak kendi mushafına kaydetmişse, bunu yanlışlıkla yapmış ve daha sonra ümmetin kendisini uyarmasıyla bundan vazgeçmiş olmalıdır. Ayrıca hiç kimsenin, Übey b. Kâ'b'ın dilinden, "Kunut duaları iki ayrı sûredir" diye bir söz nakletmemiş, sadece bazı kimseler onun bu duaları kendi mushafına kaydettiğini söylemişlerdir.

Bu bilgilerin kaynağı kesin bilgi değeri taşıyan ve meseleye son noktayı koyan sahih rivayetler değil, zayıf ve sorunlu haber-i vâhidlerdir. Dolayısıyla bu tür rivayetlerden hareketle Übey b. Kâ'b'ın söz konusu duaların birer Kur'an sûresi olduğuna inandığı hükmüne varmak mümkün değildir. Kaldı ki Osman'ın resmî mushafa aykırı mushaflar konusunda çok titiz davrandığını, bunları imha ettiğini ve yine bu mushaflardaki ayetleri okuyup amel etmeye yasak getirdiğini biliyoruz. Bu bakımdan, ilk planda el konulan özel mushafın Übey b. Kâ'b mushafı olması gerekir.

Übey'in Muhammed ve Tufeyl isimli iki oğlunun İbn Mes'ûd'a yakın olan bazı kimselere, "Babamızın mushafını istiyorlar" dediği nakledilmiştir. Şayet durum böyleyse, Übey b. Kâ'b'ın mushafına el konulmuş ve ortadan kaldırılmıştır. Hâl böyleyken onun ortadan kaldırılan mushafını kim görmüş olabilir?! Nasıl olur da Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi bazı kimseler bu mushafın Enes b. Mâlik'te bulunduğu ve içinde kunut dualarının yer aldığı yönünde haber aktarabilir?!

Bütün bunlar bir yana, Übey'in kendi mushafına kunut dualarını yazması, bunların sûre olduğunu kabul etmesinden değil, Rasûlullah'ın namazda okumasından dolayı mushafının son kısmına kaydetmesi şeklinde olabilir. Bunun yanında Übey kunut dualarını mushafa değil, ayrı bir sayfeye yazmış ve sonradan mushafına iştirak etmiş de olabilir. Yine Übey gerek fesahat ve belâğatından, gerek Rasûlullah'ın namazda okumasından, gerekse Hz. Ömer ve diğer bazı sahâbilerin bes-

mele çekerek okumalarından dolayı kunut dualarını Kur'an sûresi zannedip mushafına kaydetmiş de olabilir. Ancak besmeleyle okumak duanın Kur'an olduğunu göstermez. Nitekim Hz. Ali, İbn Ömer ve Tâvûs gibi sahâbi ve tâbi âlimler de tahiyât dualarını besmeleyle okumuşlardır.³²⁵

Nöldeke, Übey b. Kâ'b'ın özel mushafındaki Hal' ve Haf'd isimli iki metnin kimi zaman "kunut sûreleri", kimi zaman sadece "kunut", bazen de "kunut duası", "sabah duası" ya da sadece "dua" gibi farklı isimlerle zikredilmesini, "Bu isimlendirmeler söz konusu iki metnin sûre değil, salt dua olduğunu ifade eder" diye değerlendirmiş, ayrıca bu iki duanın tam metnlerinin Suyûtî ve Taşköprizâde (ö. 968/1561) gibi geç dönemlerde yetişmiş âlimlerin eserlerinde yer aldığına dikkat çekmiş ve sonuçta bunların hem şekil (lafız) hem muhteva (mana) olarak Kur'an vahyi olamayacağını belirtmiştir. Ayrıca kunut dualarında geçen *esnâ* (nûsnî) ve *hafeda* (nahfidû) gibi fillerin Kur'an'da hiç zikredilmemiş olmasına da dikkat çekmiştir.³²⁶

Özel mushaflar konusunda Abdullah b. Mes'ûd çok ayrı bir yere sahiptir. Çünkü onun mushafında Fatıha, Felak ve Nâs sûrelerinin yer almaması öteden beri tartışılan ve kesin sonuca bağlanamayan bir meseledir. İbn Hazın (ö. 456/1064) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı âlimler bu bilginin asılsız olduğunu söylemişlerse de³²⁷ konuyla ilgili rivayetler Ahmed b. Hanbel'in *el-Mûsne'd*ı gibi hadis mecmualarında nakledilmiştir.³²⁸ İbn Hacer söz konusu rivayetlerin bir çırpıda reddedilemeyeceğini, çünkü bunların sahih olduğunu, ancak te'vile muhtaç bulunduğunu belirtmiştir.³²⁹

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de bu konuyu etraflıca tartışmış ve şöyle bir sonuca bağlamaya çalışmıştır: Erken dönemlere ait kitaplarda İbn Mes'ûd'un Fatıha ve Muavvize'teyn sûrelerinin Kur'an metninden olduğunu inkâr ettiği yö-

325 Bâkallânî, *el-İntisâr*, I. 267-275.

326 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 242-243.

327 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VIII. 949.

328 İbn Hanbel, *el-Mûsne'd*, V. 129-130

329 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VIII. 950.

nünde bilgiler nakledilmiştir. Bil(ın) ki bu gerçekten çok çetin bir meseledir. Çünkü biz “Fatıha sûresinin Kur'an metninden olduğu hususunda sahabe devrinde mütevatır nakıl hâsıl olmuştur” dediğimizde, bunun İbn Mes'ûd tarafından da pekâlâ bilinmesi icap eder. Bunu bildiği halde söz konusu sûreleri inkâr etmesi İbn Mes'ûd'un küfre girmesini ve/veya aklını yitirmesini gerektirir. Yok eğer, “Sahabe devrinde bu konuyla ilgili mütevatır nakıl hâsıl olmamıştır” dersek, Kur'an'ın naklinin aslında tevatür yoluyla sabit olmadığını kabullenmemiz gerekir ve bu durumda Kur'an kesin delil olmaktan çıkar. İbn Mes'ûd'dan böyle bir görüş nakletmek, galip ihtimalle yalan ve düzmecedir. Bu çetin meselenin kördüğümü ancak böyle çözülebilir.³³⁰

Ne var ki Râzî burada İbn Mes'ûd'la ilgili rivayetlerin düzmece olduğunu söylerken, namazda Kur'an'ın tercümesiyle kıraatin caiz olup olmadığı meselesini tartıştığı bağlamda söz konusu görüşün yalan değil, gerçek olduğuna atıfla, “İbn Mes'ûd hakkında hüsn-i zan beslememiz, bu yüzden de Fatıha ve Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an'dan olmadığı yönündeki görüşünden döndüğünü söylememiz gerekir” demiş³³¹ ve bu ifadeyle bir bakıma iyi dilek ve temennisini dile getirmiştir.

İbn Mes'ûd'un özel mushafıyla ilgili meselenin izahında Zerkeşî, Suyûtî ve İbn Hacer gibi geç dönem Sünnî âlimler genellikle Bâkullâni'nin görüşlerini özetlemekle yetinmişlerdir. Bâkullâni'nin izahına göre İbn Mes'ûd Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an'dan olmadığı hususunda tek kelime bile söylememiş, ondan böyle bir kıraat bilgisi de nakledilmemiştir. Gerçekte o Muavvizeteyn sûrelerini bazı sebeplerle özel mushafından silmiştir. İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an vahyi olmadığı görüşünü benimsediği iddiasına gelince, böyle bir iddiada bulunmak iddia sahibinin hem cehaletini ve hamâkatını hem de İbn Mes'ûd ve diğer sahâbiler hakkında hiçbir şey bilmediğini gösterir.

330 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 2004, I. 178.

331 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 175.

İbn Mes'ûd'un söz konusu iki sûrenin Kur'an'dan olduğunu bildiği halde sahabeye muhalefet etmesi, onun kâfir olup iman dairesinden çıkmakla eşdeğerdir. Ayrıca İbn Mes'ûd'a böyle bir görüş izafe etmek, onun Kur'an'ı en iyi bilen sahâbilerden biri olduğu gerçeğini ve bu gerçeğin ümmet tarafından teslim edildiğini göz ardı etmek demektir. Kısacası, İbn Mes'ûd'un özel mushafıyla ilgili iddialar ve bu iddialara mesnet gösterilen rivayetler kesinlikle asılsızdır. Bu hüküm İbn Mes'ûd'un kendi mushafına Fatıha sûresini yazmadığı yönündeki iddialar için de geçerlidir.

Diğer taraftan, İbn Mes'ûd'un, "Kur'an'dan olmayan bir şeyi/metni ona karıştırmayın" diyerek Muavvizeteyn sûrelerini mushaftan sildiği yönündeki rivayetler de tartışmaya açıktır.³³² Öncelikle bu rivayetler söz konusu iki sûrenin Kur'an metninden çıkarıldığı anlamına gelmez. Şayet bahis konusu rivayetler gerçekten sahih ve ona aitse, bunu birkaç şekilde yorumlamak mümkündür. Evvela, İbn Mes'ûd Muavvizeteyn sûrelerinin Rasûlullah'ın huzurunda yazıldığına şahit olmuş ve yine bu konuda nebevî bir talimat duymamış, hâliyle bu iki sûrenin yazılmaması yönünde bir sünnet/âdet oluştuğu kanaatine varmış olabilir.

İkinci bir ihtimal, bazı mushaflarda bu iki sûrenin asıl yerine değil de başka bir yere yazıldığını görmüş ve bu sebeple mushaftan silmiş olabilir. Üçüncü ihtimal, Muavvizeteyn sûrelerinin eksik-fazla veya bir şekilde yanlış yazıldığını fark et-

332 Senet yönünden sahih, ravileri sika (güvenilir) kabul edilen bir habere göre Abdurrahmân b. Yezid (ö. 98/717), "İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn sûrelerini mushaftan sildiğine ve 'Kur'an'dan olmayan bir metni okumak helal değildir' dediğine şahit oldum" demiştir (Bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1011). Rivayetin farklı varyantlarında İbn Mes'ûd'un ifadesi, "Kur'an'dan olmayan bir şeyi niçin ona ekliyorsunuz?", "Kur'an'dan olmayan bir şeyi ona karıştırma hususunda dikkatli olun", "Muavvizeteyn Allah'ın kitabından değildir" şeklinde de nakledilmiştir. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemû'l-Kebîr*, IX. 234-235; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VIII. 949. Bütün bunların haricinde İbn Mes'ûd'un kendi mushafına Fatıha sûresini de yazmadığı, bunun sebebi sorulduğunda, "Fatıha'yı Bakara sûresinin başına yazsaydım, diğer bütün sûrelerin başına da yazardım" şeklinde bir açıklama yaptığı yönünde bilgiler aktarılmıştır. Şehristânî bu açıklamayı, "İbn Mes'ûd Kur'an'ın önsöz konumundaki Fatıha'nın her bir sûreye önsöz olduğu düşüncesine sahiptir" diye yorumlamıştır. Bkz. Şehristânî, *Mefârihu'l-Esrâr*, I. 11-12.

miş ve bu yüzden silmiş olabilir. Dördüncü bir ihtimal, sûrelerin nüzul tarihlerine göre tertip edilmesi gerektiğini düşünmüş ve bu yüzden Muavvizeteyn sûrelerini silmiş olabilir.³³³

Bâkullâni'nin bu zorlama ızahları bir tarafa, Nöldeke'nin konuyla ilgili değerlendirmesi de hayli ilginç ve dikkat çekicidir. Ona göre İbn Mes'ûd'un Fatıha ve Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'an vahyi olmadığına yönelik tavrı keyfi ya da gelişigüzel bir tavır değildir. Aslında bu üç sûre hem form hem içerik bakımından diğer sûrelerden farklılık arz etmektedir ki bu durum söz konusu sûrelerin vahiy olduğu hususunda İbn Mes'ûd'u şüpheye sevk etmiştir.

Fatıha sûresi büyük ölçüde Yahudiler ve Hıristiyanların dualarına benzemektedir. Muavvizeteyn ise ilâhî kaynaklı olduğunu çağrıştıran "Kul" (De ki) lafzıyla başlamasına rağmen açıkça paganizmdeki büyü/sihir geleneğine atıfta bulunmaktadır. Bu üç duanın Kur'an metnine konulması Allah'ın himayesine sığınma maksadıyla olsa gerektir. Daha açıkçası, Fatıha sûresi Allah'ın himayesine sığınma talebine karşılık gelirken, Muavvizeteyn kötû/şerir ruhları def etme işlevi görmektedir.³³⁴

Haccâc ve Kur'an Metnine Müdahale Meselesi

İslâmî kaynaklarda "zalım" lakabıyla anılan Emevî valisi Ebû Muhammed el-Haccâc es-Sekafî (ö. 95/714) Kur'an'ın metinleşme tarihinde de ismi çok geçen bir şahsiyettir. Siyasal alanda Emevîlerin Mervânî kolu kendisine sahip çıkıp destek olduğundan, Emevî saltanatına her zaman sadık kalan ve Hz. Ali soyundan olan hanımını Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) emriyle boşadığı için "Nâsibi" (Hz. Ali ve Ehl-i beyt düşmanı) diye de anılan Haccâc Emevîlerin muhaliflerine karşı çok sert ve acımasız davranmış, aralarında Enes b. Mâlik'in de bulunduğu pek çok kişiye zulmetmiş, ayrıca meşhur tâbî müfessir Saîd b. Cübeyr dâhil binlerce kişiyi katlettirmiştir.³³⁵

333 Bâkullâni, *el-İntisâr*, I, 61, 300-330.

334 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 246.

335 Hayatı ve cinayetleri hakkında geniş bilgi için bkz. Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, V, 132-135, 357-360; Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Ve Feyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut trs., II, 29-54.

Bâkullânî birçok insanın, özellikle Şîa'nın, "Haccâc Osman'ın mushafında değişiklik yaptı; daha açıkçası, Kur'an metnine on bir yerde ekleme yaparken bazı lafızları da metinden çıkardı" iddiasında bulunduğundan söz etmiştir.³³⁶ Zehebi (ö. 748/1348) ise bir taraftan "zalım, acımasız, nâsibî, pıslık, kan dökücü" gibi sıfatlarla andığı Haccâc'ı, bir taraftan da "Kur'an'a hürmetkâr" (*ve-kâne zâ ta'zîmin li'l-kur'ân*) diye nitelendirmiştir.³³⁷

İbn Şebbe ve Semhûdî gibi tarih/siyer müellifleri Haccâc'ın birkaç mushaf yazdırıp bunları Medine ve Mısır gibi merkezlere gönderdiğinden söz etmişlerdir. Haccâc Medine'ye mushaf gönderince, halk Hz. Osman'ın yakınlarından "İmam Mushaf'ın (Hz. Osman'ın Medine'de mahfuz tuttuğu mushaf) ortaya çıkarılıp okunmasını istemiş, Osman'ın yakınları ise söz konusu mushafın halife öldürüldüğü gün kaybolduğunu (*usibe'l-mushaf yevme kütile osmân*) söylemişlerdir.³³⁸

Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971) ve Ebû Ahmed el-Askerî (ö. 382/992) gibi âlimlerin tashif ve tahrif meselesiyle ilgili eserlerindeki bilgilere göre müslümanlar miladi 685-705 yılları arasında hüküm süren Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın dönemine kadar Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafları okumuşlardır. Fakat daha sonraki zamanlarda Kur'an'ın okunuşunda hatalar yaygınlık kazanmış, bu durum dönemin Irak valisi Haccâc'ı kaygılandırmıştır.

İşte bundan dolayı Haccâc kâtiplerden Kur'an'ın yanlış okunmasını engelleyecek tarzda birtakım işaretler belirlemelerini istemiş ve bu faaliyet çerçevesinde benzer yazı iskeletine sahip harfler nokta işaretiyle birbirinden tefrik edilmiştir. Mushafların yazımı bir süre bu şekilde devam etmiş; fakat

336 Bâkullânî, *el-İntisâr*, I. 95.

337 Zehebi, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, IV. 343.

338 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, I. 7; Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, II. 667. Semhûdî, "Büyük şehirlere (ümmühâtü'l-kurâ) mushaf gönderen ilk kişi Haccâc'dır" dedikten sonra Mâlik b. Enes'ten şöyle bir bilgi aktarmıştır: Haccâc'ın Medine'ye gönderdiği mushaf Mescid-i nebevî'de Rasûlullah'ın makamını sembolize eden sütunun sağ tarafındaki bir sandıkta saklanırdı. Bu sandık perşembe ve cuma günleri açılır, sabah namazında o mushaftan okunurdu. Semhûdî, *Vefâu'l-Vefâ*, II. 668.

nokta işaretleriyle hatalı okuyuşların önüne geçilemeyince, birbirine benzeyen kelimelere farklı işaret konulması (i'câm) gibi yeni formüller üretilmiştir.³³⁹

İslâmî kaynaklarda Haccâc'ın imla hatası içeren mushaf-ları tespit faaliyetinden de söz edilmiştir. İbn Kuteybe'nin aktardığına göre Haccâc, Ebû'l-Müşeccer Âsım b. el-Accâc el-Cahderî, Nâciye b. Rumh ve Ali b. Esmâ'î mushaf-ları tetkik heyeti olarak görevlendirmiş ve onlara Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen mushaf-lara aykırı imlası bulunan tüm mushaf-ları imha yetkisi vermiş, bu arada imha edilen mushaf'ın bedeli olarak mushaf sahibine altmış dirhem ödenmesini tembihlemiştir.³⁴⁰

Konuyla ilgili başka bir bilgi de şudur: Haccâc, dönemin önde gelen hafızlarını (kurrâ) bir araya toplamış ve onlara Kur'an'da kaç harf bulunduğunu, Kur'an metninin yarısının, üçte birlik ve yedide birlik kısımlarının hangi süreye ve aye-te denk düştüğünü tespit ettirmiştir. Heyette yer alan Ebû Muhammed el-Himmânî bu faaliyetin dört ay sürdüğünü belirtmiştir.³⁴¹ Diğer bir rivayette ise Haccâc'ın Basra kurrâsına

339 Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Ve-feyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut trs., II. 32. Kur'an metninde noktalama ve sesli harfleri gösteren işaretlerle ilgili faaliyetler kapsamında Ebû'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688), Nasr b. Âsım (ö. 89/708[?]) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708[?]) gibi isimlerden söz edilir. İhtimal ki Ebû'l-Esved ed-Düeli hicri 45 (665) yılında Emevî yönetimi tarafından Basra valiliğine atanan, birkaç sene sonra da Küfe'nin idaresinden sorumlu kılınan, babasının kim olduğu bilinmediği için "İbn Ebîh" (Babasının oğlu) diye anılan Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) talimatıyla Kur'an metnini noktalama faaliyetine başlamıştır (Bkz. İbn-nû'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 61-62; Zehebi, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, IV. 84). Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer ise söz konusu faaliyetleri Haccâc döneminde devam ettirmişlerdir. Nitekim birçok kaynakta bu iki âlimin Haccâc'la birebir ilişkilerinden söz edilmiştir (Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemû'l-Üdebâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, VI. 2749, 2836; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Ma'rîfetü'l-Kurrâ'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İSAM Yayınları, İstanbul 1995, I. 162-163, 170; a. mlf., *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, IV. 441-442). Ebû'l-Esved ed-Düeli ve Yahya b. Ya'mer, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e derin muhabbetleriyle tanınan kişiler olmasına rağmen Kur'an metninin noktalanması işini İslam tarihinde çok kötü sıfatlarla anılan Emevî valilerinin yönlendirmesiyle yapmış olmaları ilginçtir.

340 İbn Kuteybe, *Te'vîlû'l-Müşkilâ'l-Kur'ân*, s. 51.

341 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 467-470.

haber gönderip onları bir araya getirdiğinden, daha açıkçası Hasen el-Basrî, Ebû'l-Âliye, Nasr b. Âsım el-Cahderî, Mâlik b. Dinâr gibi âlimlere Kur'an'daki harfleri sayma talimatı verdiğiinden söz edilmiştir.³⁴²

Sayrafi'nin naklettiğine göre Haccâc vali olarak Irak'a geldiğinde, insanların *eş-şeyhu ve ş-şeyhatû izâ zeneyâ fercûmû-hûmâ* (recm ayeti) şeklindeki ifadeleri ayet olarak mushafılara yazdıklarına şahit olmuş ve bu yüzden dönemin ileri gelen hafızlarından bir heyet oluşturma ihtiyacı duymuştur. Hasen el-Basrî'nin başkanlık ettiği heyette Ebû'l-Âliye, Nasr b. Âsım, İbn Esmâ' ve Mâlik b. Dinâr gibi hafızlar yer almıştır.³⁴³

İbn Ebi Dâvûd'un Avf b. Ebi Cemîle'den (ö. 146/764) naklettiği bir haberde, Haccâc'ın Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen Kur'an metnindeki on bir yerde değişiklik yaptığından söz edilmiştir. Buna göre Haccâc Bakara 2/259. ayetteki *lem yetesenne* lafzını, *lem yetesenneh*, Mâide 5/48. ayetteki *şeriaten* kelimesini *şir'aten*, Yûnus 10/22. ayetteki *yensûrukûm* lafzını *yûseyyirûkûm*, Yûsuf 12/45. ayetteki *âtîkûm* lafzını *ûnebbûkûm*, Mû'minûn 27/87 ve 89. ayetlerdeki *lillah* lafzını *Allah*, Şuarâ 26/116. ayetteki *el-muhracîn* lafzını *el-mercûmîn*, Şuarâ 26/167. ayetteki *el-mercûmîn* lafzını, *el-muhracîn*, Zuhuruf 43/32. ayetteki *meâişehûm* lafzını *maîşetehûm*, Muhammed 47/15. ayetteki *yâsîn* lafzını *âsîn*, Ha-dîd 57/7. ayetteki *ve't-tekav* lafzını *ve-enfakû*, Tekvîr 81/24. ayetteki *bizanîn* lafzını *bidanîn* şeklinde değiştirmiştir.³⁴⁴

Bu bilgiler doğru kabul edildiği takdirde, Kur'an metninin Haccâc dönemindeki müdahalelerle birlikte günümüze ulaştığını kabul etmek kaçınılmaz hâle gelir. Ancak böyle bir sonuca varmak için, söz konusu müdahaleler ile sahâbîlerin

342 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 249. Ayrıca bkz. İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 467-468.

343 Sayrafi, *Nuketü'l-İntisâr*, s. 396.

344 İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 280-282, 463-464. Şehrîstânî'nin naklettiği bir rivayetteki bilgiye göre Hz. Osman devrinde istinsah edilen mushaf Übey b. Kâ'b'a sunulmuş, o da Bakara 2/259. ayetteki *lem yetesenne* lafzını *lem yetesenneh*, Tânk 86/17. ayetteki *fe-mihlîl-kâfirîne* lafzını *fe-mehhlîl-kâfirîne* şeklinde yazmış, Rûm 30/30. ayetteki *lâ tebdîle li-halkillâh* lafzında ise iki lâm harfinden birini silmiştir. Bkz. Şehrîstânî, *Mejâhu'l-Esrâr*, I. 16.

özel mushaflarında ilgili ayetlerin nasıl yazıldığını araştırmak gerektir.³⁴⁵ Ne var ki müsteşrik Jeffery bugünkü Kur'an metninin Haccâc'a atfedilen müdahaleye/düzenlemeye dayandığından emindir. Çünkü Haccâc'ın Kur'an'la ilgili faaliyetleri metne birtakım noktalama işaretleri koymakla sınırlı kalmamış, yeni mushaflar yazdırıp çeşitli merkezlere göndermek, imla hatası bulunan mushafları imha ettirmek ve aynı zamanda Osman mushafındaki birçok ayetin yazılışına müdahale etmek gibi çok boyutlu ve geniş çaplı olmuştur.³⁴⁶

Müsteşriklerin Haccâc'la ilgili iddialarından önemli bir kısmı Abdülmesih b. İshâk el-Kindî'ye (III./IX. yüzyıl[?]) nispet edilen risaleye dayanmaktadır. Gerek metnindeki dil ve üslup, gerekse fikir örgüsündeki olgunluk dikkate alındığında bu risale son dönem oryantalistik çalışmalarda İslam, Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilgili tüm iddiaların hûlasası mahiyetindedir. Kindî'ye aidiyeti çok şüpheli olan bu risâlede Haccâc'la ilgili olarak şunlar zikredilir:

Haccâc b. Yûsuf birtakım mushaflar oluşturmuş ve Kur'an'daki birçok ayeti bu mushaflara yazmamıştır. Dahası, Haccâc Kur'an'da Emevîler ve Abbâsîlere mensup olan ve isimleri tek tek anılan kimselerle ilgili ayetleri Kur'an'dan çıkarırken, birçok ifadeyi de Kur'an metnine eklemiştir. Ayrıca Haccâc'ın direktifleri doğrultusunda altı mushaf te'lif edilmiş ve bu mushaflar Mısır, Şam, Medine, Mekke, Kûfe ve Basra'ya gönderilmiştir. Bu süreçte Haccâc, selefi Osman gibi daha önceki mushafları imha etmiştir...

Ali b. Ebî Tâlib ile Ebû Bekr, Ömer ve Osman arasındaki husumet bilinmekte ve bu durum Kur'an metnine ekleme/çıkarma olarak kendini göstermektedir. Herkes kendine rakıp/hasım gördüğü kişiye karşı konumlanmakta, hasmına aît görüşlerin aksini savunmaktadır. Bu bakımdan, hangi görüşün sahih olduğunu bilmek mümkün görünmemektedir. Haccâc Kur'an metnine birçok ilave ve çıkarmada bulunmuşken Kur'an metninde neyin sahih neyin sakım olduğunu temyiz

345 Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, s. 83.

346 Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture*, Russell F. Moore Company, New York 1952, s. 99.

etmek ımkân dâhilinde midir? Haccâc'ın yapıp etmediği tüm işlerdeki tarzı ve tavrı bilinmektedir. Böyleyken onun Kur'an'la ilgili tasarruflarında adil davrandığından emin olmak ve ona güvenmek mümkün müdür? Haccâc her şekilde Emevîlere yaranmaya çalışan bir şahsiyettir.³⁴⁷

Bütün bu iddiaları reddeden müslüman araştırmacılar şu kanaattedir: Osman dönemindeki istinsah faaliyetinden kısa bir süre sonra ilim adamları mushaflar arasındaki farklılıkların tespitine yönelik çalışmalar yapmış ve ilgili çalışmaların sonuçları İslâmî kaynaklarda aktarılmıştır. Bu kaynaklarda, Haccâc'ın değişiklik yaptığı belirtilen yerlerin, Mü'minûn 23/87 ve 89. ayetlerdeki ibareler hariç, diğer mushaflarda farklı olduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur. Başka bir ifadeyle, Haccâc tarafından değiştirildiği belirtilen yerler, istinsah edilen mushaflarda da aynıdır. Mü'minûn 23/87 ve 89. ayetler ise sadece Basra mushafında Haccâc'ın düzenlemesine/müdahalesine uygun olarak, "Allah" şeklinde buna mukabil diğer mushaflarda "lillah" şeklinde kayıtlıdır.³⁴⁸

Haccâc'a atfedilen düzenleme/müdahale, muhtemelen mushafların tetkikiyle vazifeli bir heyet oluşturması ve yazım yanlışları içeren mushafları ortadan kaldırmasıyla ilgilidir. Söz konusu heyet basit imla hataları içeren mushafları imha etmeyip tashihle iktifa etmiştir. Diğer taraftan, Haccâc'ın tashih ettiği/ettirdiği söylenen ibarelerden bir kısmının öncelikle yazım şekilleri sahih kıraat olarak da nakledilmiştir.

Örnek vermek gerekirse, Hamza ve Kisâi'nin Bakara 2/259. ayetteki *lem yetesenneh* lafzını vasıl hâlinde *lem yetesenne* diye okudukları, yine İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâi gibi kıraat imamlarının Tekvir 81/24. ayetteki *danûn* kelimesinin *zanûn* şeklinde okudukları kaydedilmiştir. Bu durumda Haccâc'ın yaptığı değişikliklerin bir kısmı sahih kıraatlerden birinin yerine diğerinin esas alınması ve ilgili ibarenin tercih edilen kıraate göre yazılması olsa gerektir.³⁴⁹

347 Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî, *Risâletü'l-Kindî ile'l-Hâşimî* (The Apology of Al-Kindy with Commentaries of William Muir), London 1887, s. 72, 75.

348 Bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 335.

349 Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 334-335.

İzzet Derveze, Haccâc'ın Osman mushafındaki on bir lafızda değişiklik yaptığına ilişkin haberden şu sonuca ulaşılacağını söyler: Haccâc yazım yanlışları bulunan lafızları düzeltmiştir; ancak bunu yaparken dönemin kurrâsına danışıp onların onayını almıştır. Kuşkusuz söz konusu lafızların yazımında yanlışlık yapanların amacı Kur'an metnini tağyir/tebdil değildi. Onlar yazım yöntemini ve imla usullerini iyi bilmediklerinden bu tür yanlışlar yapmışlardı. Sonuçta, Haccâc'ın Osman mushafındaki on bir lafızda değişiklik yaptığına ilişkin haberden hareketle "Haccâc Mushafı" gibi bir tabir kullanmak doğru değildir. Kaldı ki bu haber zayıf olup hadis ulemasınca tahrir edilmemiştir.

Diğer yandan Şia'nın Emevîlerin açığını aramakta son derece duyarlı oldukları ve bu konuda hiçbir fırsatı kaçırmadıkları malumdur. Hâl böyleyken, Şii muhitlerde Haccâc ile ilgili rivayet üzerinde dikkat çekici bir değerlendirme yapılmaması manidardır. Sözün özü, Haccâc Hz. Osman'ın mushafını bertaraf edip bunun yerine farklı bir mushaf yazdırmış değildir. Söz konusu rivayet onun mushafı ile ilgili çalışmalarının yanlış anlaşılıp yanlış aktarılmasından mütevellit olsa gerektir.³⁵⁰

A'zamî'nin kanaatine göre Haccâc ile ilgili rivayetin yanlış anlamadan ziyade Emevî düşmanlığını yansıtmaya ihtimali vardır. Çünkü rivayetin isnat zincirindeki Avf b. Ebi Cemile sıkı sayılmakla birlikte Şii eğilimlere sahip bir kişi olarak nitelendirilmiştir.³⁵¹ Bu bilgiden hareketle denebilir ki Avf b. Ebi Cemile Emevîlerin en güçlü destekçilerinden biri olan Haccâc'ı kendine hedef seçmiş olsa gerektir. Muhalif cepheden gelen haberi ihtiyatla karşılamak gerekir.³⁵²

Netice itibarıyla, Haccâc'ın siyasi ve idari alanda işlediği büyük cinayetler bir tarafa, burada bahis konusu edilen faaliyetlerinin Kur'an'a hürmet ve hizmetten başka bir amaca bağlanması pek mümkün değildir. Sayrafi'nin ifadesiyle, her kim Haccâc'ın Osman mushafındaki bir ibareyi değiştirdiğini

350 Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, I. 93-95.

351 Zehebi, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, VI. 384; Mizzi, *Tehzibü'l-Kemâl*, VII. 250-251.

352 A'zamî, *The History of the Qur'anic Text*, s. 102.

iddia ederse, cahilce bir iddiada bulunmuş demektir.³⁵³ İbn Ebî Dâvûd'un Yezîd el-Fârisî'den naklettği rivayet Haccâc'ın Kur'an metniyle ilgili titizliğini gösteren bir delildir.

Bu rivayete göre Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd b. Ebîh (ö. 67/686) mushaf metnine iki bin harf ekler. Bunu öğrenen Haccâc, Ubeydullah'ın bu işi kimin talimatıyla yaptığını araştırır ve sonunda söz konusu kişinin Yezîd el-Fârisî olduğu bilgisine ulaşır. Ardından Yezîd'i yanına çağırıp sorgular. Yezîd mevcut imla tarzıyla mushaf metnini okumakta zorlandığını, rahat okuyabilmek için böyle yaptığını belirtince Haccâc onu serbest bırakır.³⁵⁴

Ezcümle, Haccâc'ın Osman mushafında değişiklik yaptığı iddiası sahih ve sağlam bilgiye müstenit değildir. Bu iddianın gerçek olması durumunda, Haccâc'ın bahsi geçen on bir ibareden önce, bizzat Hz. Osman tarafından dile getirilen ve Hz. Âişe, İbn Abbas gibi sahâbilerce kâtiplerin hatası olarak değerlendirilen lahnleri niçin tashih etmedi, diye sormak gerekir. Bugünkû mushaf metninde asırlar boyu tartışma konusu olan birtakım lahinler (gramere aykırı yazımlar) bulunduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Haccâc ibare tashihî gibi bir amaç gözetseydi, öncelikle Mâide 5/69. ayetteki *ve's-sâblûn*, Nisâ 4/162. ayetteki *ve'l-mukûnîne's-sâlât*, Tâhâ 20/63. ayetteki *în hâzâni le-sâhîrâni* gibi lahnleri³⁵⁵ düzeltilmesi gerekirdi.

Bize göre Haccâc'ın Osman mushafındaki on bir lafızla ilgili müdahalesi büyük ölçüde kıraat tercihleriyle ilgilidir. Nitekim Bakara 2/259. ayetteki *lem yetesenneh* lafzının sonunda yer alan sekte hâsı Hamza, Kısâi, Halef, Ya'kûb gibi kıraat imamlarınca vakıf hâlinde okunurken, vasıl hâlinde hafzedilmiş, buna mukabil İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, Âsım ve İbn Âmir gibi kıraat imamlarınca hem vakıf hem vasıl hâlinde okunmuştur.³⁵⁶ Yûnus 210/22. ayetteki *yûseyyirukûm*

353 Sayrafî, *Nûketü'l-İntisâr*, s. 398.

354 İbn Ebî Dâvûd, *Kütübü'l-Mesâhif*, I. 462.

355 Bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1013-1014.

356 Bkz. Abdüllâf el-Hatîb, *Mu'cemû'l-Kvâât*, Dâru Sa'diddîn, Dimaşk 2002, I. 370-371.

lafzı ise Ebû Amr, Nâfi', İbn Kesir, Âsum, Hamza ve Kısâi tarafından bu şekilde okunurken, Zeyd b. Sâbit, Hasen el-Basrî, Ebû'l-Âtiye, Zeyd b. Ali, Ebû Ca'fer, Ya'kûb, İbn Muhaysin ve İbn Âmir tarafından *yenşûrukûm* diye okunmuştur.³⁵⁷ Belli ki Haccâc ilk kıraatı tercih etmiştir.

Hiz. Osman Devrindeki Mushafların Adedi ve Akıbetleri

İslâmî kaynaklar Hiz. Osman döneminde kaç mushaf istinsah edildiği ve bu mushafların hangi muhitlere gönderildiği hususunda çok farklı bilgiler içerir. Enes b. Mâlik'ten gelen bir haberde hiçbir yer ismi belirtilmeksizin, "uzak bölgelere/beldelelere" (*ile'l-âfâk*) veya "tüm uzak bölgelere" (*ilâ külli ufukın*) şeklinde mücmel bir ifade geçerken,³⁵⁸ tarihçi Ya'kûbî (Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Mısır, Şam, Bahreyn, Yemen ve Cezîre olmak üzere dokuz bölgeye/beldeye mushaf gönderildiğini belirtir.³⁵⁹

Diğer taraftan, Ebû Amr ed-Dâni *el-Muknî'* adlı eserinde Kûfe, Basra ve Şam'a birer mushaf gönderildiğini, bir mushafın (İmam Mushaf) ise Medine'de muhafaza edildiğini belirtmiş, bu arada toplam yedi mushaftan da söz edildiğine, fakat önde gelen İslam âlimlerince dört mushaf kanaatinin tercihe şayan görüldüğüne dikkat çekmiştir.³⁶⁰ Buna mukabil Suyûtî Hiz. Osman döneminde beş mushaf istinsah edildiğini ve en yaygın görüşün bu yönde olduğunu belirtmiştir.³⁶¹ Toplam sekiz mushaf istinsah edildiğini söyleyen İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) göre ise Hiz. Osman bu mushaflardan birini Medine'de mahfuz tutmasının yanında kendine de bir mushaf tahsis etmiştir.³⁶²

Görüldüğü gibi klasik kaynaklarda Hiz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflarla ilgili olarak hiçbir sayı ve yer ismi zikredilmemesinin yanında dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz gibi farklı rakamlar da verilmiştir. Ne var ki bu görüşler ara-

357 Bkz. Hatîb, *Mu'cemû'l-Kurâât*, III. 520-521.

358 İbn Vehb, *el-Câmi'*, III. 27; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 992; Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 3; Tirmizî, "Tefsir" 10.

359 Ya'kûbî, *Târîh*, II. 65.

360 Dâni, *el-Muknî'*, s. 124.

361 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 189.

362 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, s. 14.

sında tercih yapmak pek mümkün değildir. İbnü'l-Cezerî'nin, "Osman hem bir mushafı Medine'de bıraktı hem de kendine bir mushaf ayırdı" demesini anlamak ve bu tuhaf görüşe mesnet bulmak ise hiç mümkün değildir. Zikri geçen görüşlerden hemen hepsinin, belki de tümünün zan ve tahmine dayandığı söylenebilir. Bazı ulemanın Yemen ve Bahreyn'e gönderildiği söylenen mushaflar hakkında, "Biz bu iki mushaf hakkında ne bir haber duyduk ve ne de herhangi bir ize rastladık"³⁶³ demesi söz konusu görüşlerin zan ve tahmin kaynaklı olma ihtimalini güçlendirir.

Son dönemde bazı araştırmacılar Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflardaki farklılıklarla ilgili rivayetlerde Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam mushafları ile Hz. Osman'ın kendi yanında alıkoyduğu mushaftan bahsedilmesini dikkate alarak toplam mushaf sayısının altı olma ihtimalinin ön plana çıktığından söz etmişlerdir. Aynı araştırmacılar söz konusu mushafların farklı beldelere birer muallim sahâbi eşliğinde gönderilmesini ve bu bağlamda beş muallimden söz edilmesini altı mushaf ihtimalini güçlendiren bir karine olarak değerlendirmişlerdir.³⁶⁴

Bu değerlendirme zayıf ipuçlarına dayanmakta, kesin bir sonuç ortaya koymamaktadır. Ayrıca Rivayetlere yansıyan ihtilaflar ve tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla erken dönem İslam dünyasında çok önemli bir hadise olduğu müsellem görünen istinsah faaliyetinin klasik kaynaklarda bu denli karmaşık bir mesele olarak anlatılması çok düşündürücü bir durumdur. Başka bir ifadeyle, müslümanların en temel dinî kaynağı olan Kur'an metninin Hz. Osman döneminde mushaf formunda yazılıp çoğaltılması hakkında sayısız görüş bulunması, tabir caizse, her kafadan ayrı bir ses çıkması, en azından bizim için makul biçimde izah edilebilir bir durum değildir. Zira Kur'an'ın istinsahı umum-ı belva türünden bir faaliyettir. İlk kuşak müslüman toplumun bu faaliyeti duy-maması pek mümkün olmasa gerektir. Ama gelin görün ki

363 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 159.

364 Blz. Maşah, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 82.

Hız. Osman döneminde kaç müşhaf üretildiği ve nerelere gönderildiği hususunda herkes başka bir şey söylemiştir.

Bunun muhtemel sebeplerinden biri, Hız. Osman'ın özellikle yakın çevresine birtakım imtiyazlar tanıdığı gerekçesiyle pek sevilmemesidir. Hız. Osman'ın şahsına, daha sonra Muaviye ve Emevî saltanatına yönelik umumi nefret Kur'an'ın cem ve istinsahıyla ilgili faaliyetin pek dikkate alınmaması, hatta karşı çıkılması ve aynı zamanda bu konuyla ilgili birçok bilginin kaybolması gibi sonuçlar vermiş olabilir. Birçok kaynakta, Hız. Osman'ın cem ve istinsah faaliyetiyle ilgili olarak muarızlarına hesap vermek zorunda kaldığı³⁶⁵ ve bu konuda kötü sıfatlarla anıldığı yönünde bilgiler aktarılması bütün bu ihtimalleri güçlendirmektedir.

Hız. Ali'den, "İstinsah işini Osman yapmasaydı mutlaka ben yapardım", "Allah, Allah! Ey millet, Osman hakkında taşkınlıktan, özellikle de onu 'Mushafı yakıp yok eden kişi' diye anmaktan sakının. Allah'a yeminle söylüyorum ki Osman mushafı kendi başına buyruk şekilde değil, Muhammed'in ashabının önde gelenleriyle istişare neticesinde yaktı"³⁶⁶ gibi sözler nakledilmesi de aynı kapsamda mûtaala edilebilir. Kısaca denilebilir ki İslam tarihinin erken dönemlerindeki siyasî krizler Kur'an tarihiyle ilgili bilgileri de kırılmış görünmektedir. Bize göre Mingana ve Wansbrough gibi müsteşriklerin Kur'an metninin teşekkülünü çok geç tarihlere ırca etmeleri³⁶⁷ büyük ölçüde İslâmî kaynaklardaki bilgi kırılığinden mütevellittir.

365 Cûheyım isimli ravinin kaydettiği bir habere göre Hız. Osman, "Kur'an metnini standartlaştırarak kıraati tek kıraate indirgediğin için senden intikam alıyoruz" diyen ısyancılara karşı kendini şöyle savunmuştur: Vakıtle Huzeyfe bana geldi ve "Toplum, 'Bu falanın kıraati, şu filanın kıraati diyor ve dolayısıyla Ehl-i kitabın durumuna düşme sinyalleri veriyor" dedi. Ben de bunun üzerine istinsah işini yaptım. Şayet bu iş isabetliyse, Allah'tandır; yok eğer yanlış ise müsebbibi Huzeyfe'dir. Bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1114.

366 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 995-996.

367 Bkz. Alphonse Mingana, "The Transmission of the Qur'an", *The Moslem World*, Volume: 7, Issue: 3 (1917), s. 223-232; John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York 2004, s. 1-52.

Hız. Osman döneminde kaç mushaf istinsah edildiği ve hangi şehirlere/beldelere gönderildiği noktasında karşımıza çıkan problem, bu mushafların akıbeti söz konusu olduğuunda daha çetrefil hâle gelmektedir. İbn Vehb'in aktardığına göre Mâlik b. Enes, Osman'ın mushafının akıbetiyle ilgili bir soruya, "Kayboldu gitti" diye cevap vermiştir.³⁶⁸ İbn Sa'd'ın aktardığı bir habere göre ise Hız. Osman Bakara sûresini okurken katledilmiştir. Sakalından sızan kan önündeki mushafa damlamış ve o sırada açık olan sayfanın yüzeyinde akan kan Bakara 2/137. ayetteki *fe-seyekfûkehûmûllah* (Onlara karşı Allah sana yeter!) lafzının üzerine geldiğinde durmuştur.³⁶⁹

Bazı kaynaklardaki bilgilere göre Hız. Osman'ın öldürülmesinin ardından oğlu Hâlid'e veya torununa intikal eden bu mushaf³⁷⁰ Muaviye'nin oğlu Yezid'in Medine'yi muhasarası veya hicri 63 yılındaki Harre vakası veyahut hicri 169 yılında Abbâsilerin Medine'ye saldırısı sırasında kaybolmuştur.³⁷¹ Ancak Muharriz b. Sâbit'in Emevi valisi Haccâc'a muhafızlık yapan babasından aktardığı şu ilginç rivayet -ki aynı rivayet daha önce de zikredilmişti- söz konusu mushafın Hız. Osman'ın katlediği gün kaybolduğuna atıfta bulunmaktadır:

Haccâc birtakım mushaf lar yazdı/yazdırdı, ardından bunları büyük beldelere gönderdi. Bu arada bir mushaf ı da Medine'ye gönderdi. Fakat Osman'ın yakın çevresi bundan hoşlanmadı. Bu arada Medine halkı, "O zaman siz de Osman mushaf ını ortaya çıkarın" dedi; Osman'ın yakınları bu tepkiye, "Ö mushaf Osman'ın katledildiği gün ziyan olup gitti" (*usibe'l-mushaf yevme kutle osman*) diye karşılık verdi.³⁷²

368 İbn Vehb, *el-Câmi'*, III. 61.

369 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Takabâti'l-Kebir*, III. 70. Bu rivayet Hız. Osman'ın mazlum olarak katledildiği düşünceğini berkitmeye yönelik dramatik bir kurgu olarak değerlendirilebilir.

370 Semhûdi, *Vefâu'l-Vefâ*, I. 482; Abdûlgani b. İsmail en-Nablûsi, *el-Hakika ve'l-Mecâz fî'r-Rihle ilâ Bilâdi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz*, nşr. Ahmed Abdülme-cid el-Heridi, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âimme li'l-Kitâb, Kahire 1986, s. 33.

371 Bkz. Abdülaziz Sâlim, *Advâ alâ Mushaf ı Osmân b. Affân*, Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye trs., s. 121, 124-125; İsmail Hakkı İzmirli, *Meânü'l-Kur'an*, Milli Matbaa, İstanbul 1343/1927, II. 585.

372 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, I. 7.

Sayrafi'nin naklettiği farklı bir bilgiye göre Haccâc Irak'a vali olarak atandığı zaman -ki bu atama Emevî halifesi Mervân b. Hakem'in üçüncü oğlu Bîşr b. Mervân'ın ölüm tarihi olan 75/694 senesine rastlar- dönemin önde gelen Kur'an hafızlarını bir araya getirmiş, bu arada Hz. Osman'ın ailesi tarafından muhafaza edilen Osman mushafını da istetmiştir.³⁷³

Bazı kaynaklar, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın, üzerinde Hz. Osman'ın kan izinin bulunduğu bir mushafı gördüğü ve bu mushafın bir yöneticinin hazinesinde muhafaza edildiği yönünde bilgiler içerir. Ancak Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), İmam Mâlik'in, "Osman mushafı kaybolup gitti; bu mushafa ait hiçbir ize rastlamadım" sözünden hareketle Ebû Ubeyd'le ilgili bilgiyi reddetmiştir.³⁷⁴ Bu noktada Zâhid el-Kevseri'nin (ö. 1952) Hz. Osman'a ait olduğu izlenimi vermek için birçok mushafa kan lekesi sürüldüğüne ilişkin tespitini hatırlatmak gerekir.³⁷⁵

Osman mushafının Bağdat, Basra, Mısır, Semerkand, Kurtuba ve hatta İstanbul'a intikal ettiğine dair iddialarda da bulunulmuş; fakat bu iddiaların hiçbirisi doğrulanamamıştır. Mekke, Küfe, Basra, Şam mushafları hakkında da farklı zaman ve mekânlarda görüldüğü yönünde birtakım iddialar mevcuttur. Bunun yanında Mekke, Medine ve Küfe mushaflarının ilk iki asırda meydana gelen karışıklıklar ve kaotik olaylar sebebiyle kaybolduğu iddiası da vardır.³⁷⁶

Bütün bu iddiaların gerçek ya da asılsız olup olmadıkları bir tarafa, söz konusu mushaflardan hiçbirinin izine rastlanamamıştır. Bu bir iddia değil, maalesef haklıkattır. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul Türk-İslam eserleri müzesi, Taşkent, Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî gibi yerlerde bulunan kadim mushaf nüshalarının Hz. Osman dönemine ait olma-

373 Sayrafi, *Nüketü'l-İntisâr*, s. 396.

374 Nablûsî, *el-Hakîka ve'l-Mecâz*, s. 33-34.

375 Kevserî, *Makâlât*, s. 13.

376 Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 86-111; Ziya Şen, "Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushafların Akibeti", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36 (2014), s. 31-50.

diği, hatta o dönemdeki mushaflardan kopyalama tarzında da olmadığı ilmi araştırmalarla ortaya konulmuştur.³⁷⁷

Hız. Peygamber'in ayak izinden kap kacağına, hırkasından sakalına kadar birçok özel eşyası az da olsa otantik şekliyle günümüze ulaşmasına rağmen bütün İslam âlemini ilgilendiren ve bilhassa tâbîin devrinden itibaren sembolik değeri tartışma götürmeyen Kur'an nüshalarından hiçbirinin tek sayfa/varak olarak dahi günümüze ulaşmaması ve bu durumun savaş, sel, yangın gibi faktörlerle açıklanmaya çalışılması gerçekten tuhaf, bir o kadar da düşündürücüdür.

Klasik ve modern dönemlere ait İslâmî kaynaklar Hız. Osman döneminde istinsah edildiği söylenen mushafların tarihi serencamı ve akıbeti hakkında çok şey anlatmakta ve fakat netice maalesef ağa ile çobanın sûrû hesabını hatırlatmaktadır. Ağa sûrûnün niçin azaldığını sorunca, çoban hesabı şöyle denkleştirmeye çalışmıştır: Yağmur yağdı gök çatladı, yetmiş ikisinin ödû patladı. Önden gitti baş toklu, arkasından gitti beş toklu. Onunu verdim kasaba, onunu da katma gayri hesaba; kurt kaptı birisini; birisinin getirdim derisini...

Ezcûmle, Hız. Osman döneminde istinsah edilen mushafların günümüze ulaşip ulaşmadığı ve bu döneme ait olduğu iddia edilen nüshaların otantikliği konusunda ortaya konulacak ilmi tespitler Kur'an tarihi açısından kuşkusuz önemlidir. Fakat bu alanda yapılacak yeni çalışmalar ve araştırmalar neticesinde de söz konusu nüshalardan hiçbirinin günümüze ulaşmadığı tam manasıyla tescillense dahi böyle bir sonuç Kur'an metninin aslına uygun biçimde günümüze intikal ettiği hususunda ciddi bir problem teşkil etmez. Çünkü müslümanlar İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren sayısız Kur'an nüshası yazmış, İslam coğrafyasının genişlemesiyle bu nüshaların sayısı hızla artmış, ayrıca Kur'an her çağda sayısız hafız vasıtasıyla nesilden nesile otantik şekliyle aktarılmıştır.³⁷⁸

377 Tayyar Altıkulaç, "Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları", 1400. Yılında Kur'an-ı Kerim (Türk-İslam Eserleri Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu), Antik A.Ş. Kültür Yayınları, İstanbul 2010, s. 28-37.

378 Ömer Özsoy, "Giriş (Kur'an'ın Metinleşme Tarihi)", [Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Örnek Fasıkül)] içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 27.

İKİNCİ BÖLÜM

MUSHAF TERTİBİ

Kur'an ayetlerinin iki kapak arasında toplanmasıyla oluşan metin İslam geleneğinde "mushaf" diye isimlendirilir. Bilindiği gibi ayetler ve sûreler mushaf metninde belli bir düzene sahiptir. Bu iç düzen, "mushaf tertibi" veya "tilavet tertibi" diye ifade edilir. Sûnnî âlimler özellikle ayetlerin sûre içindeki tertip ve düzeninin ilâhî bildirime dayandığı hususunda görüş ayrılığı bulunmadığı, hatta bu hususta icma vakti olduğu görüşündedir. Buna mukabil İslamiyet'in erken dönemlerinde bazı Şîî çevreler ile son dönemde Richard Bell (ö. 1952), Régis Blachère (ö. 1973) ve diğer bazı müsteşrikler Kur'an metnindeki tertibin kişisel tasarruflarla oluşturulduğu iddiasını dillendirmişlerdir. İslâmî kaynaklardaki bilgiler, özellikle sahabe ve tâbiünden nakledilen rivayetlerin bir kısmı ilk görüşü, diğer bir kısmı ise ikinci görüşü destekler mahiyettedir.

Mushaf Lafzının Kökeni ve Semantiği

Mushaf, Arapça lugatlarda "büyüme, genişleme, açılma, yayılma" manalarına gelen *shf* kökünden türemiş bir kelime olup, "yazılı metinlerin (sahifeler) derlendiği şey" demektir. Arap dilinde *sahîf*, yerin yüzeyi; *sahîfe* (çoğulu: *suhuf*), yayılıp uzatılmış şey, yüzdeki deri/cilt, üzerine yazı yazılan deri; *sa-hâfî*, ilmi hocalardan değil, kitaptan okuyup öğrenen kimse, bir metni okurken hata eden kimse; *shâf*, küçük su kabı; *tashîf*, manayı değiştirecek ölçüde lafzı değiştirmek, metnin yazımında hata etmek; *sahhâf*, kitap satan, kâğıt imal eden kişi anlamlarına gelir.¹

Halil b. Ahmed'in izahına göre Kur'an ayetlerinin yazılı olarak derlenmiş şekline "mushaf" denilmesi, yazılı sahifelerin/metinlerin iki kapak arasında cem edilmesinden müte-

1 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V. 282-283; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XIV. 6-7.

vellittir.² Bazı kaynaklarda mushaf lafzının Arapçada *mîshaf* ve *meshaf* şeklinde de kullanıldığı, *mîshaf* formunun Temim, *mushaf* formunun ise Kays lehçesine ait olduğu belirtilir. Ayrıca *mushaf* şeklindeki kullanımın asli olduğundan söz edilir. Ferrâ (ö. 207/822) aslı zammeli olan bazı kelimelerdeki mim harfinin dilde zorluk sebebiyle Araplar tarafından kesreli telaffuz edildiğini belirtir.³

Nöldeke *mushaf* kelimesinin Habeş ve/veya Güney Arabistan kökenli olduğunu, ancak Arapçada "yazmak, yazılı metin" manasındaki *sahafe/sahîfe* lafzına irca edildiğini belirtir. *Mashaf*, Habeş dilinde yazılı metin demektir.⁴ Arapçadaki *shf* kökünden türemiş kelimelerin Antere b. Şeddâd (ö. m. 614(?)) ve Lebid b. Rebîa (ö. 40/660) gibi muallaka şairlerince kullanıldığı bilinmektedir. Horovitz ve Jeffery gibi bazı müsteşrikler Hz. Muhammed'in *sahîfe*, *suhuf*, *sahâif* gibi kelimeleri ilkin kutsal metinlerin geneli için kullandığını, daha sonra bu kelimelerin kullanımını Kur'an'a tahsis ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁵

Mushaf lafzının *shf* (*eshafe*) kökünden türemiş olması muhtemeldir. Bu kökün Habeşçe olması da pekâlâ mümkündür. Birbirine komşu diller arasında benzerlikler bulunması veya bazı kelimelerin müşterek kullanılması gayet tabiidir. Kur'an'da *suhuf* ve *sihâf* (geniş kaplar) kelimelerinin zikredilmesi⁶ Kur'an'ın nazıl olduğu dönemde *shf* kökünden türemiş lafızların Arap dilinde mütedavil olduğunu gösterir.⁷

İlk halifeler döneminde, kuvvetle muhtemel olarak Hz. Osman devrinde cem-istinsah faaliyetleri tamamlanınca, derli toplu haldeki metni isimlendirme meselesi gündeme gelmiş, bazı sahâbiler "sıfır" (çoğulu: *esfâr*) ismini teklif etmiş; fakat "sıfır"ın Yahudilere ait kutsal metinlere has bir isimlendirme

2 Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, II. 380.

3 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1981; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XXIV. 6.

4 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 232-233.

5 Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, s. 193.

6 Tâhâ 20/133; Zuhuruf 43/71; Necm 53/36; Müddessir 74/52; Abese 80/13; Tekvir 81/10; Alâ 87/18-19; Beyyine 98/2.

7 Mehmet Emin Maşah, "Mushaf", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 242.

olduğu belirtilince bundan vazgeçilmiştir. Ardından bu tür yazılı metinlerin Habeşistan'da mushaf diye anıldığından söz edilmeye, Kur'an'ın iki kapak arasındaki yazılı formunun bu şekilde isimlendirilmesine karar verilmiştir.⁸

Suyûtî'nin İbn Eşte'den (ö. 360/971) aktardığı bilgiye göre Kur'an ilk defa Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim b. Ma'kûl tarafından derlenmiş ve mushaf ismi bu vesileyle gündeme gelmiştir.⁹ Diğer taraftan, bazı rivayetlerde Kur'an vahyi için Tevrat, İncil gibi isimler de kullanılmış, bu bağlamda, "Kur'an Dâvûd'a kolaylaştırıldı" (*huffîfe alâ dâvûde'l-kur'ân*) mealinde bir hadis nakledilmiştir.¹⁰ İbn Hacer bu hadiste geçen Kur'an lafzının kıraat manasına geldiği yahut burada Zebur ve/veya Tevrat'ın kastedildiği yönünde görüşler nakletmiştir.¹¹ Suyûtî ise geçmiş dönemlerdeki bu kullanımların artık caiz olmadığını belirtmiştir.¹²

İslâmî kaynaklarda mushaf lafzının İncil gibi diğer kutsal kitaplar için de kullanıldığına dair bilgiler mevcuttur. Mesela, İbn Sa'd'ın Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in sıfatlarına dair naklettiği rivayetlerin birinde Useyme'nin (Uteybe) mevlası diye anılan Mûsâ b. Ya'kûb ez-Zem'û adlı Hristiyanın oku-

8 Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, s. 64; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 281-282; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 164-165; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûm'l-Kur'ân*, Merkezû'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Şârika 2006, I. 370.

9 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183-184. Suyûtî'nin aktardığı bu rivayetin aksine diğer birçok rivayette Kur'an'ı iki kapak arasında derleyen ve/veya mushaf haline getiren ilk kişi olarak Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi sâhâbilerden söz edilmiştir. Bkz. İbn Ebî Dâvûd, *Kütübü'l-Mesâhif*, I. 153-155, 169-170, 179. Bu konuyla ilgili farklı rivayetler ilk bakışta karmaşık bir tabloya işaret ediyor görünse de, tümünden çıkan sonuç Kur'an'ın derlenip mushaf haline getirilmesinde ilk dört halifeden her birinin doğrudan veya dolaylı katkıda bulunduğudır. Ravilerin bu işte hangi halifenin daha çok katkıda bulunduğuna ilişkin kanaatlerini abartılı şekilde anlatmış olmaları muhtemeldir. Bunun yanında Kur'an'ın derlenip mushaf haline getirilmesi gibi mühim bir işte asıl payeyi en çok sevilen halifeye taze etme ihtiyacı da hissedilmiş olabilir. Bu konuyla ilgili rivayetlerin formülasyonunda erken dönemlerdeki siyasî çekişmelerin etkili olduğu ihtimalini de gözden uzak tutmamak gerekir.

10 Buhârî, "Enbiyâ" 37.

11 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VI. 554.

12 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 165.

duğu bir kutsal metin (muhtemelen İncil) mushaf diye zikredilmiştir.¹³

Habeşistan'a hicretle ilgili bir rivayette de Necâşî Ashame'nin huzurunda müslûmanlarla dinî meseleleri müzakerede eden piskoposların (*esâkife*) mushaflarını açmalarından (*fe-neşerû mesâhîfehûm*) söz edilmiştir.¹⁴ Mushaf lafzı yazılı metinler ve/veya yazılı hadis metinlerini içeren sahifeler için de kullanılmıştır. Mesela, tâbî âlim Hâlid b. Ma'dân'ın (ö. 103/721) hadisleri yazdığı sahifesi "mushaf" diye isimlendirilmiştir.¹⁵

Bütün bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla mushaf, İslam'ın ilk döneminde bilinen ve az çok kullanılan bir kelimedir. Kur'an'da birçok kez "suhuf'tan söz edilmesi¹⁶ mushaf kelimesinin de aynı kökten geldiği ihtimalini güçlendirir. Dolayısıyla sahife/suhuf ve mushaf kelimelerinin genelde "yazılı metin", özelde "yazılı kutsal metin" anlamına geldiğini söylemek gerekir. "Mushaf"ın Habeşçeden Arapçaya intikal etmiş bir kelime olduğuna dair görüşler ise meselenin özüne taalluk etmemektedir.

Güney Sâmi dilinde "yazmak" anlamındaki "sahafe"den türediği ileri sürülen *sahife* kelimesinin kökünde yayılma, geniş ve düz bir satır halinde olma anlamı mevcuttur.¹⁷ Müddessir 74/52. ayetteki *suhufen mûneşşereh* ve Tekvir 81/10. ayetteki *ve-tze's-suhufu nûşrat* ifadelerinde geçen *neşr* vurgusu bu kök anlamı ile örtüşür tarzdadır. Hz. Ali'nin kılıcına asılı

13 Söz konusu kişi metni okurken yazım şeklinde tuhaflık bulunan bir varakla karşılaşmış, elyle dokununca varığın fasıllarının yapıştırıcıyla birbirine bitleştirildiğini anlamış ve bu fasılları ayırınca Hz. Peygamber'in sıfatlarına ait ifadelerle karşılaşmıştır. Bkz. İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabaakât'l-Kebir*, I. 312.

14 İbn Hışâm, *es-Süretü'n-Nebevîyye*, I. 265; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I. 202, V. 291.

15 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhîf*, IV. 504. Daha geniş bilgi için bkz. Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, s. 16-17.

16 Bkz. Tâhâ 20/133; Beyyine 98/2; Abese 80/13; Tekvir 81/10; Necm 53/36; A'lâ 87/18, 19; Müddessir 74/52.

17 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, III. 334.

olan sahifeyle ilgili haberde geçen *neşr* lafzı¹⁸ da yazılı metnin açılması ve yayılması anlamı taşır. Nitekim Arapçada *neşer-tû'l-kitâbe* ifadesi yazılı metni açıp yaymaya atıfta bulunur.¹⁹

Mushaf tertibi meselesine gelince, bu iki boyutlu bir meseledir. Birincisi, ayetlerin sûre içindeki yeriyse, ikincisi ise sûrelerin sıralanış şekliyle ilgilidir. İslâmî kaynaklarda ayetlerin sûre içindeki düzeninin tevkiî, yani ilâhî bildirimle gerçekleştiği yönünde ittifaktan söz edilir. Sûrelerin tertibi konusunda ise üç farklı görüş zikredilir. Birinci görüş sûrelerin tertibinin tevkiî, ikinci görüş icthâdî, üçüncü görüş ise kısmen tevkiî kısmen icthâdî olduğu yönündedir.

Ayetlerin Tertibi

Kur'an ayetlerinin yazılı metin olarak mushaflaştırılması ve bu metnin bir iç düzene (tertip) sahip olması hem sûrelerin hem de sûreler içindeki ayetlerin kim tarafından ve nasıl tertip edildiği meselesini gündeme getirir. Sünnî âlimler özellikle ayetlerin tertibini doğrudan doğruya ilâhî bildirimle (tevkiîlik) bağlamak suretiyle bu meseleyi tartışma dışı bırakmayı tercih etmiş, buna karşılık sûrelerin tertibi konusunda farklı görüşler ileri sürülmesine tepki göstermemiştir. Ancak bize göre ayetlerin tertibi meselesinin de tartışılması gerekir.

Yirmi küsur yıl boyunca peyderpey nazil olan Kur'an vahyinin Hz. Peygamber döneminde muntazaman olmamakla birlikte yazıldığı, ayrıca en başından itibaren ibadetlerde okunduğu şüphesizdir. Lakin Kur'an'daki tüm ayetler ve sûrelerin tertip süreci ve keyfiyeti oldukça belirsizdir. Bu yüzden müsteşrikler mushaf tertibiyle ilgili rivayetlerdeki bilgilere itibar etmek yerine bu tertibi Hz. Peygamber ve hulefâ-ı râşidîn dönemlerinden sonraki zamanlarla tarihlendirmeyi daha isabetli görmüşlerdir. Müslüman araştırmacılar ise hem Kur'an ayetlerinin Hz. Peygamber'in sağlığında bizzat onun talimatıyla tertip edildiğine dair birkaç rivayetten, hem ibadetlerde okunan bir metinde belli bir düzenin bulunması gerektiğin-

18 Buhârî, "İ'tisâm" 5.

19 İbn Fâris, *Mu'cemû Mekâyis'l-Luğa*, V. 430.

den ve hem de arza meselesiyle ilgili mervîyyattan hareketle Kur'an metninin daha nûzul döneminde belli bir tertibe sahip olduğuna hükmetmişlerdir. Ayrıca sûre kelimesinin geçtiği ayetler ile namazlarda belli bölümlerin okunmasına yönelik tavsiyeler içeren hadisler de ayet tertibinin tevkiîlik delilleri arasında zikredilmiştir.²⁰

Geleneksel ve yaygın kabule göre Kur'an metni 114 sûreden müteşekkildir. Aralarında besmele bulunmayan Enfâl ile Tevbe sûrelerinin tek sûre olduğu yönündeki kabul çerçevesinde Kur'an'daki sûrelerin toplam sayısı 113'tür. Ancak bazı kaynaklarda meşhur sahâbî Übey b. Kâ'b'ın mushafında 116, Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında ise 111 veya 112 sûre bulunduğu dair rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlere göre Übey b. Kâ'b'ın mushafında bugün Kunut duaları olarak bilinen iki metin Hal' ve Hafz isimli iki ayrı sûre olarak yer almakta, İbn Mes'ûd'un mushafında ise Fâtîha, Felak ve Nâs sûreleri bulunmamaktadır.²¹

Ayet Lafzının Anlam Çerçevesi

Kur'an'da yaklaşık olarak dört yüz yerde geçen ayet (âyet) lafzı sözlükte, "alamet, işaret, gösterge" anlamına gelir. Dini terminolojide ise Kur'an metnindeki sûreleri oluşturan, başlangıcı ve sonu bulunan ifade birimlerini belirtir. Arap dîlçileri kelimenin kökü ve aslı delaleti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı dîlçiler ayet lafzının *e-y-e* kökünden, bazıları ise *teyyû* mastarından türediği kanaatinde. Sözlüklerde ayet lafzının toplu halde olmayı ifade ettiğine dikkat çekilir. Mesela, *harace'l-kavmû bi-âyetihim* ifadesi, "Halk toplu şekilde çıktı" demektir ki "Kur'an ayeti" tabiri de bu manayla ilgilidir. Çünkü bu anlamda ayet harflerin ve kelimelerin toplamından oluşan bir ifade birimidir. Ayet lafzının dildeki asıl anlamının alamet/işaret koymaya veya bir şeye yönelmeye (teammûd) karşılık geldiği de ileri sürülmüştür. Bunun dışın-

20 Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, s. 54-55.

21 Suyûtî, Übey b. Kâ'b'ın özel mushafında Hal' ve Hafz sûreleriyle birlikte 115 sûre bulunduğunu, çünkü Şehâvî'nin (ö. 902/1497) Cafer es-Sâdık ve Ebû Nehîk'ten aktardığı bilgiye göre bu mushafta Fîl ve Kureys sûrelerinin tek sûre olarak yer aldığı belirtilmiştir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 205-207.

da ayet “bir şeyin şahsı, kendisi” anlamına da gelir. Mesela, *âyetü'r-racûl* lafzı “kişinin şahsı, bizzat kendisi”, *teammeytû âyetehû* lafzı ise “onun şahsına yöneldim; şahsını kastettim” anlamına gelir.²²

Râğıb el-İsfehânî ayet lafzının bir şeyde devamlılık ve sebat anlamındaki *teyyî* mastarından türediğini belirtir.²³ Kur'an'daki yaygın kullanımından hareketle ayet lafzındaki asıl mana “alamet, delil, işaret” diye tespit edilebilir. Burada söz konusu olan alamet ve delil, ilâhî kudretle ilgilidir. Bununla birlikte Neml 27/1 ayetteki *tülke âyâtü'l-kur'ân*, Âl-i İmrân 3/7. ayetteki *minhû âyâtün muhkemâtün* ifadelerinde geçen *âyât* kelimesinin istilâhî anlam ve kullanımla örtüştüğü söylenebilir.

Kur'an'da çoğunlukla Allah'ın birliğine ve kudretine işaret eden delil ve alamet manasında kullanılan ayet lafzı kimi zaman da mucize ve kıyamet alametlerine atıfta bulunur. Kur'an ifadelerinin ayet diye nitelendirilmesi, genellikle, vahyin Allah katından indirilmesini gösteren deliller olmasıyla açıklanır. Ancak bu açıklama mantıksal açıdan sorunludur; zira bir şeyin kendi iddiasını yine kendisinden hareketle ispatlamak, müsadere ale'l-matlub sayılır. Hâl böyleyken İslam geleneğinde Kur'an'daki her bir ayetin i'câz vasfını halz (mu'ciz) olduğu, insanoğlunun Kur'an'dakine benzer ayetler ortaya koyamadığı gibi iddialar da savunulur.

İbn Âşûr, Kur'an ifadelerindeki belâğat ve fesahat özelliğini taşımadıkları gerekçesiyle Tevrat ve İncillerdeki ifadelerin ayet diye isimlendirmeyi hak etmediklerini söyler. Buna göre bir Yahudinin zina suçuyla ilgili hadisteki, “Elini Tevrat'taki *recm* ayetinin üzerine koydu” (*fe-veda'allezi neşere't-tevrâte yedehû alâ âyeti'r-recm*) ifadesi ravının tasarrufu olmalıdır. Ravi Tevrat'taki lafzı başka şekilde ifade etme imkânı bulamayınca müşâkele yoluyla Kur'an ifadelerine teşbihte bulunarak ayet kelimesini kullanmak durumunda kalmıştır.²⁴

22 İbn Fâris, *Mu'cemû Mekâyisil-l-Luğa*, I. 167-169; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 292.

23 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 40.

24 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, I. 74.

Kanaatımızca bu değerlendirme hem romantik hem de ideolojiktir. Her şeyden önce Kur'an Yahudiler ve Hristiyanları Ehl-i kitap olarak isimlendirmektedir. Bunun yanında hem Yahudilerin kutsal metinlerini hem de Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an vahyini "el-kitâb" diye nitelendirmektedir. Birçok ayette *el-kitâb* lafzının Tevrat, İncil ve Kur'an hakkında kullanıldığı çok açık olmasına rağmen İbn Âşûr'un böyle bir değerlendirme yapması hakikaten ilginçtir.

Öte yandan, Kur'an'daki ifade birimlerinin nüzul döneminde de ıslâhî manada ayet diye anıldığını gösteren birçok rivayet vardır. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, Übey b. Kâ'b'a, "Kur'an'daki en büyük ayet hangisidir?" diye sormuş ve kendi sorusunu, "Allâhu lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyûm lâ te'huzuhû sinetün velâ nevm..." (Âyetü'l-kürsî) diye cevaplamıştır. Sahabeden gelen başka rivayetlerde ise "Kur'an'daki ayetlerin sayısı" gibi ifadeler yer verilmiştir. Ayrıca bir hadiste Allah'ın kitabından bir ayet öğreten kimsenin alacağı büyük ecirden söz edilmiş, başka bir hadiste Kur'an'dan bir ayete kulak veren kimseye bu ayetin kıyamet günü ışık olacağı bildirilmiştir.²⁵ Diğer bazı hadislerde ise Bakara sûresinin son iki ayeti, Kehf sûresinin ilk veya son on ayeti gibi ifadeler yer verilmiştir.²⁶

Kısacası, erken dönem İslâmî kaynaklarda Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an metnindeki ifadeleri ayet diye isimlendirdikleri özellikle belirtilmiştir. Ayrıca sahabe ve tâblinden gelen birçok rivayette üç ayet, beş ayet, on ayet, otuz ayet, yüz ayet, beşyüz ayet, bin ayet gibi ifadeler kaydedilmiştir.²⁷ Yine bazı rivayetlerde Hz. Âişe, İbn Ömer, İbn Abbas, Enes b. Mâlik gibi sahâbilerin namazda ayetleri saydıklarından veya sayarak okuduklarından söz edilmiştir. Aynı şekilde yirmi kûsur tâbî âlimin namazlarda ayetleri saydıkları belirtilmiştir. Bütün bunların dışında, tâblin neslinden meşhur kıraat âlimi Ebû Abdırrahmân es-Sülemî'nin (ö. 73/692[?]) ayetleri öğretirken sayısını da öğrettiği, Âsım (ö. 127/745) ve Kısâi (ö.

25 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VI. 120; Ebû Dâvûd, "Salât" 342, 352.

26 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 10, 27; Müslim, "Mûsâfirin" 254-256.

27 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VI. 117, 133, 134.

189/805) gibi kıraat imamlarının öğrenim ve öğretim esnasında ayetleri parmaklarıyla saydıkları nakledilmiştir.²⁸

Selef âlimlerine ait rivayetlerde ayetlerin sayımıyla ilgili olarak sık sık on ayetten söz edilmesi dikkat çekicidir. Gece vakti Kur'an'dan on ayet okuyanın gafillerden sayılmayacağı, Kehf sûresinin başından on ayet ezberleyenin deccalden korunacağı, Hz. Peygamber'in gece yarısı namaz için kalkıp önce Âl-İmrân sûresinin son on ayetini okuduğu gibi rivayetler bu kabildendir.²⁹ Bu rivayetler muhtemelen Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbiler ile Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî gibi tâbi âlimlerin, "Biz Kur'an'ı onar ayet olarak öğrenir ve bu ayetleri tam manasıyla özümsemedikçe başka ayetleri öğrenmeye geçmezdik"³⁰ mealindeki ifadeleriyle ilgili olsa gerektir.

Ayetlerde Tahdit ve Adet Meselesi

Kur'an metninin bütününde ve sûre ölçeğinde toplam ayet sayıları, bazı ayetlerin hangi ifadeyle başlayıp hangi ifadeyle son buldukları, besmele ve bazı sûrelerin başındaki bağımsız ya da birbirleriyle bağlantısız harflerin (hurûf-ı mukatta'a) ayet olup olmadıkları gibi meselelerde birçok farklı görüş bulunduğu bilinmektedir. Görüşlerdeki farklılık ve çeşitlilik ayetlerin tertibinde ictihâdın rol oynadığını düşündürmektedir. Bilhassa ayetlerin sayısı ile ilgili bilgilerin çok büyük bir kısmı tâbliin devrindeki ulemanın kanaatleri gibi görünmektedir. Buna mukabil Ulûmu'l-Kur'ân edebiyatında sûrelerin kaç ayetten oluştuğuna dair bilgilerin Hz. Peygamber ve sahabeye dayandığı belirtilir.

Bu bağlamda, "Her kım Kehf sûresinin son kısmındaki on ayeti okursa...",³¹ "Rasûlullah bana Hâmîm'den (Ahkâf sûresi) otuz ayet okuttu",³² "Kur'an'da otuz ayetlik bir sûre var

28 Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Beyân fî Addi Âyt'l-Kur'ân*, nşr. Çantım Kaddûri el-Hamed, Merkezû'l-Mahtûtât ve't-Türâs, Kuveyt 1994, s. 41-49.

29 Mâlik, *el-Muvatta'*, "Salâtü'l-leyl" 11; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 196; VI, 449; Buhârî, "Vudû" 36; Müslim, "Müsâfirin" 257; Ebû Dâvûd, "Salât" 326, "Melâhim" 14.

30 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 117.

31 Ebû Dâvûd, "Salât" 326, "Melâhim" 14.

32 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 209-210.

ki bu sûre (Mülk sûresi) kendisini okuyan kıştıye şefa'at edip bağışlanmasına vesile olur"³³ mealindeki rivayetler dikkat çekici olabilir. Çünkü bu rivayetler sahabe devrinde sûrelerin belli sayıda ayetten oluştuğu bilgisinin dolaşımında olduğunu gösterir. Fakat bu hükme ulaşmadan önce, ilgili rivayetlerin senet/sûbut açısından kritik edilmesi gereklidir. Özellikle Kur'an'ın faziletleriyle ilgili merviyatın çoğunlukla problemli olduğu bilinmektedir.

Bu bakımdan, spesifik olarak sûre ve ayet sayısı hakkında bilgi veren rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyeti müsellem olmadığı gibi bir meselede salt rivayet bulunması o meselenin sübutunu ispata kâfi değildir. Ayrıca sûreler ve ayetlerin sayısı hakkında rakamlar içeren merviyatta ravi tasarrufları da pekâlâ mümkün ve muhtemeldir. Başka bir ifadeyle, ravilerin kendi dönemlerinde tam manasıyla metinleşmiş ve mürettep hale gelmiş Kur'an metninden hareketle ayetler ve sûrelerle ilgili rakamlar vermiş olmaları uzak bir ihtimal değildir.

Bâkılânî'nin, "Kur'an Hz. Peygamber devrinden günümüze kadar hiçbir ihtilafa konu olmayacak şekilde intikal etmiş, diyorsunuz. Peki, o halde kımleri bir Kur'an ifadesini müstaklil ayet sayarken, kımleri aynı ifadeyi niçin ayet saymıyor? Yine kımleri bir sûreyi yüz ayetten müteşekkıl kabul ederken, kımleri aynı sûreyi niçin daha çok veya az sayıda ayetten müteşekkıl addediyor?" şeklindeki itiraza yönelik izahları da ayetlerin sayımında ravi tasarrufu ihtimalini ön plana çıkarmaktadır.

Bâkılânî'nin izahatı özet olarak şöyledir: Biz Kur'an metninin nüzul döneminden bugüne kadar sorunsuz biçimde intikal ettiğini söylerken, ayetlerin sayısı hakkında ihtilaf edilmedi, demiyoruz. Kaldı ki Rasûlullah ümmete Kur'an'ı hıfzetmek ve yok olmasını önlemek gibi bir vazife yüklemiş, Allah da rasûlünü bir hüccet olarak Kur'an'ı tebliğle mükellef kılmıştır. Hâl böyle olunca sûrelerin kaç ayetten oluştuğu, ne kadar bir ifadenin müstaklil ayet sayıldığı gibi meselelerin sadet dışı olduğu anlaşılır. Bizim iddiamız şudur: Rasûlullah

sûrelerdeki ayetlerin sayısını tahdit etmediği gibi sahâbîlere bu konuyla ilgili herhangi bir belirlemede de bulunmamıştır. Yine Rasûlullah ayetlerin sayımını da yapmamıştır.

Bu konudaki delîliniz nedir, diye sorulabilir. Delîlimiz şudur: Şayet Rasûlullah sahabeye ayetlerin sayısı, ayet sayılacak ifadenin miktan ve sûrelerdeki fasılların/pasajların yerleri konusunda herhangi bir tayin ve tespitte bulunmuş, bu meseleyi öğrenme hususunda sahabeyi zorlamış ve bunu dinî bir vecibe olarak yapmış olsaydı, bütûn bu konularla ilgili ihtilaflar ortadan kalkmış olurdu. Oysa Rasûlullah'ın böyle bir belirleme yapmadığını ve sahabeye böyle bir mükellefiyet yüklediğini görüyoruz. Rasûlullah Kur'an metnine ekleme ve çıkarma yapmamaları, takdim-tehir veya tam tersi şekilde ayetlerdeki nazmı bozmamaları kaydıyla ayetlerin sayımı hususunda sahâbîleri serbest bırakmış; fakat kendisinden ayetlerin sayısı ve miktarları hakkında hiçbir nass varit olmamıştır.³⁴

Bir rivayette İbn Mes'ûd'un şöyle dediği kaydedilmiştir: Biz Kur'an'daki bir sûre hakkında tartıştık. Kimimiz sûrenin otuz beş ayet olduğunu, kimimiz otuz altı ayet olduğunu ileri sürdü. Daha sonra Rasûlullah'a başvurup meseleyi anlattık. Rasûlullah'ın çehresi değişti ve o esnada Ali b. Ebi Tâlib'e gizlice bir şey söyledi. Biz, "Rasûlullah sana ne söyledi?" diye sorunca, Ali, "Kur'an size nasıl öğretiltiyse, Allah o şekilde okumanızı emrediyor, dedi" diye cevap verdi.

Bu haber Hz. Peygamber'in ayetleri saymayı emretmek şöyle dursun, bundan men ettiğini yahut sahabeyi bu konuda serbest bırakıp icthâda imkân verdiğini gösterir. Yine bu haber sahabenin ayetleri farklı şekilde saydıklarını gösterir. Bâkollâni, "Siz bu haberi Rasûlullah devrinde ayetlerin sayımının yapıldığına dair kesin kanıt olarak mı görüyorsunuz?" sorusuna, "Hayır, bu bir haber-i vâhiddir; kesin bilgi değeri taşımaz" diye karşılık vermiş, "Peki o dönemde ayetlerin sayılmasını mûmkûn görüyor musunuz?" şeklindeki soruyu da şöyle cevaplamıştır:

34 Bâkollâni, *el-İntisâr*, I. 226-227.

Mûmkündür; Rasûlullah zamanında sahâbiler ayetleri ihtilafa düşmeksizin saymış olabilir; ancak bu sayımı Hz. Peygamber'e dayanan bir beyana/bilgiye değil, kendi hafızalarına ve sûrelerle ilgili malumata istinaden kendileri yapmışlardır. Sahabe devri sona erince, ayetlerin sayısına dair bilgiler o asırda kalmış, sonraki çağlara ulaşmamıştır. Çünkü bu konu dinî bir mükellefiyet olmadığı gibi, Hz. Peygamber'den konuyla ilgili bir beyan da sadır olmamıştır. Hâl böyle olunca, sahâbiden sonraki kuşaklar kendi bilgilerine ve reylerine göre ayetleri saymışlardır.

Sahâbiler Rasûlullah devrinde ayetleri birbirinden farklı şekillerde saymış ve her bir sahâbi kendi zann-ı galibine göre bu işi yapmış olabilir. Bunun yanında sahabe ayetlerin sayımına hiç kafa yormamış, sadece sûrelerdeki ayetleri öğrenmeye ve hükümleri bilmeye yönelmiş de olabilir. Dolayısıyla sahabe nesli ayetleri sayma işini Kur'an'ı hıfzetmek ve hükümlerini özümsemek gibi önemli meselelere engel teşkil eden gereksiz bir uğraş olarak telakki etmiş olabilir. Aynı hüküm sûrelerdeki kelimeleri ve harfleri saymak gibi, sahâbilere fayda sağlamayan hususlar için de geçerlidir.³⁵

Bâkollânî'nin bütün bu izahlarından anlaşıldığı üzere hem tek tek sûrelerdeki hem de tüm Kur'an metnindeki ayet sayılarına dair rivayetler ve bilgiler muhtelifdir. Bu yüzden Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, "ayetlerin tayin ve tahdidi Kur'an'ın çok zor meselelerinden biridir. Çünkü kimi ayetler uzun kimi ayetler kısadır. Yine kimi ayetler ifadenin yarısında son bulurken kimi ayetler ifadenin son bulunduğu yerde tamamlanır" demiştir.³⁶ Kur'an'daki ayetleri belirlemek ya da sözgelimi hurûf-i mukatta'anın her birinin müstakıl ayet olup olmadığı hakkında karar vermek gerçekten ciddi zorluklar içerir. Zemahşerî (ö. 538/1144) hurûf-i mukatta'a meselesiyle ilgili olarak şunları kaydetmiştir:

Şayet, "Hurûf-i mukatta'adan bir kısmı müstakıl ayet sayılırken, diğer bir kısmı niçin ayet sayılmamaktadır?" diye sorarsan, şöyle

35 Bâkollânî, *el-İntisâr*, I. 228-230.

36 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, I. 75.

cevap veririm: Bu husus tıpkı sûreleri bilmek gibi tevkîfî (ilâhî bildirime dayalı) bir konudur. Burada kural, kaide ve mantık yürütmeye mahal yoktur. *Elif-lâm-mûn* harfleri başında bulunduğu altı sûrede de birer ayettir. Buna mukabil *elif-lâm-mûn-sâd* ve *elif-lâm-mûn-râ* birer ayet değildir. *Elif-lâm-râ* harfleri de başında bulunduğu beş sûrede birer ayet değildir. *Tâ-sîn-mûn* harfleri ise başında bulunduğu iki sûrede birer ayettir. *Tâhâ* ve *yâsîn* harfleri de birer ayettir. *Tâ-sîn* müstaklil ayet değilken *hâ-mûn* harfleri başında bulunduğu bütün sûrelerde birer ayettir. Keza *hâ-mûn ayn-sîn-kâf* ilk ayet, *kâf-hâ-yâ-ayn-sâd* ise bir ayettir. Bütün bunlara karşılık *sâd*, *kâf* ve *nûn* harflerinden hiçbirisi ayet değildir. Bu görüşler Kûfeli kıraat âlimlerine aittir. Diğer kıraat âlimlerine (Basralılar) göre ise hurûf-ı mukatta'adan hiçbirisi ayet değildir.³⁷

Zemahşerî hurûf-ı mukatta'anın müstaklil ayet olup olmadığı meselesinin ilâhî bildirime dayandığını ve bu alanda ictidaha mahal olmadığını söylemesine rağmen kıraat uleması her nedense ihtilaf etmiş, birbirinden farklı görüşleri benimsemiştir. Bu durum meselenin tevkîfî değil, ictihâdî olduğunu gösterir. Vâhidî'nin (ö. 468/1076) şu izahı da bunu destekler mahiyettedir: "Yûsuf sûresinin başındaki *elîm-lâm-râ* harfleri ayet değildir; fakat *Tâhâ* sûresinin başındaki harfler ayettir. Bunun sebebi şudur: Yûsuf sûresinin başındaki *elif-lâm-râ* kendisinden sonraki ayetlerin fâsilasına benzememekte, buna mukabil *Tâhâ* sûresinin başındaki harfler daha sonraki ayetlerin fâsilalarıyla örtüşmektedir."³⁸

Besmele konusunda da ciddi ihtilaflar vardır. Neml sûresinin 27/30. ayetinde geçen bismelenin ayet olduğu hususunda icma vardır. Ancak Tevbe sûresi istisna edilirse, Kur'an'daki diğer bütün sûrelerin başında bulunan 113 bismelenin her birinin birer ayet olup olmadığı meselesi âlimler arasında tartışmalıdır. Bu konudaki görüşleri ana hatlarıyla şöyle özetlemek mümkündür:

37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 105-106. Bu konuda ayrıca bkz. Dâni, *el-Beyân*, s. 58-60; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 170-171.

38 Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîl*, nşr. Muhammed b. Mansûr el-Fâyiz-Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzân, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1430, XII. 7.

(1) Sûrelerin başındaki besmelelerden hiçbirisi ayet değildir. Bu görüş İmam Mâlik'e aittir. (2) Besmelelerin her biri başında bulunduğu sûreden bir ayettir. Bu görüş Abdullah b. Mübarek'e aittir. (3) Sadece Fatıha sûresinin başındaki besmele ayettir. Bu görüş İmam eş-Şâfiî'ye aittir. Diğer sûrelerin başındaki besmelelerin ayet olup olmadıkları hususunda Şâfiî'den gelen görüşler birbirleriyle çelişiktir. Ona ızafe edilen görüşlerden birine göre sûrelerin başındaki tüm besmeleler birer ayettir; diğerine göre ise sadece Fatıha sûresinin başındaki besmele ayettir.³⁹

Fahreddin er-Râzî'nin aktardığı bilgiye göre besmele Medine ve Basra uleması (kıraat âlimleri) ile Kûfeli fakihler nezdinde Fatıha sûresinden bir ayet değildir. Mekke ve Kûfe kıraat âlimleri ile Hicaz fakihlerinin çoğunluğu nezdinde ise besmele Fatıha sûresinden bir ayettir.⁴⁰ Basmelenin Kur'an'dan bir ayet olup olmadığı meselesinin kesin bilgiye mi yoksa kişisel görüşlere mi dayandığı hususunda Gazâlî'nin (ö. 505/1111) şu ifadeleri az çok fıkır verebilir: "Basmelenin Kur'an metninden olmadığı mütevatır nakille sübut bulursa, o zaman hiçbir ihtilaf söz konusu olmaz. Yok eğer haber-i vâhidle sübut bulursa, o zaman Kur'an'la ilgili zannîlik söz konusu olur. Şayet birisi çıkıp, 'Kur'an'dan değildir, demek yok demektir', yok olan birşeyi ispatta nakle ihtiyaç söz konusu değildir. Çünkü burada yokluk esastır. Ama 'Bu ifade Kur'an'dır' denildiğinde, bu bir şeyin varlığını belirtir, dolayısıyla bunun ispatı için de nakil gerekir" şeklinde bir argüman öne sürerse, buna şöyle cevap verilir: Evet, 'Bu ifade Kur'an'dan değildir' demek, 'yok

39 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 66; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I. 151.

40 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 161. Hanefî mezhebinin ilk dönem âlimlerine göre sûrelerin başındaki besmelelerin hiçbirisi ayet değildir. Geç dönemlerdeki bazı Hanefî âlimler Ebû Hanîfe'nin tüm besmeleleri birer ayet saydığından söz etmişlerdir (Blâz, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1986, I. 9-12; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1324, I. 15-16). Ancak Fahreddin er-Râzî bazı Hanefî fakihlerine atıfla Ebû Hanîfe ve ashabının besmele hakkında görüş belirtmekten kaçındıklarını, çünkü bu konuda kesin konuşmanın Kur'an'a ait olan bir ifadeyi Kur'an dışında bırakmak ya da tam tersi bir sonuca ulaşmak gibi ciddi bir risk taşıdığını, bu yüzden de görüş belirtmeyip suskun kaldıklarını belirtmiştir. Blâz, Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 160.

hükümünde demektir' anlamına gelse de besmelenin Kur'an hattıyla Mushaf'ta yazılı bulunması, onun Kur'an metninden olduğunu vehmettirir. Bu yüzden, besmelenin Kur'an metninden olmadığına ancak munfasıl bir delille hükmetmemiz söz konusu olur..."⁴¹

Görüldüğü gibi besmelenin Kur'an'daki konumu ya da ayet olup olmadığı, çeşitli görüş ve kanaatlere açık bir meseledir. Hâl böyleyken, Endülüslü kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dâni, İbn Abbas'ın, "Allah'ın kitabındaki bir ayeti insanlar göz ardı ettiler, o ayet besmeledir" dediğine dair bir haber nakletmiş, ayrıca bazı kaynaklarda Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720), A'meş (ö. 148/765) gibi sahâbi ve tâbi âlimlerin besmeleyi ayet saydıkları ve sûreleri besmeleyle okudukları yönünde bilgilere yer verilmiştir. İbn Şihâb ez-Zühri ise besmeleyi terk eden kişinin Kur'an'daki bir ayeti terk etmiş olduğunu belirtmiştir.⁴²

Tevbe sûresi haricindeki tüm sûrelere besmele ifadesiyle başlanacağı hususunda kıraat imamları görüş birliği içindedir. Bir sûreden diğerine geçişte besmelenin okunup okunmayacağı ise tartışmalıdır. Meşhur kıraat imamları ve ravilerinden İbn Kesir (ö. 120/738), Kâlûn (ö. 220/835), Âsım (ö. 127/745), Kısâi (ö. 189/805) ve Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/748) hem mushaf hattını dikkate alarak hem de sûrelerin başındaki besmelelerin birer ayet olduğu görüşüne uyarak kıraat esnasında iki sûre arasını besmele ile ayırmalarına mukabil, besmeleyi başında bulunduğu sûreden bir ayet kabul etmeyen Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve ona tâbi olan kıraat âlimleri Kur'an'ın tümünü tek bir sûre gibi düşünerek sûrelerin arasını birleştirmişlerdir.⁴³

Kıraat ve tefsir kitaplarında sadece besmelenin değil, birçok ayetteki müteaddit lafızların da müstaklil ayet olup ol-

41 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I. 161.

42 Dâni, *el-Beyân*, s. 50-57.

43 Besmelenin kıraatıyla ilgili ihtilaflar hakkında geniş bilgi için bkz. İbn nûl-Cezerî, *en-Neşr*, s. 204-211. Besmelenin ayet olduğuna dair selef ulemasından nakledilen haberler için ayrıca bkz. Dâni, *el-Beyân*, s. 50-52; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, III. 113-119.

madığı hususunda farklı görüşlere yer verilmiştir. İbn Âşûr bu bağlamda birtakım takdirler ve ilhaklardan söz etmiştir. Buna göre Rahmân 55/64. ayetteki *mûdhâmmetân* lafza *hûmâ mûdhâmmetân*, Fecr 89/1. ayetteki *ve'l-fecr* lafza *ukstümü bi'l-fecr* takdirinde birer ayet olarak belirlenmiştir.

Yine İbn Âşûr ayetlerin miktarının nüzulden sonraki safhada ve genellikle fâsıla (seci) emaresiyle belirlenmesinin uzak bir ihtimal olmadığına dikkat çekmiştir.⁴⁴ Kur'an ayetlerinin son kelimesine, içinde bulunduğu ayet ile onu takip eden ayeti birbirinden ayırdığı için "fâsıla", bu kelimenin son harfine de "el-harfû'l-fâsıla" denilmiştir. Fâsıla konusu belâğat âlimlerinin çoğunluğunca seci (nesirde kafiye) başlığı altında incelenmiştir.

Bir ayetin nerede başlayıp nerede bittiğini, diğer bir ifadeyle, hangi kelime veya harfin fâsıla olduğunu bilme/belirleme hususunda Burhânüddin el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332) izahları yaygın kabul görmüştür. Ona göre fâsılayı bilmenin biri tevkiî, diğeri kıyâsî olmak üzere iki yolu vardır. Birincisinde Rasûlullah'ın uygulaması (fili sünnet) esas alınır. Şöyle ki, Ebû Dâvûd'un Ümmü Seleme'den naklettiği bir hadiste,⁴⁵ Rasûlullah'ın Kur'an'ı ayet ayet okuduğu, mesela, *bismillahirrahmânirrahîm* dedikten sonra bir sûre durduğu, daha sonra *elhamdülillâhî rabbilâlemîn* ayetini okuyup yine bir sûre durduğu belirtilir. İlgili rivayetlerden Rasûlullah'ın Kur'an okurken her defasında aynı kelime üzerinde durduğu anlaşıyorsa, o kelimenin fâsıla olduğuna hükmedilir; yok eğer aynı kelime üzerinde bazen durduğu, bazen da durmayıp geçtiği anlaşıyorsa bu durumda fâsıla kıyas ve ictihâd yoluyla belirlenir.⁴⁶

Ayetlerdeki fâsılayı bilmek ve fâsıla harfini belirlemek büyük ölçüde ictihâdîdir. Daha açıkçası, kahır ekseriyeti seci üslubuyla varit olan Kur'an ifadelerinde bir ayetin nerede başlayıp nerede bittiği hece ve harf benzerliğinden hareketle belirlenir. Ayette anlatılan konu son bulmasa ve ifade yarım

44 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Terwîr*, I. 74-75.

45 Ebû Dâvûd, "Hurûf" I.

46 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 940-941; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, II. 491-492.

kalsa dahi fâsıla/seci söz konusu olduğunda ayet sona ermiş kabul edilir. İfade sona erdiği yerde seci bulunmaması ve bu yerin ayet sonu olması, tıpkı *sâd ve'l-kur'ânî zi'z-zıkr* örneğinde olduğu gibi Kur'an'da az rastlanılan bir örnektir.

Kur'an'daki ayetlerin sayısına gelince, Ebû Amr ed-Dânî ayetlerin toplam sayısının 6000'e ulaştığı hususunda icma bulunduğunu, ancak 6000'den fazla olup olmadığı hususunda ihtilaf yaşandığını belirtmiştir. Bazıları Kur'an'da 6000 ayet bulunduğunu söylerken, diğer bazıları 6000 kûsur olduğunu ileri sürmüştür. Medine, Mekke, Şam, Basra ve Kûfe âlimlerinin farklı sayımları mevcuttur. Medinelilerin de kendi aralarında iki farklı sayımı vardır. İlk sayım Ebû Ca'fer Yezîd ve Şeybe b. Nisâh'a, ikincisi İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kesîr'e aittir.

Mekke ehlinin sayımı Abdullah b. Kesîr, Mücâhid ve İbn Abbas tarıkıyla Übey b. Kâ'b'a dayanır. Hârûn b. Mûsâ el-Ahfeş, Abdullah b. Zekvân, Hişâm b. Ammâr gibi isimlerce nakledilen Şam ehlinin sayımı sahabeden Ebû'd-Derdâ'ya atfedilir. Basra ehlinin sayımı Âsım b. el-Accâc el-Cahderî'ye, Kûfe ehlinin sayımı Hamza b. Habîb, Ebû'l-Hasen el-Kisâî ve Halef b. Hişâm'dan nakledilir. Hamza b. Habîb bu sayımın Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî yoluyla Hz. Ali'den menkul olduğunu söylemiştir.⁴⁷

Öte yandan, Ebû Ca'fer Yezîd, Ebû Nisâh Şeybe b. Nisâh, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Habîb es-Sülemî ve İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kesîr'den oluşan Medineli dört kıraat imamının ittifak ettikleri ilk sayıma göre Kur'an'da 6217 ayet vardır. İsmail b. Ca'fer'in "ikinci ve sonraki sayım" diye adlandırılan ve ilkinden farklı olan sayımına göre ise Kur'an'da 6214 ayet bulunmaktadır. Buna mukabil Mekke ehlinin sayımında Kur'an'daki toplam ayet sayısı 6219'dur.

Übey b. Kâ'b'dan nakledildiğine göre Kur'an'da 6210 ayet, İbn Abbas'tan nakledildiğine göre 6216 ayet vardır. Kûfeli-lerin sayımına göre ise Kur'an'daki ayetlerin sayısı 6236'dır. Süleym ve Kisâî'nin naklettikleri bu sayım Ebû Abdîrrahmân

es-Sülemî vasıtasıyla Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. Basralıların sayımına göre toplam ayet sayısı 6204'dür. Bunların haricinde Basralıların 6206, 6210 gibi farklı sayımlarından da söz edilmiştir. Şamlıların sayımına göre ise Kur'an'daki toplam ayet sayısı 6226'dır.⁴⁸

Ayetlerin Tertibinde Tevkîfîlik Delilleri

İslam âlimlerinin kahr ekseriyeti ayetlerin sûre içindeki tertibinin ilâhî bildirime (tevkîfî) dayandığı hususunda icma bulunduğ ve bu konuda hiçbir şüphe olmadığı noktasında hemfıkırdır.⁴⁹ Bu geleneksel görüş Endülüslü tefsir ve hadis âlimi İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî'nin (ö. 708/1308) Kur'an'daki sûrelerin tertibi ve sûreler arasındaki münasebetlerle ilgili *el-Burhân fî Tertibi Süverî'l-Kur'ân* adlı eserin naşırı Muhammed Şa'bânî tarafından şöyle formüle edilmiştir:

Ayetlerin sûre içindeki tertibine dair birçok nebevî haber/hadis mevcuttur. Rasûlullah vahiy kâtibi sahâbîlere bir ayetli veya ayet grubunu muayyen sûreye koymaları talimatı verirdi. Bu talimat vahiy meleği Cebrail'in yönlendirmesiyle gerçekleşti. Daha açıkçası, Rasûlullah Cebrail'den vahyin hem lafızlarını hem de hangi ayetin hangi sûreye konulacağı bilgisini alırdı. Sahabenin Kur'an'daki ayetlerin tertibi konusunda tasarruf yetkisi yoktu. Bunun böyle olduğunun delili, nasslar (hadisler) ve ümmetin icmasıdır.⁵⁰

Zûrkânî'nin ifadeleriyle aktarırsak, ümmet Kur'an ayetlerinin bugün mushafta gördüğümüz şekliyle tertip edildiği hususunda icma etmiştir. Bu tertip Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı bilgi/bildirim doğrultusunda gerçekleşmiştir. Ayetlerin tertibinde re'y ve icthâdın yeri yoktur. Gerçek şu ki Cebrail Hz. Peygamber'e vahiy getirmiş ve ona her ayetin hangi sûrenin neresine konulacağını göstermiştir.

Hz. Peygamber ayetleri sahabeye bu tertiple okumuş, vahiy kâtiplerine de ayetlerin hangi sûrenin neresine konulaca-

48 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 211.

49 Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfî, *el-Burhân fî Tertibi Süverî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Şa'bânî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Muhammediye 1990, s. 182; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 190.

50 İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 45.

ğnı bildirerek yazma talimatı vermiştir. Yine Hz. Peygamber ayetleri namazlarda, vaazlarında, kazâî hükûmlerinde defalarca aynı tertibe göre okumuş; ayrıca her yıl Kur'an'ı bu şekliyle Cebrail'e sunmuş, vefat ettiği yıl ise bu karşılıklı sunum (arza) iki kez vuku bulmuştur.

Bütün bunlar elimizdeki mushafın tertibine göre yapılmıştır. Aynı şekilde Kur'an metninin tümünü ve/veya bir bölümünü hıfzeden kimse de bu tertibe göre ezber yapmıştır... Sözün özü, Kur'an ayetlerinin tertibinde sahabenin ve ilk halifelerin hiçbir tasarrufu söz konusu olmamıştır. Hz. Ebû Bekr döneminde Kur'an ayetlerini hurma dallarından, yassı taşlardan ve diğer yazı malzemelerinden sayfalara aktarma işinden başka bir şey yapılmamış, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinde ise Kur'an metninin sayfalardan mushafıya aktarılmasından başka bir tasarrufta bulunulmamıştır. Sonuçta Kur'an'daki ayetlerin tertibi hususunda topyekûn ittifak ve icma oluşmuştur.⁵¹

İbn Âşûr da ayetlerin tertibinin tevkîfi olduğu kanaatinde. Hatta ona göre bu tertip mu'cizdir. Şayet mushaf tertibinde değişiklik yapılırsa mu'cizlik vasfını kaybeder. Hz. Peygamber sûrelerdeki ayetleri bugün elimizde bulunan mushaftaki tertibe göre okumuştur. Yani mushaftaki tertip Hz. Peygamber'in okuyuşuyla birebir aynıdır. Zeyd b. Sâbit'in Hz. Ebû Bekr döneminde Kur'an'ı cem ederken ayetlerin tertibine ilişkin hiçbir itiraz vaki olmamış, bu konuda hiçbir bilgi aktarılmamıştır. Ayetlerin bugünkü tertibi hafız sahâbilerin son arzadaki rivayetleri doğrultusunda şekillenmiş ve bu şekilde sabitleşmiştir. İmam Mâlik'ten bu konuyla ilgili olarak, "Kur'an Hz. Peygamber'in kıraatinden işitildiği vechile te'lif edildi" mealinde bir söz nakledilmiştir.⁵²

Suyûtî ayetlerin tertibinin tevkîfiliği hususunda birçok hadis ve haberi delil göstermiştir. Bir kısmı Kütüb-i Sitt'e'de de yer alan bu haberlerden biri, Zeyd b. Sâbit rivayeti ve bu rivayetteki, "Biz Rasûlullah'ın yanında Kur'an'ı deri parçası,

51 Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 346-347.

52 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, I. 79.

papirûs gibi şeylerden te'lif ederdik" (*kûnnâ inde rasûlillâhi nûellifû'l-kur'âne mine'r-rıkâ'*) ifadesidir.⁵³ Subhî es-Sâlih rıvayette geçen *nûellifû* lafzını, "Rasûlullah'ın talimatına göre ayetler ve sûreleri tertip ederdik" diye te'vil etmiştir.⁵⁴

Ayetlerin tertibinin tevkîfiliğine delil gösterilen rivayetlerden biri de İbn Abbas'tan nakledilmiştir. İbn Abbas şöyle demiştir: Osman b. Affân'a, "Enfâl sûresi mesânî (ayet sayısı yüzden az olan sûreler), Berâe (Tevbe) sûresi mi'un (ayet sayısı yüz civarında olan sûreler) kapsamında yer aldığı halde bu iki sûrenin arasına besmele koymayıp her ikisini de Bakara sûresiyle başlayan yedi uzun sûreye dâhil etme gerekçen nedir?" diye sordum. Osman da şöyle cevap verdi:

Kimi zaman Rasûlullah'a bir ayet grubu nazıl olurdu. O esnada yakın çevresindeki kâtiplerden birisini çağırıp, "Bu ayetleri şu şu konuların zıkredildiği şu sûreye yerleştirin" derdi. Bazen de bir ayet nazıl olurdu; o zaman da yine kâtiplerden birini çağırıp, "Bu ayeti içerisinde şu şu hususların geçtiği sûreye yerleştirin" derdi. Enfâl sûresi (Medine döneminde) nazıl olan ilk sûrelerden biridir. Berâe (Tevbe) ise Kur'an'ın son nazıl olan sûrelerindendir. Bununla birlikte her iki sûrede zıkredilen hususlar birbiriyile benzeşmektedir. Rasûlullah bize Enfâl ile Berâe'nin aynı mı yoksa birbirinden ayrı mı olduğunu açıklamadan vefat etti. Ben de bu yüzden Berâe sûresinin Enfâl sûresine ilhak edilebileceğini düşündüm. Hâliyle iki sûreyi peş-peşe getirdim ve fakat aralarını besmeleyle ayırmadım.⁵⁵

Üçüncü bir delil Ahmed b. Hanbel'in Osman b. Ebî'l-Âs'tan naklettiği şu rivayettir: "Ben Rasûlullah'ın yanında oturdum. O sırada Rasûlullah gözlerini fal taşı gibi açıp bir noktaya doğru çevirdi ve şöyle dedi: Bana Cebrail geldi ve Nahl 16/90. ayetle ilgili olarak, "Bu ayeti şu sûrenin şurasına yerleştir" diye talimat verdi.⁵⁶

53 Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 275.

54 Subhî es-Sâlih, *Mebâhıs*, s. 70.

55 Ebû Dâvûd, "Salât" 125; Tirmizî, "Tefsir" 10; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1015-106.

56 İbn Hanbel, *el-Müsned* IV. 218.

Buhârî'nin naklettiği şu hadis de ayetlerin tertibinin tevkiîlik delilleri arasında gösterilir: Abdullah b. Zübeyr, Hz. Osman'a *vellezine yüteveffeve minhûm* ifadesiyle başlayan Bakara 2/240. ayetin başka bir ayetle (Bakara 2/234) neshedildiğini ve bu mensuh ayeti Kur'an metnine yazma gerekçesini sorunca, Osman, "Yeğenim! Kur'an'daki hiçbir ayetin yerini değiştiremem" (*lâ üğayyirû şey'en minhû min mekânih*) diye cevap verdi veya bu mealde bir söz söyledi.⁵⁷

Hiz. Osman'ın cevabı, İbn Hacer'in değerlendirmesine göre ayetlerin tertibinin tevkiîliliğine işaret etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Abdullah b. Zübeyr mensuh ayetin mushaf metninde yer almaması gerektiğini düşünmüştü; fakat Hiz. Osman mezkûr ifadesiyle bunun gerekli olmadığını, Kur'an metninde hangi ayetin yer alıp almayacağı meselesinin ilâhî bildirime dayandığını belirtmiştir. Mensuh kabul edilen ayetin Kur'an metninde yer almasının muhtemel esprilerinden biri müslûmanların tivalet sevabına nail olmalarıdır. Ancak mushaf tertibinde nasih ayetin mensuh ayetten önce gelmesi ilginçtir. Bu yüzden, "Kur'an metninde buna benzer bir örnek daha yoktur" denilmiştir.⁵⁸

Suyûtî, Hiz. Ömer'in kelâle (babası kendisinden önce vefat eden ve çocuğu bulunmayan kimsenin mirası) meselesiyle ilgili sorusuna Hiz. Peygamber'in, "Nisâ sûresinin sonundaki Sayf ayeti (Nisâ 4/176) bu konuda sana yeter" diye cevap verdiğine dair hadisin yanı sıra⁵⁹ Bakara sûresinin son iki ayeti ile Kehf sûresinin ilk ve/veya son on ayetini okumanın faziletleriyle ilgili rivayetleri de⁶⁰ tevkiîlik delilleri arasında zikretmiştir.⁶¹ Bütün

57 Buhârî, "Tefsir" 2/41-45. İbn Hacer aynı hadisi hem Bakara 2/234 hem de Bakara 2/240. ayetle ilgili bab başlıkları altında, "Bu ayet başka bir ayetle neshedildi" şeklinde zikretmiştir. Lakin aynı ifadenin iki ayrı yerde aynı şekilde zikredilmesi problemli olsa gerektir. Tefsir kitaplarındaki hâkim görüşe göre nasih ayet mushaf metninde daha önce yer almasına rağmen Bakara 2/234. mensuh kabul edilen ayet ise Bakara 2/240. ayettir.

58 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 244. Ayrıca bkz. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XVIII. 160.

59 Müslim, "Ferâz" 9; Ebû Dâvûd, "Ferâz" 2; İbn Mâce, "Ferâz" 5.

60 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 10, Tirmizî, "Fiten", 59; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI. 446.

61 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 190.

bunlara ilaveten, Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayında Cibrail'e karşılıklı olarak birbirlerine Kur'an okuduklarına (arza) ilişkin rivayetler de aynı kapsamda değerlendirilmiştir.⁶²

Bâkullâni ayetlerin tertibinin tevkiî olduğu hususunda çok farklı bir rivayeti de delil göstermiştir. İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) naklettiği bu rivayete göre Hz. Peygamber, Bilâl-i Habeşî'nin bir o süreden bir bu süreden ayetler okuduğuna şahit olur. Bilâl, "Ey Allah'ın rasûlû! Babam sana feda olsun ki ben Kur'an'ın birbirlerinden güzel ifadelerini mezcedeyim istedim" der. Ancak Rasûlullah, "Sûre nasılsa öyle oku (*Ik-rai's-sûrete ala nahvihâ*) diye karşılık verir.⁶³ Hâlid b. Velid'in Hire'de (Irak'ın Necef iline bağlı bir belde) cemaate imamlık yaparken, çeşitli sûrelerden ayetler okuduğuna, namaz sona erince cemaate dönüp, "Cihadla meşguliyet beni/bızı Kur'an öğrenmekten alıyordu" dediğine⁶⁴ dair haber de Bâkullâni'ye göre ayetlerin tertibinin tevkiî olduğunu gösterir.⁶⁵

Bu konuyla ilgili bir diğer delil de şöyle formüle edilebilir: Rasûlullah kimi zaman bir ayeti unuttur ve tılavet esnasında o ayeti atlardı. Daha sonra ayeti ezbere bilen sahâbîlere başvururdu. Ayrıca Hz. Peygamber namazda iken bir ayeti unutup atladığında cemaatten bunu fark eden sahâbîler olur ve namazdan sonra o sahâbîler, "Ey Allah'ın rasûlû! Şu ayeti niye okumadın?" diye sorar, böylece Hz. Peygamber'in söz konusu ayeti unutup unutmadığını veya o ayetle ilgili nesh, ref ya da tağyir vuku bulup bulmadığını öğrenmek isterlerdi.

Bir rivayette belirtildiği üzere Übey b. Kâ'b ve diğer bazı sahâbîler, "Şu ayeti unuttun, ey Allah'ın rasûlû" demiş, Rasûlullah da, "Ayet bana unutturuldu" diye karşılık vermiştir.⁶⁶ Şayet Hz. Peygamber'in takdim-tehîr yapmak, bir ayetin yerini değiştirmek, bazı ayetleri bir süreden başka bir süre-

62 Bkz. Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2009, s. 100-101.

63 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 151.

64 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 151.

65 Bâkullâni, *el-İntisâr*, I. 296.

66 Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, nşr. Mustafa el-A'zamî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1975, I. 795.

ye nakletmek gibi tasarruf imkânları bulunsaydı, sûrenin bir kısmını okumamak, sûreye ekleme ve çıkarma yapmak gibi bir yetkisi de olurdu.⁶⁷

Ayetlerin sûre içindeki tertibinin tevkiîliliğine ilişkin bir diğer delil, Hz. Peygamber'in sûreleri namazda veya hutbelerde belli bir tertibe göre okuması ve buna birçok sahâbînin tanık olmasıdır.⁶⁸ Subhî es-Sâlih'in zikrettiği bu delil, bize göre rıvayet delillerinden daha önemli ve ikna edicidir. Ancak burada şöyle bir problem söz konusu olabilir: Kur'an'daki sûrelerin birçoğu peyderpey vahyedilmiş, özellikle Bakara, Nisâ, Mâide gibi geniş hacimli Medenî sûrelerin nüzulü bir anda değil, uzun zamana yayılmış olarak tencîmen gerçekleşmiştir.

Bu bakımdan Hz. Peygamber'in namazlarda çok geniş hacimli sûrelerin tümünü baştan sona okuma ihtimalinin zayıf olduğu söylenebilir. Kısa sûrelerdeki ayetlerin tertibinde böyle bir sorun söz konusu olmamakla birlikte geniş hacimli sûrelerin namazlar veya hutbelerde baştan sona belli bir tertip ve düzen içinde okunduğunu söylemek pek makul görünmemektedir. Kaldı ki Bakara gibi bazı sûrelerin nüzul döneminin son evrelerine kadar tamamlanmadığı, daha açıkçası Bakara 2/276, 281, Nisâ 4/176, Tevbe 9/128-129 gibi ayetlerin en son nazıl olan Kur'an vahiyleri arasında yer aldığı bilinmektedir.⁶⁹

Ayetlerin Tertibinde İctihâdîlik Delilleri

İslâmî kaynaklardaki birçok rivayet ayetlerin sûre içindeki tertibinin ictihâdî olduğuna, yani bu tertibin sahabenin tasarrufuyla gerçekleştiğine delil mahiyetinde ifadeler içerir. Tevkîfîlik delilleri arasında zikredilen rivayetlerden bazıları da bu kapsamda değerlendirilmeye elverişlidir. Başka bir ifadeyle, kimi rivayetler ayetlerin tertibi hususunda hem tevkiîlik hem ictihâdîlik görüşüne delil teşkil edecek şekilde yorumlanmaya müsait olmakla birlikte bunların bir kısmı ictihâdîlik tezini daha müdellel kılacak mahiyettedir.

67 Bâkallâni, *İntisar*, I. 295.

68 Subhî es-Sâlih, *Mebâhıs*, s. 71.

69 Suyûtî, *el-İkân*, I. 86-88; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, I. 180-181.

Buhârî'nin İbrahim b. Mûsâ, Hişâm b. Yûsuf, İbn Cûreyc tarîkıyle naklettiği habere göre Yûsuf b. Mâhek şöyle demiştir: "Ben mü'minlerin annesi Âişe'nin yanında idim. Bu sırada onun yanına Iraklı bir kişi geldi ve "Hangi kefen daha iyidir?" diye bir soru sordu. Âişe bu soruya, "Yazık sana, [anlamsız şeylere kafa yoruyorsun], kefen iyi olsa ne olur, kötü olsa ne olur?" diye karşılık verdi. Bu defa Iraklı adam, "Bana kendi mushafını göster" dedi. Âişe, "Niçin?" diye sorunca, adam, "Kur'an'ı senin mushafına göre tertip etmek istiyorum; çünkü Kur'an tertipsiz/düzensiz şekilde okunuyor" (*fe-irnehû yukrau ğayra müellefin*) dedi. Âişe, "Kur'an'ın hangi bölümünü (sûresini, pasajını) önce okursan oku, beis yok!" diye karşılık verdi...⁷⁰

İbn Hacer, "Kur'an tertipsiz/düzensiz şekilde okunuyor" (*fe-irnehû yukrau ğayra müellefin*) şeklindeki ifadenin sûre tertibiyle ilgili olduğunu belirtmiş, bununla birlikte hadisin sonundaki *fe-emlet aleyhi âye's-süver* (Âişe sûrelerdeki ayetleri ona yazdırdı) ifadesinden hareketle her sûredeki ayetlerin tertibiyle ilgili olma ihtimalinden de söz etmiştir ki buna göre Hz. Âişe'ye izafe edilen imla fiili, "Bu sûre şu şu ayetlerden müteşekkildir" anlamına gelir.⁷¹ Dolayısıyla bu husus ayetlerin sayısı ile ilgili görüş farklılıklarına taalluk eden bir meseledir. Sonuçta İbn Hacer Iraklı kişinin Hz. Âişe'ye sorduğu sorunun hem sûrelerin tertibi hem de sûrelerdeki ayetlerin sayısı ile ilgili olma ihtimalinden söz etmiştir. Ayetlerin sayısı ise en azından hangi ayetin nerede başlayıp nerede bittiği konusunu ilgilendirdiğinden, sonuçta ayetlerin tertibiyle bağlantılı bir meseledir.

70 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 6.

71 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 50. İbn Hacer ve Bedrûddin el-Aynî (ö. 855/1451) bahis konusu haberin şerhinde ilginç bir değerlendirme yapmışlardır. Şöyle ki Iraklı adam ile Hz. Âişe arasında geçen konuşma Hz. Osman'ın komisyona istinsah ettirdiği mushafı çeşitli merkezlere göndermesinden önce gerçekleşmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Iraklı adam Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatini esas alan biriydi. İbn Mes'ûd Hz. Osman'ın mushafı Kûfe'ye ulaştığında bu mushafa muvafakat etmemiş, kendi kıraatinden vazgeçmemiş ve özel mushafının imha edilmesine de ıza göstermemiştir. Iraklı adamın elindeki mushafın tertibi Osman mushafına ters düşmekteydi. Bu yüzden de Hz. Âişe'ye gelmiş ve onun mushafını görmek istemiştir. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 50; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX. 31.

Ayetlerin tertibinin tevkiî değil, ictihâdî olduğuna işaret eden rivayetler arasında en dikkat çekici olanı Hz. Ömer'den nakledilmiştir. Zeyd b. Sâbit'in Tevbe 9/128-129. ayetleri sadece Ebû Huzeyme el-Ensârî'de bulunduğu dair meşhur haberle de irtibatlı olan bu habere/rivayete göre Hz. Ömer söz konusu iki ayetin mushaftaki yeriyile ilgili olarak, "Şayet bunlar üç ayet olsaydı müstakl bir sûre yapardım. Bakıp araştırarak Kur'an'dan bir sûre bulun ve bu iki ayeti o sûrenin son kısmına koyun" (*lev kânet selâse âyâtın le-cealtühâ sûreten alâ hîdetin; fenzurû sûreten mine'l-kur'ân ve fe-elhikûhûmâ fi âhirihâ*) demiştir.⁷²

İbn Şebbe ve Taberî Tevbe 9/128-129. ayetlerin sûre içindeki tertibine ilişkin bu ifadeyi Zeyd b. Sâbit'e izafe etmiştir. Buna göre Zeyd bahıs konusu ayetleri sadece Huzeyme isimli bir sahâbide bulmuş ve Tevbe sûresinin sonuna eklemiştir. Bu arada, "Şayet bir ayet daha olsaydı, üçünden müstakl bir sûre yapardım" demiştir.⁷³

Tevbe 9/128-129. ayetlerle ilgili başka haberler de nakledilmiştir. Bunlardan birine göre Huzeyme b. Sâbit'in cem-istinsah heyetine gelip, "Gördüğüm kadıyla iki ayeti yazmamışsınız" deyince, heyet üyeleri, "Hangi ayetler?" diye sormuş, Huzeyme de Tevbe 9/128-129. ayetleri bizzat Rasûlullah'tan öğrendiğini belirtmiştir. Bu arada Hz. Osman, cem faaliyetine öncülük eden Hz. Ömer'e, "Bu iki ayeti nereye yerleştirelim?" diye sorunca, Ömer, "Kur'an'ın en son nazıl olan sûresini bu ayetlerle bitirin" diye karşılık vermiştir.⁷⁴

Bu haberin başka bir varyantında, Hz. Osman, Huzeyme b. Sâbit'in getirdiği ayetler hakkında, "Ben bu iki ayetin Allah katından olduğuna şahitlik ederim" dedikten sonra, "Peki, bu ayetlerin yeri hakkında ne dersiniz?" diye sormuş, Huzeyme de, "Kur'an'ın en son nazıl olan bölümü/sûresi bu iki ayetle

72 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, II. 221.

73 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1002; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. 49.

74 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, I. 171-172. Hz. Ömer'in bu sözü diğer bazı kaynaklarda Hz. Osman'a nispet edilmiştir. Bkz: İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 999-1000.

sona ermeli" diye cevap vermiş, böylece iki ayet Tevbe sûresinin sonuna yerleştirilmiştir.⁷⁵

İbn Hacer, Hz. Ömer'in, "Şayet bunlar üç ayet olsaydı müstakl bir sûre yapardım. Bakıp araştırarak Kur'an'dan bir sûre bulun ve bu iki ayeti o sûrenin son kısmına koyun" şeklindeki ifadesini, "Bu ifadenin zahırından anlaşıldığı kadarıyla sahabe sûrelerdeki ayetleri kendi ictihâdları doğrultusunda tertip etmişlerdir" (*fe-zâhırühû ennehum kânû yüellîfûne âyâtî's-sûver bi'ctihâdihum*) diye değerlendirmiş; fakat daha sonra, "Diğer haberler sahabenin sadece tevkîfîlik esasına göre tertip yaptıklarına delalet eder" demiştir.⁷⁶ Zûrkânî ise Taberî ve İbn Ebî Dâvûd tarafından nakledilen haberlerin, ümmetin icmâına ve ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğuna ilişkin diğer haberlere ters düştüğü gerekçesiyle işlevsiz olduğuna hükmetmiştir.⁷⁷

Ayetlerin tertibinin ictihâdî olduğu tezini destekleyen bir diğer haber İbn Mes'ûd'dan nakledilmiştir. Buna göre İbn Mes'ûd şöyle demiştir: Ben Rasûlullah'la birlikte bir mağarada iken Mürselât sûresi nazıl oldu ve Rasûlullah sûreyi bana okuttu. Ben bu sûreyi onun bana okuttuğuna yakın bir tarzda okuyorum; fakat Rasûlullah'ın sûreyi *fe-bi eyyi hadîsin ba'dehû yû'minûn* (Mürselât 77/50) ifadesiyle/ayetiyle mi yoksa *ve-izâ kâle lehûmürkeû lâ yerkaûn* (Mürselât 77/48) ifadesiyle mi hitama erdirdiğini bilmiyorum.⁷⁸

Bu ifadeler İbn Mes'ûd'un Mürselât sûresinin hangi ayetle sona erdiğini bilmediğini, bu yüzden de sûreyi bazen 48. ayetle, bazen de 50. ayetle bitirdiğini gösterir. Ancak Bâkollâni rivayetin tertipte ictihâdiliğe değil, tevkîfîliğe delil teşkil ettiğini söyler. Şayet aksi söz konusu olsaydı İbn Mes'ûd, "Ben bu sûreyi Rasûlullah'ın bana okuttuğuna yakın bir tarzda okuyorum" deme ihtiyacı hissetmezdi.⁷⁹

75 İbn Vehb, *el-Câmi'*, III. 29.

76 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 20.

77 Zûrkânî, *Menâhîlül-İrfân*, I. 349.

78 Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 302.

79 Bâkollâni, *el-İntisâr*, I. 297.

Daha önce belirtildiği ve Mürselât sûrestyle ilgili İbn Mes'ûd rivayetinde de görüldüğü üzere ayetlerin tertibinin tevkiîliğine veya ictihâdiliğine ilişkin rivayetlerden bir kısmı her iki görüşe de delil teşkil edecek şekilde yorumlanmaya müsaittir. Tevbe 9/128-129. ayetlerle ilgili rivayet de aynı kapsamda değerlendirilebilir. Nitekim daha önce ayetlerin tertibinin ictihâdiliğine dair en güçlü delil olarak aktardığımız bu rivayet İbn Akile (ö. 1150/1737) tarafından zorlama bir izahla tevkiîliğe hamledilmiştir. İzah şöyledir:

[Tevbe 9/128-129. ayetlerle ilgili] rivayet sahabe'nin Kur'an ayetlerini ictihâdi olarak tertip ettiklerini göstermez. Gerçekte Hâris b. Huzeyme ve Hz. Ömer söz konusu iki ayeti ezberlemişlerdi; ancak bu ayetlerin hangi sûrede yer aldığını, Rasûlullah tarafından hangi sûreye konulduğunu bilmiyorlardı. Bu yüzden de ilgili ayetler hususunda ictihada başvurma ihtiyacı hissettiler. Ancak Übey b. Kâ'b ayetlerin Rasûlullah tarafından Tevbe sûresinin sonuna yerleştirildiğini söyleyince, bu konuyla ilgili bilgi eksikliği izale oldu.⁸⁰

Hz. Osman'ın Enfâl ile Tevbe sûrelerinin arasını besmeleyle ayırmaması hususunda İbn Abbas'tan gelen rivayet de Suyûtî tarafından tevkiîlik delilleri arasında zikredilmiştir.⁸¹ Ancak bu rivayetin diğer varyantları ile Tevbe sûresinin başında besmele bulunmamasına ilişkin farklı izahlar ayetlerin tertibinin ictihâdiliği görüşünü desteklemektedir. Şöyle ki Hârice b. Zeyd (ö. 100/719) ve Ebû İsm'e Nûh b. Ebî Meryem (ö. 173/789) gibi selef âlimlerine göre Hz. Osman'ın hilafet döneminde mushaflar istinsah edilince sahabe arasında görüş ayrılıkları başgöstermiştir. Bazı sahâbiler Enfâl ve Tevbe sûrelerinin tek sûre olduğunu söylerken, diğer bazı sahâbiler iki ayrı sûre olduklarından söz etmişlerdir. Bu yüzden mushafta Enfâl ile Tevbe sûreleri birbirinden ayrıştırılmış, fakat aralarına besmele yazılmamıştır. Böylelikle her iki görüş de dikkate alınarak bir bakıma uzlaştırılmıştır.⁸²

80 İbn Akile, *ez-Ziyâde*, II. 10-11.

81 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 190.

82 Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 41; İbn Âdil, *el-Lübâb*, X. 4-5.

Bu izah bahis konusu iki sûrenin arasında besmele bulunmaması ve aynı zamanda iki ayrı sûre olup olmaması hususunda sahabenin farklı görüş ve kanaatlere sahip olduğunu göstermektedir. İbn Abbas rivayetinde, Hz. Osman'ın, "Rasûlullah bize Enfâl ile Berâe sûrelerinin birbirinin devamını yoksa birbirinden ayrı mı olduğunu açıklamadan vefat etti. Ben de bu yüzden Berâe sûresinin Enfâl sûresine dâhil olabileceğini düşündüm" şeklindeki ifadesi ile İbn Lehîa'nın (ö. 174/790), "Berâe (Tevbe) sûresi *yes'elûneke an'l-enfâl* lafzıyla başlayan Enfâl sûresine dâhil olduğu için baş tarafına besmele yazılmıştır"⁸³ sözû de aynı noktayı işaretlemektedir.

Bu durum, ayetlerin tertibi konusunda ön plana çıkarılan, "Rasûlullah bir ayet veya ayet grubu nazıl olunca, bunları şu şu hususların zikredildiği sûreye yerleştirin" diye talimat verirdi" mealindeki rivayetle de çelişmekte, hatta tevkîfîlik görüşünün bu rivayete dayandırılmasını zayıf ve cılız hale getirmektedir. Kaldı ki bazı kaynaklarda Übey b. Kâ'b'dan nakledilen bir haberde, Hz. Peygamber'in her sûrenin başına besmele yazılması talimatı verdiği, ancak Tevbe sûresinin başıyla ilgili olarak hiçbir şey söylemediği, bu yüzden de muhteva benzerliğinden dolayı bu sûrenin Enfâl sûresine ilhak edildiği belirtilmiştir.⁸⁴ İmam Mâlik'ten gelen başka bir haberde ise Berâe (Tevbe) sûresi başlangıçta Bakara sûresine muadil bir hacme sahip olduğu halde sonradan birçok ayeti kaldırılmış (ref'), besmele de ref edilen ayetler arasında yer almıştır.⁸⁵

Buradaki karmaşıklık bazı müfessirlerce fark edilmiş ve kaçınılmaz olarak birtakım izahlar üretilmiştir. İbn Atıyye ve Kurtubî'nin naklettikleri izah şöyledir: Hz. Osman'ın, "Rasûlullah (sav) bize Enfâl ile Tevbe'nin tek mi yoksa iki ayrı sûre mi olduğunu açıklamadan vefat etti" sözû bütün sûrelerin nebevî beyanlar mucibince tertip edildiğini, fakat sadece Tevbe sûresinin nebevî beyan bulunmaksızın Enfâl sûresine ilhak

83 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1016.

84 İbn Atıyye, *el-Muharrerû'l-Vecîz*, III. 3; İbnü'l-Arabî, *Ahlâmu'l-Kur'ân*, II. 445.

85 İbn Atıyye, *el-Muharrerû'l-Vecîz*, III. 3; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 41.

edildiğini gösterir. Bunun sebebi Rasûlullah'ın bu konuda açıklama yapmadan önce vefat etmesidir.⁸⁶

Bu izah bir taraftan problemi çözer gibi görünmekte; ama diğer taraftan da genel olarak mushaf, özel olarak ayet ve sûre tertibi konusunda delil gösterilen arza rivayetlerini işlevsiz hale getirmektedir. Çünkü arzayla ilgili rivayetlerde, Hz. Peygamber'in her sene Ramazan ayında Kur'an'ı Cebrail'le karşılıklı olarak okuyup kontrol ettiğinden söz edilmektedir. Ayrıca İbn Atrıyye ve Kurtubî'nin aktardıkları izah ayetlerin tertibinin tevkîfi değil, ictihâdi olduğu tezini destekler görünmektedir.

Ebü Bekr İbnü'l-Arabî'nin şu ifadeleri de aynı görüşü desteklemektedir: "Hz. Osman'ın [Tevbe sûresinin başında besmele bulunmamasıyla ilgili] haberde geçen ifadesi kıyasın dinî alanda aslî bir delil olduğunu gösterir. Dikkat edilirse, Osman ve sahabenin önde gelen isimleri nas bulunmaması halinde kıyas-ı şebehe başvurmuş, Enfâl ile Tevbe sûrelerindeki muhtevanın birbirine benzediği tespitiinden hareketle bu iki sûreyi birbirine ilhak etmişlerdir."⁸⁷

Sonuç olarak, Tevbe sûresinin başında besmele bulunmaması, ayetlerin tertibinin ictihâda dayandığı ihtimalini güçlendirir. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) şu ifadeleri meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir: Âlimler bu hususta birtakım izahlar yapmışlardır. Birinci izah İbn Abbas'ın, "Enfâl sûresi mesânî (ayet sayısı yüzden az olan sûreler), Berâe (Tevbe) sûresi mi'ûn (ayet sayısı yüz civarında olan sûreler) arasında yer aldığı halde bu iki sûrenin arasına besmele yazmayıp her ikisini de Bakara sûresiyle başlayan

86 İbn Atrıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, III. 3; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 41.

87 İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri Kur'an'daki ayetlerin tertibinin vahye dayandığı görüşünü temellendirme bağlamında kaydetmesi ilginçtir. Ancak bundan daha ilginç olan husus Enfâl ile Tevbe arasında besmele bulunmamasıyla ilgili ifadeleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber Allah'tan aldığı talimat uyarınca Kur'an'daki ayetlerin tertibini vahiy kâtiplerine bildirmiş, sadece Tevbe sûresi hakkında bir şey söylememiştir. Onun bu konuda konuşmaması, Allah'ın dilediği şeyi yaptığını, hiçbir tasarrufundan dolayı sorgulanamayacağını ve dahi kendisinin bildirmesi haricinde sınırsız ilminin asla kavranamayacağını insanların anlaması içindir. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II. 446.

yedi uzun sûreye dâhil etme gerekçen nedir?" şeklindeki sorusuna Osman b. Affân'ın şu şekilde cevap vermesidir: "Kimî zaman Rasûlullah'a bir ayet grubu nazıl olurdu. O esnada yakın çevresindeki kâtiplerden birini çağırıp, "Bu ayetleri şu şu hususların zikredildiği şu sûreye yerleştirin" derdi. Ancak Rasûlullah Enfâl ile Berâe sûrelerinin birbirinin devamı mı yoksa birbirinden ayrı mı olduğunu bize bildirmeden vefat etti. Ben de bu yüzden Berâe sûresinin Enfâl sûresine ilhak edilebileceğini düşündüm. Hâliyle iki sûreyi yanyana getirdim ve fakat aralarını besmeleyle ayırmadım."

Kâdî Abdülcebbar bu rivayetle ilgili olarak şunu söylemiştir: Tevbe sûresinin Enfâl sûresini takip ettiği hususunda Rasûlullah'ın bildirimde bulunmadığı söylenemez. Çünkü Kur'an metni Allah ve rasûlünce bildirilen şekilde tertip edilmiştir. Şayet biz bazı sûrelerin tertibinin vahye dayanmadığını calız/mûmkûn görürsek, bu cevaz imkânını diğer sûreler ile herhangi bir sûreyi oluşturan ayetlere de teşmil edebiliriz. Ancak sûre ve ayet tertibinin vahye dayanmadığı görüşünü tecviz etmek, İmâmîyye'nin, "Kur'an'da fazlalık ve noksanlıklar var" iddiasını benimsemek ve bu iddiaya haklılık payesi vermek anlamı taşır ki bu da Kur'an'ı hüccet olmaktan çıkarır. Bu konuda sahih/sağlıklı görüş şudur: Rasûlullah vahye istinaden Tevbe sûresinin Enfâl sûresinden sonraya konulmasını salık vermiştir. Aynı şekilde Tevbe sûresinin başındaki besmeleyi vahye istinaden hazfetmiştir.

İkinci izah Übey b. Kâ'b'dan gelen şu rivayettir: Enfâl sûresinde ahitlerden söz edilmesi, Tevbe sûresinde ise ahitlerin geri alınması sebebiyle sahabe bu iki sûreyi birbirine eklemiştir. Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın itirazı bu rivayet için de geçerlidir. Çünkü Übey b. Kâ'b rivayetindeki izah, "Sahabe Tevbe sûresini işte bu sebepten dolayı kendi ictihâdları doğrultusunda Enfâl sûresinin peşine ekledi" anlamına gelir.⁸⁸

Bütün bu farklı görüş ve değerlendirmelere rağmen bazı eski kaynaklarda mushaf tertibinin Levh-ı Mahfûz'daki tertiple birebir aynı olduğundan söz edilmiştir. Mesela Beğavî (ö.

516/1122) *Şerhü's-Sünne* adlı eserinde şunları kaydetmiştir: "Sahâbîler (r.a.) hafızadan silinip kaybolacağı endişesinden dolayı Kur'an'ı hiçbir ziyade ve noksan söz konusu olmaksızın Allah'ın rasûlüne inzal ettiği şekilde iki kapak arasında cem ettiler. Yine onlar Kur'an ayetlerini hiçbir takdim-tehirde bulunmaksızın, aynı zamanda Rasûlullah'tan öğrenmedikleri bir tertibi esas almaksızın, bizzat ondan işittikleri şekilde yazıya geçirdiler. Rasûlullah Kur'an hakkında sahabeyi hem bilgilendiriyor, hem de kendisine inzal edilen ayetleri bugünkü mushaflarımızdaki tertibe göre onlara öğretiyordu. Onun bu konuyla ilgili öğretimi (talim) Cebrail'in belirlemesine (tevkîf), yani her bir ayetin nüzulü sırasında, 'Bu ayet şu sûredeki şu ayetin peşine yazılacak' şeklindeki bildirimine dayanıyordu. Kur'an'ı cem hususunda sahabenin çabası tertipten öte, ayetlerin bir araya getirilmesinden ibaretti. Çünkü Kur'an Levh-i Mahfûz'da bugünkü tertibe göre kayıtlı/yazılı haldeydi. Allah onu bu tertip üzere ilkin dünya semasına inzal etti, daha sonra da ihtiyaca binaen peyderpey indirdi. Nüzul tertibi tilavet tertibinden başka bir şeydir."⁸⁹

Bugünkü mushaf tertibinin Levh-i Mahfûz'daki tertiple aynı olduğu ya da Levh-i Mahfûz'da Kur'an'ın bugünkü mushaf/tilavet tertibine göre yazılı bulunduğu bilgisine Beğavî'nin nasıl ulaştığını veya hangi bilgi kaynağına istinaden gaybî alan hakkında sanki bizzat gidip görmüş ve yerinde incelemiş gibi konuştuğunu bilmiyoruz. Lakin hem gaybî alan hakkında bu kadar rahat konuşulmasına şaşırıyoruz, hem de Suyûtî ve İbn Akile gibi âlimlerin bu tür mesnetsiz iddialara ilmi değer atfedip "bilgi" diye aktarmasını yadırgıyoruz. Ayrıca şu tür sorulara da cevap arıyoruz:

Mademki mushaf tertibi Levh-i Mahfûz'daki tertiple birebir aynıdır; o halde Hz. Osman, İbn Abbas'ın sorusunu, "Bu iki sûre (Enfâl ve Tevbe) Levh-i Mahfûz'daki tertibe göre düzenlendi" diye cevaplamak yerine, niçin "Ben bu iki sûrenin aynı veya birbirinin devamı olabileceğini düşündüm. Rasûlullah bize bu konuda açıklama yapmadan vefat etti" demiştir? Keza

Enfâl ile Tevbe sûrelerinin arasında besmele bulunmamasıyla ilgili olarak niçin birçok farklı görüş ileri sürülmüştür? Kaldı ki bu görüşlerin tümü, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, uzak veya yakın ihtimallerden ibarettir.⁹⁰

Burada karşımıza çıkan tablo hemen her Sünî müfessir-in re'y temelli tefsirin caiz olmadığına dair meşhur rivayeti zikretmesine rağmen neredeyse tüm ayetleri re'yle izah cihetine gitmesini veyahut hemen her Sünî müfessir-in Âl-i İmrân 3/7. ayet bağlamında müteşabihleri te'vil etmemek gerektiği, bunların te'vilinin ancak Allah tarafından bilindiği yönündeki selefi görüşü zikredip ardından müteşabih sayılan her bir ayeti te'vile girişmesini hatırlatmaktadır.

Sonuç olarak, buraya kadar aktarılan muhtelif rivayetler ve görüşler çerçevesinde şunu söylemek mümkündür: Özellikle Tevbe 9/128-129. ayetlerin hangi sûrenin neresine yerleştirileceği hususunda Hz. Ömer veya Zeyd b. Sâbit'in, "Şayet bunlar üç ayet olsaydı müstakıl bir sûre yapardım" mealindeki ifadesi en azından bazı ayetlerin tertibinin ictihâdi olduğunu gösterir.

Büyük çoğunluğu Mekke döneminde nazıl olan kısa hacimli sûrelerdeki ayetlerin tertibi gerek konu bütünlüklerinden, gerek fâsıla harfleri ve secilerden de anlaşılacağı üzere büyük bir ihtimalle tevkîfidir. Kaldı ki Kur'an risaletin ilk yıllarından itibaren ibadetlerde okunan bir metindir. Bu durum en azından birçok sûre ve ayetin belli bir tertip içinde okunmasını gerektirir. Buna mukabil Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ gibi birçok farklı hadiseye binaen uzun zaman aralığında pasajlar hâlinde nazıl olan geniş hacimli sûrelerdeki ayet gruplarının istinsah komisyonunca tertip edilmiş olması da pekâlâ mümkün ve muhtemeldir.

Bazı Ayetlerin Sûre İçindeki Yerinde İnsicamsızlık

Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Tevbe gibi hacimli sûrelerdeki birçok ayetin siyak-sıbakla irtibatsız de-

nebilecek bir lafız-mana yapısına sahip olması bir taraftan ayetlerin tertibinde ictihâdilik ihtimalini güçlendirmekte, bir taraftan da söz konusu tertibin tevkiî olduğuna dair hâkim görüşü tartışmalı hâle getirmektedir. Bu bağlamda En'âm 6/119. ayet çok dikkat çekici bir örnek olarak zıkredilebilir.

Ayet mealen şöyledir: "Allah'ın adı anılarak kesilmiş/avlanmış hayvanların etlerini neden yemeyesiniz ki?! Allah size [açlıktan ölme tehlikesi gibi] zorunlu hâller dışında yenilmesi haram olan şeyleri açıklamıştır (*ve-kad fassale lekûm*).¹⁶ Böyleyken, birçokları hiçbir mesnede dayanmaksızın sırf keyfî istek ve arzularına uyarak [murdar hayvan etinin yenileceği hususunda] insanların zihinlerini bulandırmaya çalışıyor; fakat senin rabbın haddi aşan o kimseleri çok iyi biliyor."

Dikkat edilirse, ayet yenilmesi haram olan şeylerin daha önce açıklandığını bildirmektedir. Mufessirlerin çoğunluğuna göre söz konusu açıklamanın mahallî Mâide 5/3. ayettir. Bu ayet mealen şöyledir: "[Ey müminler!] Kendiliğinden ölüp murdar olmuş hayvanın eti, [boğazlanmış veya başka bir sebeple ölmüş hayvanın damarlarından akıtılmış] kan, domuz eti ve Allah'tan başkasının adı anılarak kesilen hayvanların etleri size haram kılınmıştır. Boğularak ölmüş, taş-sopa gibi bir şeyle vurularak öldürülmüş, yüksek bir yerden yuvarlanarak ölmüş, başka bir hayvan tarafından süsülerek veya hut yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanarak öldürülmüş hayvanların etleri de size haram kılınmıştır. Bununla birlikte, henüz canlı iken yetişip [şartlarına uygun şekilde] boğazladığınız hayvanlar helaldir. Öte yandan, putlar adına kurban edilen hayvanların etleri de haramdır. Keza [gerek bu hayvanların sahiplerine ücret ödeyecek kişiyi belirlemek gerek etleri taksim etmek gerekse niyetlendiğiniz bir işi yapıp yapma konusunda karar vermek maksadıyla] fal-kısmet oklanmak da size haram kılınmıştır. İşte bütün bu haramları helal saymak, doğru yoldan sapmaktır. Kâfirler sizin dininizi ortadan kaldırmaya yönelik ümitlerini artık yitirmişlerdir. O hâlde, siz onlardan değil sadece benden, benim bu emir ve yasaklarıma karşı gelmekten korkun. Bugün itibarıyla dinini-

zî kemale erdirdim ve aynı zamanda size yönelik nimetimi [zaferler ve fetihlerle] tamamına erdirdim. Bundan böyle sizden isteğim, bütûn bu hükûmlerim ve emirlerim hususunda tam bir itaatle teslimiyet göstermenizdir.⁹¹ Şayet içtinizden her kîm açlıktan ölmenin eşliğine gelmek gibi bir durumla karşı karşıya kalır ve bu durumda başka hiçbir yiyecek de bulamazsa, pek tabii ki günah işleme kasdı bulunmaksızın, haram kılınmış olan şeylerden/etlerden yiyebilir. Şüphesiz Allah çok affedicî, çok merhametlidir.”

Bu ayeti içeren Mâide sûresi ittîfakla Medenî, hatta Medine döneminin son sahafatında peyderpey nazıl olmuş bir sûredir.⁹² Dolayısıyla En'âm sûresinin nazıl olduğu Mekke döneminde, Mâide 5/3. ayetten söz etmek mümkün değildir. Kaldı ki Mâide 5/3. ayet, “Bugün itibarıyla dininizi (şer'î ahkâmı) kemale erdirdim” (*el-yevme ekملتû lekûm dînekûm*) mealinde bir ifade içerir ve bu ifade bahis konusu ayetin çok geç bir dönemde indiğini gösterir. Bazı kaynaklarda ayetin Veda haccı sırasında arefe gününde nazıl olduğu belirtilir.⁹³

Bazı müfessirlere göre En'âm 6/119. ayetteki *ve-kad fassale lekûm* (size açıklamıştır) cümlesinde zıkrı geçen tafsîl (detaylı açıklama) aynı sûrenin 145. ayetindedir. Bu ayet mealen şöyledir: “Ey Peygamber! De ki o müşriklere: “[Siz kîmi hayvanların dokunulmaz/haram olduğunu söylüyorsunuz]. Fakat ben Allah tarafından bana vahyedilen hükümler arasında, kendiliğinden ölüp murdar olmuş hayvanın eti, [boğazlanmış yahut kendiliğinden ölmüş hayvanın damarlarından] akıtılmış kan, pis/iğrenç olduğunda şüphe bulunmayan domuz eti, putpe-restçe kurban edilen, dolayısıyla kesildiği sırada Allah'ın ismi anılmayan hayvanın eti dışında yenilmesi haram kılınmış bir şey bilmiyorum. Ama her kîm [açlıktan ölmek gibi bir] durumda kalırsa, arzu/iştah duymamak ve zorunlu ihtiyaç sınırını

91 Bu ayetteki *ve-radıytû lekûmül-islâme dînen* ifadesi genellikle, “Size din olarak İslam'ı seçtim” şeklinde anlaşılmaktadır. Bizim bu ifadeye verdiğimiz anlam Mâverî'nin (ö. 450/1058) stıyak-sıbakla (sözün aksıyla) örtüşen yorumuna dayanmaktadır. Blz. Mâverî, *en-Nûket*, II. 13.

92 Blz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 22; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, VI.69-73.

93 Blz. Vâhidî, *el-Vasîl*, II. 153; İbn Âdil, *el-Lûbâb*, VII. 160.

aşmamak şartıyla bütün bu haram şeylerden yiyebilir. Çünkü rabbın çok affedicî, çok merhametlidir.”

Dikkat edilirse, En'âm 6/119. ayette *ve-kad fassale lekûm* (size açıklamıştır) denilmekte, bu açıklama ise 26 ayet sonrasında (En'âm 6/145) zikredilmektedir. Bu durum söz konusu ayetlerin süre içi tertibinde bir probleme işaret etmektedir. Kaldı ki birçok kaynakta En'âm sûresinin Mekke'de bir defada indiğinden söz edilmiş,⁹⁴ ayrıca bazı müfessirler En'âm 6/145. ayetin istisnai olarak Medine döneminde Mâide 5/3. ayetle aynı gün nazıl olduğu ve fakat bu tek ayetin En'âm sûresine konulduğu yönünde ilginç görüşler dile getirmişlerdir.⁹⁵

Kısacası, En'âm 6/119. ayetteki *ve-kad fassale lekûm* (size açıklamıştır) ifadesi müşkildir. Bu husus bazı müfessirlerce de dile getirilmiştir. Mesela, Kurtubî şunları kaydetmiştir: “Ayetteki *ve-kad fassale lekûm* ifadesinden maksat, Mâide 5/3. ayette zikredilen hususlardır. Ancak bu izah tartışmaya açıktır. Çünkü En'âm sûresi Mekkîdir. O dönemde Mâide sûresi nazıl olmadığına göre Mekkî bir sûrede henüz nazıl olmamış bir sûreye/ayete nasıl atıf yapılabilir? Bu durumda En'âm 6/119. ayette geçmiş zaman sıygasıyla geçen file (*fassale*) gelecek zaman (*yûfassilû*) manası vermek gerekir. En doğrusunu Allah bilir.”⁹⁶

Fahreddin er-Râzî'nin izahı da şu şekildedir: Allah En'âm 6/119. ayette *ve-kad fassale lekûm mâ harrame aleykûm* buyurmuştur. Müfessirlerin çoğu şöyle demiştir: Bu ifade Mâide 5/3. ayette leş, kan, domuz eti diye tatad edilen hususlardır. Ancak burada bir sorun vardır. En'âm sûresi Mekkî, Maide sûresi Medenî, hatta Medine'de en son nazıl olan sûredir.

94 Bkz. Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II. 47; İbnü'd-Düreyş, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 94; Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, II. 471; Mâverdi, *en-Nûket*, II. 91; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, II. 260; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, II. 83; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, III. 244.

95 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II. 290. En'âm 6/20, 22, 91-93, 145, 151-153. ayetlerin Medine döneminde indiğinden de söz edilmiştir. Bkz. Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, IV. 3; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil*, II. 83; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, III. 243-245; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, IV. 72.

96 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 49.

Oysa En'âm 6/119. ayetteki *ve-kad fassale lekûm* ifadesindeki "tafsil" in (detaylı açıklama) mücmel (kısa ve özet ifade) beyandan önce olması gerekir. Fakat burada Medenî ayetin (Mâide 5/3) muahhar, ayrıntılı açıklamadan söz eden Mekki ayetin (En'âm 6/119) mukaddem olması gibi tuhaf bir durum söz konusudur. Bize göre makul izah şudur: En'âm 6/119. ayette *ve-kad fassale lekûm* ifadesiyle işaret edilen mufasssal açıklama Mâide 5/3. ayette değil, En'âm 6/145. ayette zikredilmiştir. Ancak bu ayet mushaf/tilavet tertibinde, "Size açıklamıştır" ifadesinin geçtiği 119. ayetten yirmi küsur ayet sonra gelmektedir. Lakın yirmi küsur ayete tekabül eden bir sonralık, En'âm 6/119. ayetteki *ve-kad fassale lekûm* ifadesiyle En'âm 6/145. ayetin kastedilmiş olmasına engel değildir. Vâllahu a'lem.⁹⁷

Esasen, yirmi-otuz ayetlik bir öncelik-sonralık bizim için de mühim bir mesele değildir; fakat öteden beri ittifakla tevkîfî kabul edilen mushaf/tilavet tertibi açısından çok önemlidir. Zira bir ayette, "Size haram kılınan hususlar daha önce ayrıntılı olarak açıklanmıştır" denilsin ve bu açıklamayı içeren ayet mushaf/tilavet tertibinde daha önce olması gerekirken yirmi küsur ayet sonra karşımıza çıkarsın... Böyle bir tertibin mantığını kavramak pek mümkün olmasa gerektir. Kısacası, bahis konusu iki ayetle ilgili sûre içi tertibin sorunlu olduğu şüphesizdir. Bu yüzden, İzzet Derveze şöyle demiştir:

Allah'ın müslûmanlara haram kıldığı şeyleri açıkladığı ayetin hangi ayet olduğu meselesi müfessirleri meşgul etmiştir. Çünkü söz konusu açıklama En'âm sûresinden önce nazıl olan herhangi bir sûrede zikredilmemiştir. Bu yüzden bazı müfessirler söz konusu açıklamanın Mâide 5/3. ayette geçtiğini savunurken, diğer bazı müfessirler, "Mâide sûresi Medenî, En'âm sûresi Mekkidir" gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkmış ve açıklamanın En'âm 6/145. ayette yer aldığını savunmuşlardır. Ancak bu ikinci izah, En'âm 119 ve 145. ayetlerin bir defada indiği ve 145. ayetin yerinin 119. ayetten önce olması gerektiği varsayımıyla kabul edilebilir.⁹⁸

97 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII. 136. Ayrıca bkz. İbn Âdil, *el-Lûbâb*, VIII. 401.

98 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, IV. 145.

İbn Âşûr'un konuyla ilgili izahı da şu şekildedir: En'âm 6/119. ayetteki *ve-kad fassale lekûm mâ harrame aleykûm* ifadesinin zahırî Allah'ın yenilmesi haram olan şeyleri daha önce açıkladığını belirtir. Bu açıklama muhtemelen Kur'an dışı vahiyyle gerçekleşmiştir. Çünkû söz konusu açıklamanın En'âm 6/145. ayetteki *kul lâ ecidû fînâ uhlye ileyye muharra-men* lafzına karşılık geldiğini söylemek isabetli değildir. Çünkû sahih rivayetlere göre En'âm sûresi bir defada inmiştir. Bu durumda söz konusu açıklamanın bulunduğu ayet, "Size etraflıca açıklandı" mealindeki ifadeyi içeren 119. ayetten yirmi altı ayet sonra gelmektedir ki böyle bir durum pek makul değildir. Açıklamanın Mâide 5/3. ayete hamledilmesi de mümkün değildir. Çünkû En'âm sûresi ittifakla Mekî, Mâide sûresi ise ittifakla Medenîdir.⁹⁹

İbn Âşûr'a göre sûrenin bir defada inmesi ile sûredeki bazı ayetlerin nûzulüyle ilgili birtakım sebepler zıkkredilmesi arasında problem söz konusu değildir. Şöyle ki söz konusu ayetlerin nûzul sebebi olarak zıkkredilen hadiseler Mekke döneminde vuku bulmuş ve bu hadiselerin ardından sûre nazıl olmuştur. Şayet söz konusu hadiseler Medine döneminde vuku bulduysa, ilgili ayetler birtakım münasebetlerden dolayı En'âm sûresine ilhak edilmiş olmalıdır. Sebeb-i nûzuller ayetlerdeki hükümlerin nûzulüyle eşzamanlı olmayabilir. Daha açıkçası, bir ayetin nûzulüne sebep mahiyetinde bir hadise vuku bulur; ancak onunla ilgili hükümün teşrii kılınması daha sonra vaki olabilir.¹⁰⁰

Ayetlerin tertibinde dikkat çeken sorunlarla ilgili bir diğer ilginç örnek, Bakara 2/234 ve 240. ayetlerdir. Bakara 2/234. ayet mealen şöyledir: "[Ey mümin erkekler!] İçinizden birinin ölmesi ve ardında dul eşler bırakması hâlinde, o kadınlar dört ay on gün iddet beklemek zorundadır. Bu sûre sona erince, onların kendilerine yeni bir hayat kurmak üzere attıkları/atacakları örfe uygun adımın sizi (ölenin yakınlarını) ilgilendiren ve sorumluluk sahibi kılan bir tarafı yoktur. [Bilin ki] Allah yaptığınız her şeyden haberdardır."

99 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, VIII. 34-35.

100 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, VII. 123.

Bakara 2/240 ayet'in meali de şu şekildedir: "Kocalar [ölüm gelip çatmadan önce] karlarıyla ilgili olarak, kapı dışarı edil-memeleri, bir yıl boyunca evlerinde oturabilmeleri ve nafaka-larının temini hususunda vasiyette bulunsunlar. Ama olur da dul kalan eşler kendi arzularıyla evi terk ederse, bu durumda onların kendilerine yeni bir hayat kurmak üzere attıkları/ata-cakları örfe uygun adımın sizi [ölenin yakınlarını] ilgilendiren ve sorumluluk sahibi kılan bir tarafı yoktur. [Bilin ki] Allah üstün kudret sahibidir; her şeyi yerli yerince yapar edendir."

İbn Âşûr, Bakara 2/240. ayet'in sûre içindeki yerinin son derece problemli (fî ġâyeti'l-işkâl) olduğunu, çünkü bu ayette-ki hükümün aynı konuyla ilgili Bakara 234. ayetle bağdaşma-dığını belirtir. Çoğunluk ulema nazarında Bakara 2/234. ayet muahhar olarak indiği hâlde mushaf/tilavet tertibinde daha önce inen 240. ayet'in ilerisinde değil, gerisinde yer almakta-dır. Bu durum problemi çok tuhaf hâle getirmektedir.¹⁰¹

İbn Abbas, Dahhâk, İbn Zeyd gibi müfessirlerden nakle-dilen bilgilere göre İslamiyet'in ilk dönemlerinde kocası vefat etmiş kadının iddeti Arap toplumundaki gelenek uyarınca bir yıl idi. Bu hüküm mushaf/tilavet tertibinde daha önce gelen, fakat önceki bir tarihte indiği bilinen ve aynı zamanda iddet süresini dört ay on gün olarak belirleyen Bakara 2/234. ayet veya Nisâ sûresindeki miras ayetiyle (Nisâ 4/11) nesh edildi.¹⁰²

Daha önce zikredildiği üzere Abdullah b. Zübeyr Baka-ra 2/240. ayet hakkında Hz. Osman'a, "Bu ayet diğer ayet tarafından nesh edildiği halde bunu niçin mushafa yazdın veya mushaf metninden çıkarmadın?" şeklinde bir soru yö-neltince, Hz. Osman, "Yeğenim, ben Kur'an'daki hiçbir aye-tin yerini değiştiremem" diye cevap vermiştir.¹⁰³ İbn Âşûr'a göre Hz. Osman'ın bu cevabı Bakara 2/234 ve 240. ayetlerin tertibinin tevkîfi olarak Hz. Peygamber tarafından belirlendi-ğini gösterir.¹⁰⁴

101 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 471.

102 Kurtubî, *el-Câmi'*, III. 148.

103 Buhârî, "Tefsir 2/45".

104 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II. 471.

Bu istidlal bize göre pek sağlam değildir. Her şeyden önce, “Bu ayet diğer ayetle nesh edildi” şeklindeki ifadeler sahabe devrinde kullanılması tarihsel açıdan pek makul görünmeyen bir usûl terminolojisine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, sahabe devrinde, “Bu ayet diğer ayetle mensuh olduğu halde, sen bunu Kur’an metnine niçin yazıyorsun?” gibi çok olgun bir usûl terminolojisiyle soru sorulması rivayetin sonradan üretilmiş olduğunu ihsas etmektedir. Ayrıca mushaf tertibinde sorunlu görünen hemen her ayet münasebetiyle Hz. Osman’ın karşımıza çıkması oldukça ilginçtir. Aynı durum Kur’an metninde lahn tartışması için de geçerlidir.

Bize göre bu bir tesadûf değildir. Sünnî gelenekte, Kur’an’ın istinsah sürecini Hz. Osman’ın yürütmüş olduğu kabulüne binaen mushaf tertibindeki her problemde onu konuşturmak suretiyle meselenin tartışmaya kapatılması amaçlanmış olabilir. Şayet aksî varit olsaydı, yani “Bu ayet mensuh olduğu halde niçin Kur’an metnine yazıyorsun?” şeklindeki soru gerçekten sorulmuş olsaydı, aynı sorunun, sözgelimi, necvâ sadakası ve diğer birçok mensuh ayet için de sorulması gerekirdi. Ancak mushaf/tilavet tertibinde nasih ayetlerin önce, mensuh ayetlerin sonra yer alması, necvâ sadakası gibi nesh konu olan ayetler (Mücâdile 58/12-13) bağlamında böyle bir soru sorulması ihtiyacını doğurmamıştır. Buna mukabil Bakara 2/234 ve 240. ayetlerde nasih ayetin geride, mensuh ayetin daha ileride yer alması Abdullah b. Zübeyr’in dilinden aktarılan soruyu bir bakıma kaçınılmaz kılmıştır.

Mu’tezli müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî’nin (ö. 322/934) Bakara 234 ve 240. ayetler arasında nesh vakti olmadığına ilişkin gerekçeler kapsamında, “Tilavette nasih ayetin mensuh ayetten önce gelmesi kötü bir tertiptir; Allah’ın kelamını böyle bir tertip ve düzenden tenzih etmek gerekir. Nasih kabul edilen 234. ayet tilavet tertibinde mensuh kabul edilen 240. ayetten önce yer aldığına ve bu da bozuk bir tertibe yol açtığına göre söz konusu ayetler arasında nesh vakti olmadığına hükmetmek daha isabetlidir”¹⁰⁵ demesi hem bahis konusu

105 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VI. 135; İbn Âdil, *el-Lübâb*, IV. 243.

ayetlerle ilgili tertip meselesinin hem de neshle ilgili görüşlerin geç dönemlerde zuhur ettiğini gösterir.

Konuyla ilgili bir diğer örnek Bakara 2/238-239. ayetlerdir. Bu iki ayet mealen şöyledir: "[Ey müminler!] Namazlara, özellikle orta namaza¹⁰⁶ devam edin ve namazlarınızı Allah için bütün samimiyetinizle kılın. Can güvenliğinizi tehdit eden bir durumla karşılaşmanız hâlinde namazlarınızı yürürken veya binek üzerindeyken kılabılırsınız. Güvenli bir ortama kavuştuğunuzda dininizle ilgili bilmediğiniz hükümleri size öğretmesine bir şükran ifadesi olarak O'nu övgüyle anın."

Görüldüğü gibi bu iki ayet namazlarla ilgilidir. Ancak sıbak ve sıyaktaki ayetler talak, iddet gibi bambaşka konulardan söz etmektedir. Fransız müsteşrik Régis Blachère (ö. 1973), "Bakara 2/238 ve mütakıp ayet bu pasaja uygun düşmemektedir" demiş ve bu arada müfessirlerin söz konusu ayetlerin süre içindeki yerini izahta güçlük çektiklerini belirtmiştir.¹⁰⁷ Gerçekten de müfessirlerin Bakara 2/238-239. ayetlerin süre içindeki konumuyla ilgili izahları pek ikna edici değildir. Ayetler ve süreler arasında münasebet konusunu çok önemseyen Fahreddin er-Râzi'nin izahı şöyledir:

Allah Teâlâ mükelleflere dini bilgileri beyan edip şeriatın hükümlerini açıklayınca, beş vakit namaza devam etmelerini de emretmiştir. Bunun birkaç sebebi vardır: Birincisi, namaz kıyam, kırat, rûkû ve sûcud gibi erkânıyla birlikte Allah'ın yüceliği karşısında kalbin yumuşamasını, insan tabiatındaki isyan duygusunun ortadan kalkmasını ve aynı zamanda O'nun emirlerine boyun eğip nehyettiği şeylerden kaçınma duyarlılığının hâsıl olmasını

106 Hadis ve tefsir kaynaklarında "orta namaz"ın (salât-ı vustâ) medlulüne dair sabah, öğle, ikindi, akşam gibi farklı namazlardan söz edilmiş; bu görüşler arasında Hz. Ali, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Hz. Âişe gibi sahâbiler ile bazı tâblîn âlimlerinden nakledilen görüşler "salât-ı vustâ"nın ikindi namazını ifade ettiği noktasında birleşmiştir. Bu hâkim görüş hem ayetin hâfızü ale's-salavâtı ve salâtü'l-asr şeklinde indiği ve bir süre bu şekilde okunageldiği, hem de Hz. Hafsa ve Ümmü Seleme'nin, "Bu ayeti mushafa hâfızü ale's-salavâtı ve's-salâtü'l-vustâ ve salâtü'l-asr şeklinde yaz" dedikleri yönündeki rivayetlerle de desteklenmiştir. Bzk. Taberî, *Câmilü'l-Beyân*, II. 569-580; İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, II. 371-379.

107 Régis Blachère, *Le Coran*, Librairie Orientale et America, Paris 1949, II. 800.

ifade eder. İkincisi, namaz rubûbiyetin yüceliğini, kulluğun acziyetini, mükâfaat ve ıkabı hatırlar. Böylece kulun Allah'a itaati kolaylaşmış olur. Üçüncüsü, sûrenin önceki ayetlerinde geçen nîkâh, talâk ve iddet gibi hususlar dünyevî işlerle meşgul olmayı belirir. Bu yüzden Allah söz konusu ayetlerin ardından uhrevî mesalîhle ilgili bir husus olan namazı zikretmiştir.¹⁰⁸

Fahreddin er-Râzî'nin tenasüb ve insicamcı yaklaşımının aksine İbn Âşûr, Kur'an ayetlerinde bir amaçtan başka bir amaca geçişte münasebet bulunması gerekmediği kanaatinde. Çünkü Kur'an bölümlere ayrılmış ve konulara göre başlıklandırılmış bir ders kitabı değil, öğüt ve nasihat kitabıdır. Böyle bir kitapta her ayetin bir diğeriyle sıkı irtibat bulunmaksızın tüm öğütler ve nasihatler iç içe geçmiş haldedir. Bu bağlamda bir amaca mebnî ayetin ardından ikinci bir amaca mebnî başka ayetler inmesi ve/veya bir ayetin Kur'an'daki herhangi bir sûreye konulmasının emredilmesi kâfidir.

Ne var ki bu durum ayetler arasında hiçbir mana-mesaj irtibatının bulunmadığı veya kelimadaki nazımda uyum/insicam olmadığı anlamına gelmez. Muhtemeldir ki Bakara 2/238. ayet, "salât-ı vustâ" (orta veya en hayırlı namaz) konusundaki duyarsızlığa veya bu namazda devamlılığın zorluğuna dikkat çekmek sebebiyle iddet ve talak hükümleriyle ilgili ayetlerden sonra inmiştir. Bu ayetin talak ve iddet hükümleriyle ilgili diğer ayetler içindeki konumu bir bakıma mu'teriza cümlesi (parantez arası cümle) gibidir.¹⁰⁹

Bu izahların aksine ayetlerin sûre içindeki tertibinin ictihâdî olduğu görüşünü benimseyen bazı müslüman araştırmacılar Bakara 2/238-239. ayetler hususunda Blachere ile aynı kanaattedir. Buna göre söz konusu iki ayet talak, iddet gibi konulardan söz eden önceki ve sonraki ayet grupları arasına hiçbir münasebet bulunmaksızın girmiştir. Bu iki ayetin yeri burası değil, abdestle ilgili ayetin bulunduğu Mâide sûresi olmalıdır. Çünkü Mâide sûresinin altıncı ayetinde abdest tarif edilmekte; fakat müteakip ayette başka bir konuya ge-

108 Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI. 124.

109 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, II. 465.

çılmektedir. Abdest ayetinden önceki ayet de namazla ilgili değildir. Bakara 2/238-239. ayetler abdestle ilgili Mâide 5/6. ayetın peşine eklendiğinde bu üç ayet konu bütünlüğüne sahip bir pasaj hâline gelmektedir.¹¹⁰

Ayetlerin tertibinde ictihâdilik ihtimalini güçlendiren bir diğer örnek, "Peygamber eşlerinin babaları, çocukları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları ve kız kardeşlerinin oğulları, mümin kadınlar, sahip oldukları cariye ve köleler ile yüz yüze serbestçe görüşüp konuşmalarında sakınca yoktur. [Ey Peygamber eşleri!] Allah'ın emir ve yasakları konusunda duyarlı olun; çünkü Allah her şeyi görmektedir" mealindeki Ahzâb 33/55. ayettir. Blachere bu ayetın sûre içindeki yerinin de sorunlu olduğunu belirtir.¹¹¹

Ahzâb 33/55. ayet bir değerlendirmeye göre cılbâb konusuyla ilgili 59. ayetten sonra gelmelidir. Çünkü 55. ayetın mevcut tertipteki yeri sıbak ve sıyaktaki ayetlerle ilgisiz görünmekte, üstelik *lâ cûnâhe aleyhîrne* şeklindeki ilk ifade de kımelerin kastedildiği belirsizlik arz etmektedir. Bu durum *aleyhîrne* zamirine merci takdir etmeyi gerektirmektedir. Ancak bu ayetın önüne, "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına söyle, dışarı çıkacakları zaman dış giysilerini üzerlerine alsınlar. Onların hür ve iffetli kadınlar olarak tanınmaları ve dolayısıyla tacize uğramamaları açısından en uygun giyinme tarzı budur. Allah çok affedicî, çok merhametlidir" mealindeki 59. ayet yerleştirildiğinde, hem 55. ayetın sûre içindeki yeri ve hem de *aleyhîrne* zamirinin merci ile ilgili problem giderilmektedir.¹¹²

Riba meselesiyle ilgili Âl-ı İmrân 3/130. ayetın sûre içindeki yeri de çok dikkat çekicidir. Bu ayet mealen şöyledir: "Ey müminler! [Mekkeli müşriklerin tefecilikten sağladıkları gelirle tam teçhizatlı bir ordu hazırlamalarına bakarak] siz de

110 Daha geniş değerlendirme için bkz. Ahmet Keleş, "Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi: Kur'an Ayetlerinin Tevkifiîliği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'an İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 14, sayı: 1 (2001), s. 121-122.

111 Blachère, *Le Coran*, II. 997.

112 Keleş, "Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi", s. 122.

tefecilik yapmaya kalkışmayın; bu yolla sermayenize sermaye katmayın. Allah'ın bu yasağını çiğnemekten sakının ki kurtuluşa eresiniz...”

Belağat terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, bu ayet kendisinden önceki ve sonraki ayetler arasında bir tür iktidâb-ı teşriî konumundadır. İktidâb, şiir ve nesirde konular arasında ilgi kurulmadan geçiş yapmayı ifade eden bir terimdir.¹¹³ Câhiliye devri edebiyatındaki karakteristiğe uygun olarak Mekki sûrelerdeki kısa/veciz ifade ve üslup tarzında bu tür geçişler anlaşılabilir olmakla birlikte Uhud savaşıyla ilgili ayet grubunun arasına riba ile ilgili bir ahkâm ayetinin girmesi ve daha sonra Uhud savaşıyla anlatıma devam edilmesi tenasüp ve insicam açısından sorunlu görünmektedir. Bu yüzden İbn Atıyye, “Riba ile ilgili bu yasak hükümünün bir nevi ara söz olarak Uhud savaşıyla ilgili anlatımın arasına girmesine dair herhangi bir sebep-nüzul rivayeti nakledildiğini bilmiyorum” deme ihtiyacı hissetmiştir.¹¹⁴

Fahreddin er-Râzi'nin bazı müfessirlerden aktardığına göre bu ayetin daha önceki ve sonraki ayetlerle ilişkisi bulunmamaktadır. Yani riba yasağıyla ilgili ayetin önceki ayetlerle herhangi bir münasabeti yoktur. Ancak Kaffâl e-Şâfi (ö. 365/976) söz konusu ayet ile sıbak ve sıyaktaki ayetler arasında münasebet kurmaya çalışmıştır. Ona göre müşriklerin riba sayesinde elde ettikleri malları ordu teczihata sarf etmiş olmaları cihetle Âl-ı İmrân 3/130. ayet daha önceki ayetlerle irtibatlı olabilir. Müşriklerin riba yoluyla kazanç temin etmeleri müslümanlar için ribayı cazip kılmış olsa gerektir. Bu yüzden Allah müslümanları ribadan men etmiştir.¹¹⁵

Âl-ı İmrân 3/130 ve öncesindeki ayetler arasında böyle bir münasebeti çok zayıf/uzak bir ihtimal olarak gören ve burada mutlaka bir münasebet aramak gerekmediğini belirten İbn Âşûr sûrenin nazıl olduğu zaman diliminde birta-

113 Bedî ilmine ait bu terim hakkında bkz. Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belağâ*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut trs., s. 421; İsmail Durmuş, “İktidâb”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 55-56.

114 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, I. 506.

115 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX. 3.

kım hadiselerin meydana geldiği, bu hadiselerle ilgili muhtelif ayetlerin indiği, dolayısıyla söz konusu ayetlerin de ilgili sûreye ilhak edildiği kanaatindeyiz. Kısacası, rıba ile ilgili ayet mushaf tertibinde kendisinden önce nazıl olan ayetlerden sonra inmiş ve aralarında herhangi bir münasebet bulunmadığı halde buraya yerleştirilmiştir.¹¹⁶

Bazı araştırmacılara göre bu ayetin yeri, "[Mallarını Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla harcamak yerine] tefecilik yapıp servetlerine servet katanlar, [kazanç hırsından dolayı] âdeta şeytan çarpmış/delirmiş gibi hareket ederler. Onlar, "Ha alışveriş, ha tefecilik; sonuçta ikisi de birer kazanç kapısı" derler. Oysa Allah alışverişi helal, tefeciliği haram kılmıştır. Artık kime [tefecilikten vazgeçme hususunda] rabbının emri ulaşır ve o da bu emir gereğince tefecilikten vazgeçerse, geçmişte bu yolla kazandıkları kendisine kalır. Tövbесinden dolayı mükâfatı da Allah'a aittir. Ama her kım vazgeçmeyip tefeciliğe devam ederse, işte böyleleri cehennemlik olacak ve orada temelli kalacaklar" mealindeki Bakara 2/275. ayetin hemen öncesidir.¹¹⁷

Ayetlerin tertibinde ictihâdîlik ihtimalini güçlendiren bir diğer örnek, Müzzemmil 73/20. ayettir. Bu ayet mealen şöyledir: "[Ey Peygamber!] Şüphesiz rabbın senin ve seninle birlikte bir grup müminin bazen gecenin üçte ikisine yakın, bazen yarısı, bazen de üçte biri kadar bir süreyle ibadetle geçirdiğini/namaz kıldığını biliyor. Gecenin ve gündüzün sürelerini belirleyen/düzenleyen Allah'tır. O biliyor ki siz her gece uzunca bir süre ibadet etmeye takat yetiremeyeceksiniz. Bundan dolayı Allah gece vakti ibadet/namaz yükümlülüğünüzü hafifletti. O halde, gece ibadetini/namazını size kolay gelecek şekilde ifa edin.² Çünkü Allah biliyor ki içinizden bazıları hasta olacak, bazılarınız Allah'ın lütfundan nasıplarını aramak/geçimlerini sağlamak maksadıyla yollara düşecek, bazılarınız Allah yolunda cihada çıkacak. [İşte bu yüzden Allah gece namazı yükümlülüğünüzü hafifletti]. Evet, artık gece ibadetini/

116 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, IV. 84-85.

117 Keleş, "Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi", s. 123-124.

namazını size kolay gelecek şekilde ifa edin. Fakat farz olan namazı aksatmadan kılın, karşılıksız yardımda bulunun. Gönül rızasıyla Allah yolunda harcama yapın. [Unutmayın ki] şimdiden kendiniz için ne iyilik yaparsanız, Allah katında mükâfat olarak ondan daha iyisini ve fazlasını görürsünüz. Allah'tan bağışlanma dileyin. Çünkü Allah çok affedicî, çok merhametlidir.”

Müzzemmil sûresi kaynaklarda ön plana çıkan rivayete göre Hz. Peygamber'in Hıra'daki ilk vahiy tecrübelerinden dolayı yaşadığı korku ve heyecan sebebiyle evine gidip örtüye bürünmesi üzerine nazıl olmuştur. Sûrenin nüzul sebebi hakkında başka rivayetler de mevcuttur. Hz. Âişe'den gelen bir haberde *inne rabbeke* ifadesiyle başlayan yirminci ayet sûrenin başındaki ayetlerin nüzulünden bir sene kadar sonra nazıl olduğu bildirilmiştir.¹¹⁸ Bu durumda sûre bütünüyle Mekki'dir.¹¹⁹

İbn Atıyye'nin aktardığı bilgiye göre sûrenin ilk ondokuz ayetli cumhur ulema nezdinde Mekki, yirminci ayet ise Medeni kabul edilmiştir.¹²⁰ Taberi'nin Said b. Cübeyr'den naklettiği bir rivayette sûrenin ilk ayetlerindeki emir uyarınca müslümanlar on yıl kadar gece ibadetine devam etmiş, daha sonra Allah sûrenin yirminci ayetini inzal ederek, gece ibadetini hafifletmiştir.¹²¹ İbn Âşûr'un belirttiği *ve-âharüne yukâtülüne fi sebîllillah* (Diğerleri Allah yolunda savaşacaktır) ifadesi -şayet mucizevi olarak gelecekte haber verme türünden değilse- yirminci ayetin Medeni olduğunu gösterir.¹²²

Derveze'nin ifadesiyle, “[Müzzemmil sûresindeki] yirminci ayet âlimlerin çoğunluğuna göre Medine’de nazıl olmuştur... Fakat gerek hicretten sonra vuku bulan kıtâle (Allah yolunda savaş) atf yapılması, gerek nazmın diğer ayetlerin nazmına uymaması ve gerekse çok uzun olması itibarıyla ayet Medeni

118 Hâkım, *el-Müstedrek*, II. 593. 386.

119 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, XXIX. 253.

120 İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V. 386.

121 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 279-280.

122 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenwîr*, XXIX. 253.

ayetlerin genel karakteristiğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu ayetın konusu ile sûredeki ilk ayetlerin konusu arasında sıkı bir ilişki vardır. Yani gece ibadeti hem ilk ayetlerde hem de yirminci ayette bahsi geçen bir husustur. Sûrenin ilk ayetlerinde emredilen gece ibadeti yirminci ayette hafifletilmiştir. Kısacası, burada Kur'an'ın cem'i ve özellikle Medine'de inen ayetlerin Mekki sûrelere yerleştirilmesiyle ilgili bir örnek söz konusudur ki biz bu tertibin bizzat Rasûlullah'ın talimatıyla gerçekleştirildiği kanaatindeyiz."¹²³

Görüldüğü gibi Derveze söz konusu ayetın Medine döneminde indiği hâlde Mekke döneminin çok erken bir safhasında nazıl olan Müzzemmil sûresinin sonuna yerleştirilmesinin Hz. Peygamber döneminde bizzat onun talimatıyla gerçekleştiğinden emin olduğunu söylememekte, bilakis "böyle olduğu kanaatini taşıyoruz" demektedir. Ancak biz de bunun aksini düşünüyoruz. Kuvvetle muhtemel olarak ayet, ictihâdi olarak sûrenin ilk ayetlerine konu olan gece ibadetiyle ilişkilendirilmiş ve hacm, üslup, fâsıla gibi herhangi bir şekil şartı gözettilemeksizin sûrenin sonuna yerleştirilmiştir.¹²⁴

Oryantalistik gelenekte ayetlerin tertibi meselesine en fazla kafa yoran isimlerden biri Richard Bell'dir. Ayetlerin tertibinde seci (nesir kafiyesi) uyumu ve uyumsuzlukları, anı kafiye değişiklikleri ve aynı kafiyenin tekrar edilmesi, tematik bütünlüğe sahip bir pasajda alakasız bir konuya geçilmesi, ayetlerin uzunluk ve kısalık yönünden belirgin farklılıklar göstermesi, son dönemlerde nazıl olan ayetlerin ilk dönemlere ait pasajlara yerleştirilmesi, zâhîren birbirine aykırı ifadelerin yan yana getirilmesi, müphem ve mücmel ifadeler arasına birtakım açıklamalar eklenmesi gibi birçok hususu Kur'an metninde revizyon karineleri olarak değerlendiren Bell, Bakara 2/85. ayeti haşiyeye tûrû açıklamaya, Kâria 101/1-3 ve Beled 90/12-16. ayetleri müphem lafızları açıklama ve tanımlamaya örnek babında zikretmiştir.¹²⁵

123 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, I. 426.

124 Keleş, "Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi", s. 117-118.

125 Bkz. Richard Bell, *Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1953, s. 82-97.

Bell'in revizyon kavramıyla ifade ettiği ek açıklamalar "Kur'an'ın cem komisyonunun keyfi tasarrufları" anlamı taşımakta, dolayısıyla Kur'an metninin şekillenmesinde birçok kişisel tasarrufun rol oynadığına atıfta bulunmaktadır. Bell hem konu hem kafiye açısından birbirleriyle bağlantısız ayet gruplarının aynı pasaja yerleştirilmesi hususunda yazılı metin hipotezinden söz etmiştir. Buna göre metnin bağlamıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan ayet grubunun bir sûrenin ortasında yer alması, bu ayet grubunun süredeki diğer pasajların yazımında kullanılan malzemenin arka tarafına yazılmasıyla ilgili olması muhtemeldir.

İnşikâk 84/16-19, Ğâşîye 88/17-20. ayetler bu bağlamda örnek verilebilir. Ğâşîye 88/17-20. ayetler mealen şöyledir: "Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl sapasağlam dikildiğine, yeryüzünün nasıl halı gibi ayaklarının altına serildiğine bakıp da ibret almazlar mı?!" (*efelâ yenzurûne ile'l-ibîli keyfe hulikat ve ile'l-cibâli keyfe nusibet ve ile'l-arzı keyfe sutihat*).

Bell'e göre bu ayet grubunun kendisinden önceki ve sonraki ayet gruplarıyla hem kafiye hem de konu itibarıyla hiçbir alakası yoktur. Şöyle ki Ğâşîye 88/ 12-16. ayetlerde, "Cennette sürekli akan pınarlar olacak, yine orada muhteşem tahtlar, şarapla dolu kadehler, sıra sıra dizilmiş yastıklar ve serilmiş halılar bulunacak" (*fihâ aynun câriyeh fihâ sûrun merfûah ve ekvâbun mevdûah ve nemâriku mesfûfeh ve zerâbiyyu meb-sûseh*) ifadeleri geçmekte, 21-22. ayetlerde ise, "[Ey Peygamber!] Sen öğüt verip uyarmaya devam et. Çünkü sen ancak öğüt verip uyarmakla mükellefsin. Yoksa sen insanları zorla imana getirmek durumunda değilsin" (*fe-zekkîr innemâ ente mûzekkîr leste aleyhim bi-musaytir*) denilmektedir.¹²⁶

Bell'e göre 17-20. ayetlerin sûre içindeki yerini tayinde hangi mantığın işletildiğini anlamak zordur. Bunun muhtemel izahı şudur: 17-20. ayetler, 12-16. ayetlerin arka yüzüne yazılmış olarak bulunduğu için sûre içinde peşpeşe yerleşti-

¹²⁶ Bell, *Introduction to the Qur'ân*, s. 86-87; Watt, *Bell's Introduction*, s. 101-102.

rılmış olmalıdır. Ancak Watt bu hipotezin Kur'an vahiylerinin sözlü aktarım geleneğini ıskalamış olmasından dolayı sorumlu olduğu kanaatinde. Kur'an'ın cem'iyle ilgili faaliyetlerde yazılı belgenin yanında hafızaya başvurulduğu da malumdur. Aslında bu meseleyle ilgili kritik soru şudur:

Hz. Peygamber daha önce nazıl olan ve hafızasında mevcut bulunan bir vahyi tebliğ etmesi ile daha sonraki zamanda nazıl olan ve muhteva itibarıyla öncekiyle çıkan bir vahyi tebliğ etmesi arasında, "Bu ikisi birbirinden ayrı vahiylerin tebliğidir" şeklinde kategorik bir ayırım yapmış mıdır? Bir vahyin az çok farklı kelimelerle tekrarlanmış olması mümkün ve muhtemeldir. Kaldı ki Kur'an'da sayısız ifadenin tekrarlandığı malumdur. Şu halde, bazı ayetlerin farklı yerlerde az çok farklı şekillerde vahyedildiği ve bazı müslümanlarca farklı şekillerde ezberlendiği dikkate alındığında, Kur'an'ın cem'iyle görevli sahâbîlerin ciddi zorlukla karşılaştıkları kuşkusuzdur.¹²⁷

Kible meselesi (Bakara 2/142-152) ve Uhud savaşıyla ilgili ayetlerin (Âl-ı İmrân 3/102-179) de çok karmaşık olduğu, bu karmaşıklığın sonradan ilave ve ilhak faktöründen kaynaklandığı gibi iddialarda da bulunan Bell'e göre¹²⁸ Müzzemmil 73/20. ayet uzun eklemelere ilişkin tipik bir örnek oluşturur. Bu ayetin Medine döneminde indiği hemen hemen tüm müfessirlerce vurgulanmıştır. Ayet Müzzemmil sûresinin kısa ve özlü ifadelerle sahip diğer bütün ayetlerinden farklı olarak hayli uzundur. Ayetin Müzzemmil sûresinin sonuna yerleştirilmesinin muhtemel sebebi şudur: Sûrenin ilk pasajları gece ibadetinden söz etmektedir; fakat bu ibadetin uzun süreli ve yorucu şekilde ifa edilmesinden dolayı Medine döneminde daha itidalli bir ibadet formasyonunu öğütlemek gerekli hâle gelmiş; dolayısıyla bu öğüt çerçevesinde ilgili ayet Müzzemmil sûresinin sonuna eklenmiştir.¹²⁹

127 Bell, *Introduction to the Qur'ân*, s. 87-88; Watt, *Bell's Introduction*, s. 107.

128 Bell, *Introduction to the Qur'ân*, s. 94-96.

129 Bu iddialara cevap için bkz. İsmail Albayrak, "Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalistik Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife*, yıl: 2, sayı 3 (2002), s. 155-164.

İbn Âşûr bazı ayetlerin sûre içindeki yerinin ilk bakışta insicamsız görülmesinin ve bu minvalde değerlendirilmesinin ayetler ve sûreler arasındaki birtakım münasebetlerin gözden kaçırılmasıyla ilgili olduğu kanaatinde. Bununla birlikte bazı ayetlerin kendinden önceki ve sonraki ayetlerle münasebeti de bulunmayabilir; fakat bu durumun yadırganmaması gerekir. Sözgelimi, Kıyâme 75/16-19. ayetler önceki ve sonraki ayet gruplarıyla irtibatsızdır; fakat bu ayetlerin nüzul sebebi sûrenin diğer ayetlerinin nazıl olduğu esnada vuku bulmuş, dolayısıyla ilgili sûreye konulmuştur.

Nüzul sebebiyle ilgili rivayete göre Cebrail vahyi getirdiğinde Hz. Peygamber ezberlemek maksadıyla telaşlı davranıp dilini depreştirmeye başlamıştır. Bundan dolayı Kıyâme 75/16-19. ayetler nazıl olmuştur. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber Kıyâme sûresinin ilk ayetlerini ezberlemek için dilini depreştirince, sûrenin 16-19. ayetleri nazıl olmuş ve ikaz mahiyetindeki bu ayetler sûrenin ilk nazıl olan pasajının ardına konulmuştur.

Ayetlerin sûre içindeki tertibi bazen de şöyle olmuştur: Bir ayet belli bir sebebe binaen nazıl olmuş; ancak bu sebep (hadise, mesele) ilgili ayetin yerleştirildiği sûrenin nüzul sûresi içinde vuku bulmuş, dolayısıyla söz konusu ayet vahyin nüzulünün kendisiyle bittiği son ayetin peşî sıra okunmuştur. *Hâfızû ale's-salavât* ifadesiyle başlayıp *mâ lem tekûnû ta'lemûn* ifadesiyle son bulan Bakara 2/238-239. ayetlerin aile hukuukuyla ilgili birçok hüküm içeren ayetlerin arasına konulması bu şekilde olmuştur. Söz konusu tertip, sûrenin nüzulü sona erdikten sonra Hz. Peygamber'in talimatıyla o sûreye ayet ekleme şeklinde de vuku bulmuştur. Mesela, Hadid sûresinin ilk ayetleri Mekke'de, daha sonraki ayetler Medine'de nazıl olmuş; ancak iki ayrı dönemde nazıl olan ayetler nazımda üslup benzerliği sebebiyle aynı sûreye konulmuştur.¹³⁰

Görüldüğü gibi İbn Âşûr da bazı ayetlerin sûre içindeki yerinin sonradan belirlendiğini kabul etmektedir. Ancak Bell gibi müsteşrikler ile günümüzdeki bazı müslüman araştırmacılar söz konusu belirlemeyi sahâbîlerin ictihâdî tasarrufları-

na bağlarken, İbn Âşûr meseleyi Hz. Peygamber'in vahye dayalı talimatları ekseninde açıklamayı yeğlemiştir. Ancak onun izahatının pek çoğu varsayım ve tahmine dayanmaktadır. Sonuç olarak, ayetlerin tertibi konusunda her iki görüşün de güçlü ve zayıf tarafları vardır. Bu bakımdan, "Ayetlerin tertibi tevkîfidir" görüşü ne kadar müdellel ise aksi görüş de onun kadar müdelleldir. Kaldı ki daha önce bahsi geçtiği üzere İslâmî kaynaklarda her iki görüşü destekleyecek rivayetlerin mevcudiyeti bilinmektedir.

Ayetlerin tertibinde tevkîfîlik görüşünün icma düzeyinde kabul görmesi, delillerin sağlamlığından ziyade, özellikle kelâm ve fıkıh geleneklerinde hem tanım hem işlev açısından Kur'an'a aşırı yükleme yapılmasıyla ilgilidir. Bilindiği gibi Sûnnî kelâm geleneğinde Kur'an şu veya bu şekilde kadim bir kelâm olarak kabul edilir. Kadimlik her şeyden önce Allah'ın zaman ve mekân üstü varlığına atıfta bulunan bir vasıftır.

Tarihüstü düzlemde kadim bir varlığa sahip olduğu kabul edilen Kur'an'ın dil, muhteva, hatta tertip açısından hâdis (muhdes/mahlûk) olduğunu düşünmek pek makbul karşılanmamıştır. Kur'an'daki ayetler ve sûrelerin tertibinin Levh-i Mahfûz'daki tertiple birebir aynı olduğuna ilişkin görüşler tam da bu kelâmî kabulün tezahürüdür. İslam geleneğinde kelâm ilminin "usûlüddin", fıkıhın "fûrûuddin" diye adlandırıldığı malumdur. Dinin fûrûuna ilişkin usûlün (usûl-i fıkıh) "aslu'l-usûl" olarak kelama dayandığı da açıktır. Bu zaviyeden bakıldığında, fıkıh usulündeki Kur'an tasavvurunun kelâmî paradigmayı ve tanımlamayı yansıttığı anlaşılır. Fıkıh geleneğinde Kur'an'ın ağırlıklı olarak hem nazım hem mana olarak Kur'an kabul edilmesi, yani mana esas olmakla beraber nazımın da Kur'an'ın aslı unsuru olarak değerlendirilmesi ilk bakışta lîsânî bir mesele olarak görülen, fakat gerçekte kelâm ilminin üç temel konusundan biri olarak nübüvvete taalluk eden i'câz nazariyesiyle irtibatlıdır.

Daha açık ifade etmek gerekirse, bilindik i'câz nazariyesi Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasının en temel dayanağını oluşturan Kur'an'a ilişkin bir meseledir, dolayısıyla her şey-

den önce kelâmidir. İ'câz meselesinin Zenâdîka ve Melâhîde diye anılan çevrelerce Kur'an'ın diline ve içeriğine yönelttilen eleştirilerle eşzamanlı olarak hicrî 3. asrın başlarında ortaya çıkması bu tespiti desteklemektedir.

Kur'an müslûmanlar için tabir caizse namus meselesidir. Bu sebeple, Kur'an'ın metinsel mevsûkiyetinden ayetlerin tertibine kadar her meselede savunmacı tavır sergilenmesini, özellikle ayetlerin tertibi konusunda meselenin tevkîfilikle izah edilmesini yadırgamamak gerekir. Ancak bu durum bahsî geçen konularla ilgili hâkım görüş ve anlayışların sağlam delillerle hesabı verilebilir ve muarızları ikna edebilir nitelikte olduğu anlamına gelmemektedir.

Savunma psikolojisinden mûmkûn mertebe sıyrılıp meseleyi serinkanlı ve özgüvenli bir yaklaşımla ele almak söz konusu olduğunda, ayetlerin tertibinin tevkîfi olduğuna ilişkin görüşün birçok yönden tartışmaya açık olduğunu söylemek gerekir. Tevkîfilikten maksat bir sûrenin veya belli bir ayet grubunun Hz. Peygamber'in dilinden belli bir düzen içinde sadır olmasıysa, özellikle kısa ayet gruplarından oluşan Mekki sûrelerdeki ayetlerin tertibinin tevkîfi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu sûrelerdeki ayet tertibinin tevkîfililiği fâsıla/secdi uyumundan da anlaşılabilir. Ayrıca fâsıla uyumu söz konusu sûrelerin bir defada nazıl olduğuna dair önemli bir karnedir. Bununla birlikte Mûzzemmil 73/20, İnşikâk 84/16-19, Gâşiye 88/17-20 gibi muhtelif ayet gruplarının sûre içindeki tertibinin tevkîfi olmaması da mûmkûn ve muhtemeldir.

Gerçi risaletin ilk yıllarından itibaren Hz. Peygamber'in ayetler ve sûreleri hem ibadet hem tebliğ vesileyle okuduğu bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in özellikle kısa sûreleri bugünkü mushaf tertibine göre bir bütün hâlinde okuduğunu kabul etsek bile Bakara, Âl-ı İmrân, Nisâ, Mâide, Tevbe gibi uzun zaman içerisinde ve farklı sebepler üzerine nazıl olduğu bilinen sûreleri baştan sona okuma ihtimali zayıf görünmektedir.

Cem ve istinsah faaliyetleri sırasında hangi sûrede yer aldığı veya hangi sûreye konulacağı hususunda ihtilaf vaki

olan iki ayetin nûzul sûrecinin belki de son safhasında nazıl olan Tevbe sûresinde yer alması, keza besmele konusundaki ihtilafın yine bu sûreyle ilgili olması câlib-i dikkattir. Öte yandan, Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'an'ın derli toplu halde olmadığı kesindir. Bu durum özellikle geniş hacimli Medenî sûrelerdeki ayet gruplarının tertibinde ictihâdî tasarruflarda bulunulmasını kaçınılmaz kılmıştır, denilebilir.

Sûrelerin Tertibi

Kur'an metnindeki 114 bölümden her biri sûre diye isimlendirilir. İstilahta sûre, Kur'an metninde en kısısı üç ayetten oluşan müstakl bölümleri ifade eden bir terimdir. Kur'an'da sûre lafzı dokuz yerde tekil,¹³¹ bir yerde çoğul (sûver)¹³² olarak zikredilir. İlgili ayetlerdeki anlam ve kullanımı ilk bakışta kelimenin ıstılâhî manasıyla örtüştüğü izlenimi verir, dolayısıyla bu mananın Kur'an'a refere edilebileceği düşünülebilir. Fakat böyle bir düşüncenin öncelikle lisânî deliller çerçevesinde teyit edilmesi gerekir.

Sûre Lafzının Anlam Çerçevesi

Dilciler ve müfessirler sûre kelimesinin hangi kökten türediği ve ne manaya geldiği hususunda farklı ihtimallerden söz etmişlerdir. İştikak konusunda birinci ihtimal, kelimenin sūr kökünden türemiş olmasıdır ki buna göre vav harfî aslıdır. İkinci ihtimal, kelimenin sūr kökünden türediği yönündedir. İlkyle bağlantılı olan üçüncü bir ihtimal ise kelimenin sıçramak anlamındaki sevr kökünden türediği şeklindedir. Sâd 38/21. ayetteki *iz tesevverû'l-mührâb* (Mabedin duvarına tırmanmışlardı) ifadesi bu manayla ilişkilidir.

İbn Fâris (ö. 395/1004) kelimeyi s-v-r maddesinde, Ezherî (ö. 370/980) ise s-e-r maddesinde izah etmiştir. İbn Fâris'e göre sin-vav-ra harfleri aslî olup kökteki temel anlam "yükseklik/irtifa"dır. İnsanın bir şeye çok kızıp öfkeden sıçraması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Şarabın keskin olup kö-

131 Bakara 2/23, 64, 86, 124, 127; Yûnus 10/38; Nûr 24/1; Muhammed 47/20.

132 Hûd 11/13.

pürmesi Arap dilinde *seuratü'l-hamr* diye tabir edilir.¹³³ Zemahşeri (ö. 538/1144) ilk iki ihtimal dâhilinde kelimenin anlam alanına dair şunları kaydetmiştir:

Sûre lafzı şehri çevreleyen yüksek duvar (sûr) anlamına gelebilir. Kur'an'daki sûreler de tıpkı surlarla çevrili bir belde gibi sınırları belli ve müstakl bölümler şeklindedir. Yahut Kur'an'daki sûreler etrafı surlarla çevrili bir şehrin birçok şeyi ihtiva etmesi gibi çeşitli bilgiler ve anlamlar içerir. Sûre lafzı rütbe, derece, mertebe anlamına da gelebilir. Nâbiğa ez-Zübeyânî bir şîrinde *ve-lirehti harrâbin ve-kaddın sûretün fi'l-mecdi leyse ğurâbühâ bi-mutâr* (Harrâb ve Kadd'a mensup topluluklar var ya, işte onlar saygınlıkta yüksek mertebe sahibidir. Üstelik şeref üstüne şeref onlar için daimidir) demiştir.

Buna göre sûre lafzı iki anlam içerir. Birinci anlam, "ulaşılacak menziller ve elde edilecek mertebeler" şeklindedir ki Kur'an'daki bir sûreyi okuyan kişi mertebe mertebe yükselir. Ayrıca Kur'an sûreleri kendi içinde belli bir tertip arz eder. Bazıları uzun, bazıları orta, bazıları kısadır. İkinci anlam sûre lafzının dinî alanda çok değerli bir mevki ve öneme sahip olmayı belirtmesidir. Kur'an'ın bölümleri bundan dolayı sûre diye isimlendirilmiştir. Sûre lafzındaki vav harfinin aslı değil de hemzeden dönüştürüldüğü kabul edildiği takdirde, Kur'an sûrelerine bu ismin verilmesi müstakl bölüm olmakla ilgilidir. Çünkü *sû're* bir şeyin arta kalan kısmını belirten bir kelimedir.¹³⁴

Tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında sûre lafzı genellikle şehri çevreleyen sura atıfla yüksek mevki, mertebe, şan, şeref, saygınlık gibi manalara hamledilmiş ve bu mana takdiri Nâbiğa'nın *elem tera ennellâhe a'tâke sûreten terâ külle melkân dînehâ yetezebzebû* şeklindeki beytiyle şahıtlendirilmiştir.¹³⁵ Bu beyitte geçen sûre şan, şeref, yüksek mevki ve makam gibi manalara hamledilmiştir. Kur'an'ın 114 bölümünden her

133 İbn Fâris, *Mu'cemû Mekâyisi'l-Luğa*, III. 115.

134 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I. 239-240. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf an Ğinâir-Rayb*, Câlzetü'd-Dübey'd-Devlîyye, Dübey 2013, II. 316-317.

135 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I. 72; Schâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, I. 191.

bîrinin sûre diye isimlendirilmesi, Zemahşerî'nin izahatında da geçtiği üzere bu bölümlerin çok değerli ve yüksek mertebelî olmasıyla yahut Kur'an sûrelerini okuyan kışının bu sayede değer kazanmasıyla veyahut her bir sûrenin tam ve mükemmel olmasıyla ilişkilidir.

Müfessirlerin sûre lafzını ağırlıklı olarak "yüksek değer" manasına hamletmeleri Kur'an'a saygı ve hürmetle ilgili olsa gerektir. Ancak dilbilimsel açıdan bakıldığında bu mana takdirinin romantik olduğu söylenebilir. Kuşkusuz Kur'an'ın her bir ayeti değerlidir; fakat sûre kelimesinin geçtiği ayetler şan, şeref, yüksek değer vurgusu içermemektedir. Kısacası, sûre lafzıyla ilgili yaygın anlam takdiri pek isabetli görünmemektedir.

Bize göre isabetli anlam takdiri Ebû Ubeyde'ye (ö. 209/824[?]) aittir. Ebû Ubeyde sûre lafzını, "Kur'an'dan bir bölüm, bir dizi ayet" diye izah etmiş ve bu izahını, "sûre, kendi başına ayrı bir bölüm olmasından dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir" (*innemâ sûrunıyet sûreten li-ennehâ maktûatün mine'l-uh râ*) diye gerekçelendirmiştir. Bu izah İbn Kuteybe tarafından da öncelikli olarak zikredilmiştir. Yine Ebû'l-Heysem er-Râzî (ö. 276/890) sûre lafzının Kur'an metninden bir parça/bölüm anlamına geldiğini belirtmiştir. Ezherî bu izahı, "Ebû'l-Heysem, sûre lafzını, "geriye bir şey bırakmak" anlamındaki *es'ertü sū'ren* ifadesinden hareketle parça, kısım manasıyla ilişkilendirmiş olmalıdır" diye değerlendirmiştir.¹³⁶

Kışının yiyecek ve içeceğinden artık bırakması Arapçada *es'era fülânün min taâmihî ve şarâbih* diye ifade edilir. Dahası, her şeyin geride kalan kısmı *sū're* diye isimlendirilir. Kadının gençlik çağı geçtiği halde yaşlı görünmemesi ise *inne fihâ le-sū'ran/sū'raten* (Kadında gençlikten kalma bir güzellik var) diye ifade edilir. Bâkallânî'nin aktardığı bilgilere göre sûre lafzı ayrışma ve farklı olmayı da belirtir. Nitekim *a'tâke sûreten terâ külle melkin dūnehâ yetezzebzebū* ifadesi hükümdarların sıradan insanlardan ayrı ve farklı statüye sahip olmalarına işaret eder ki sûre lafzı da isim olarak "Kur'an'dan bir kısım, bölüm"

136 Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 1593-1594.

demektir. Arapçadaki *inne fîhi le-sûreten min cemâl* ifadesi, "O kişide güzelliğin bir parçası ve bakiyyesi var" anlamına gelir.¹³⁷

Montgomery Watt, sûre lafzının taş, tuğla, kütük gibi nesnelerle örülmüş duvardaki bir sıra anlamındaki İbranca *shurah* kelimesinden geldiğine dikkat çekmiştir. Bu tespitten hareketle sûre lafzı bölüm veya pasaj manasına hamledilebilir; ancak bu zorlama bir anlam takdirdir. En güçlü ihtimal, sûre lafzının Süryancada yazı, kutsal kitap metni ya da kutsal kitaplar anlamına gelen "surta"dan türemiş olmasıdır.¹³⁸

Sonuç itibarıyla, sûre lafzının iştikakı ve esas manası ihtilaflı olmakla birlikte Kur'an'daki anlam ve kullanımının bilindik 114 sûreden herhangi birisine değil, bir grup ayet veya ayetler dizisine işaret ettiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Nitekim Râğb el-İsfehânî de Nûr sûresinin başındaki *sûretün enzelnâhâ* ifadesini, "Bir dizi hüküm ve hikmet" (*cümletün mine'l-ahkâm ve'l-hikem*) diye izah etmiştir.¹³⁹ Buradan hareketle, Kur'an'daki 114 bölümden her birinin ıstılâhî manada sûre diye anılmasının nüzul döneminden sonraki bir gelişme olduğu söylenebilir.

Sûrelerin Sayısı, Adları ve Ayet Sayıları

Kur'an metninin müstakıl bölümler hâlinde sûrelerden oluşması, her bir sûrenin özel ad ve unvanlarla anılması, sûrelerdeki ayetlerin sayısı gibi meseleler genellikle basmakalıp ifadelerle ele alınır ve bütün bu meselelerin hemen herkes nezdinde malum olduğu sanılır. Hâlbuki söz konusu meselelerden her birinin etraflıca değerlendirilmesi gereken boyutları vardır. Hâl böyleyken çağdaş müslüman araştırmacıların kahir ekseriyeti Kur'an metninin sûre diye isimlendirilen müstakıl bölümlerden oluşmasının sebepleri ya da sûrelerdeki uzunluk ve kısalığın hangi ölçüt(ler)e göre belirlendiği gibi konular hakkında kafa yorma ihtiyacı duymamıştır. Bu konularla ilgilenen bazı araştırmacılar ise büyük ölçüde kla-

137 Bâkallâni, *el-İntisâr*, I. 234.

138 Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, s. 58.

139 Râğb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 284.

sık kaynaklardaki bilgileri aktarmakla yetinip netameli denebilecek meselelerde görüş belirtmekten kaçınmıştır.¹⁴⁰

Kur'an tarihiyle ilgili kaynaklarda sahabe ve tâbiîn âlimlerinin Kur'an'a birtakım işaretler konulmasını hoş karşılamadıkları hususunda birçok bilgi nakledilmiştir. Tâbiî âlim Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) başlangıçta mushafın salt Kur'an metnini içerdiğini, fakat ilerleyen zamanlarda ayetlerle ilgili noktalama işaretlerinin ihdas edildiğini, bundan sonraki aşamada ayet sonlarının nokta işaretiyle belirtildiğini, bir sonraki aşamada ise sûrelerin başlangıç ve bitişini gösteren işaretler ihdas edildiğini belirtmiştir.¹⁴¹ Diğer taraftan, Ebû Rezîn, "Mushafıma şu şu sûre diye yazayım mı?" diye soran birisine, "Endişem o ki ilerleyen zamanlarda Kur'an hakkında bilgi sahibi olmayan bir nesil gelir ve bu notları Kur'an metninden zanneder" diye karşılık vermiştir.¹⁴²

Tâbiîn devrinde Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Ebû'l-Âliye (ö. 90/709) gibi âlimler de Kur'an metnine ta'sîr işaretleri konulmasını ve "Şu şu sûre" diye yazılmasını kerih görmüşlerdir. İbn Cüreyc (ö. 150/767), "Mushaf metnine, 'Burası şu sûrenin sonudur', 'Bu sûrede şu şu ayetler vardır' şeklinde ibareler yazılır mı?" diye sorunca, Atâ böyle bir işin bidat olduğunu söylemiştir.¹⁴³ Bununla birlikte tarihî süreçte hem sûre içindeki ayetlerle ilgili beşli (tahmîs), onlu (ta'sîr) bölümlemeler, hem Kur'an'ın genelinde cûz, hızb gibi bölümlemeler ve hem de nısf (yarım), sülûs (üçte bir), rub' (dörtte bir), hums (beşte bir) şeklinde kesirli bölümlemeler yapılmıştır. Yine Kur'an metninin bütünüyle ilgili olarak 24, 28, 30, 60 gibi daha detaylı bölümlemeler de yapılmıştır.¹⁴⁴

140 Bkz. Hikmet Koçyiğit, "Kur'an'ın Bölümlemesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 39 (2013), s. 365-393.

141 Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muhkem fi Nakdi'l-Mesâhif*, nşr. İzzet Hasan, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk 1997, s. 16-17; Kurtubî, *el-Câmi*, I. 46.

142 Ebû Ubeyd, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 395.

143 Konuyla ilgili rivayetler için bkz. İbn Ebi Dâvûd, *Kütâbu'l-Mesâhif*, II. 511-525. Dânî, *el-Muhkem*, s. 16-17.

144 Bkz. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Fürûvü'l-Ef'nân fi Acâlibi Ulûmü'l-Kur'an*, nşr. Salâh b. Fethî Helel, Mûessesetü'l-Kûtûbî's-Sekâfiyye, Beyrut 2001, s. 102-121.

Ebû Amr ed-Dâni, "Seleften nakledilen haberler tahmîs, ta'sîr, fevâtihu's-sûver (sûrelerin başlangıçları), havâtîmü's-sûver (sûrelerin sonları) ve fâsılalarla ilgili notlar ve işaretlerin sahâbîlere ait olduğunu, onların bu tasarruflarının da ictihâda dayandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır" demiştir.¹⁴⁵ Yine Dâni, meşhur tâbli Katâde'nin (ö. 117/735), "Onlar evvela noktalamayla işe başladılar; sonra [sûreleri] beşli, onlu ayet gruplarına ayırdılar" dediğine dair bir haberden yola çıkarak Kur'an metnine noktalama, tahmîs ve ta'sîr işaretlerinin saha-be ve önde gelen tâbîlerce konulduğunu söylemiştir.¹⁴⁶

Bize göre bu tespit pek isabetli değildir. Kaldı ki Dâni ilk noktalama, tahmîs ve ta'sîr işaretlerinin Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708[?]), Nasr b. Âsım (ö. 89/708[?]) gibi âlimler tarafından konulduğuna dair birçok haber nakletmesinin yanında, Katâde'nin Kur'an metnine nokta gibi birtakım işaretler konulmasını hoş karşılamadığı yönünde bir rivayeti de zikretmiştir.¹⁴⁷ İbn Ebî Dâvûd ise Katâde'den, "Kur'an'a noktalama işaretleri koyanların ellerini kesmek isterdim" şeklinde ilginç bir söz nakletmiştir.¹⁴⁸ Diğer taraftan, Kur'an'daki noktalama işaretlerinin ilk defa Ebû'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688), ta'sîrlerin Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/715) tarafından konulduğu bilgisi de bazı kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁴⁹

Çağdaş müslüman araştırmacıların aksine klasik dönem İslam uleması Kur'an metninin sûreler halinde bölümlenmesini farklı şekillerde açıklamaya çalışmışlardır. Suyûtî'ye göre Kur'an'ın sûrelere bölünmesindeki hikmet her bir sûrenin mucize ve ayet (Allah'a işaret eden alamet) olduğu gerçeğini ortaya koymaktır. Ayrıca sûrelerin uzun ve kısa olmasında talim-taallümle ilgili bir hikmet de vardır. Yani çocuklara kısa sûrelerden uzun sûrelere doğru aşamalı olarak Kur'an'ın ezberletilmesi söz konusudur ki bu da Allah'ın

145 Dâni, *el-Muhkem*, s. 18-19; Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 46.

146 Dâni, *el-Muhkem*, s. 2-3.

147 Dâni, *el-Muhkem*, s. 5-6, 10.

148 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, II. 524-525.

149 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 251.

kendi kitabının ezberlenmesi hususunda kullarına sağladığı bir kolaylıktır.¹⁵⁰

Zerkeşi, "Daha önceki Tevrat ve İncil gibi kitaplar niçin Kur'an metninde olduğu gibi sûrelere bölünmemiştir?" sorusuna, "Tevrat ve İncil nazım ve tertip yönünden mu'ciz değildir; üstelik bu kitapların ezberlenmesi kolaylaştırılmamıştır" diye cevap vermiştir.¹⁵¹ Ancak Zemahşerî bunun tam aksini söylemiştir. Bakara 2/23. ayet münasebetiyle, "Kur'ân'ın sûreler halinde bölümlere ayrılmasındaki fayda nedir?" şeklinde bir istifhama yer veren Zemahşerî şunları kaydetmiştir:

Allah Teâlâ sadece Kur'an'ı değil, Tevrat'ı, İncil'i, Zebûr'u ve diğer peygamberlere gönderdiği vahiyleri de sûreler halinde tasnif etmiştir. Her sanat alanında eser yazanlar, eserlerini müstakıl başlıklar altında bölümlere ayırırlar. Bunun bir takım faydaları vardır. Mesela, türler alt oldukları cinsin kapsamında, sınıflar da alt oldukları türün altında tasnif edildiği zaman, hepsinin bir tek bölüm kapsamında yer almasından daha iyi olur ve daha açık bir vasıf kazanır.

Okuyucu bir sûreyi ya da kıtaptaki bir bölümü okuyup diğer bölüme başladığı zaman okuma şevki canlanır; daha aktif ve istekli şekilde okumaya başlar. Buna mukabil kitap tek bir bölüm halinde olsa dikkatli ve istekli bir okuma ve inceleme söz konusu olmaz. Nitekim yolcu belli bir süre yol aldıktan sonra bir mola yerinde durup dinleneceğini bilirse, bu durum onu daha canlı ve zinde kılar. İşte bu yüzden kıraatçiler Kur'an metnini cüzler, hizipler, aşırler gibi bölümlere ayırmışlardır. [Öte yandan], Kur'an hafızı bir sûreyi iyi okuyup ezberlediğinde Allah'ın kitabından başı ve sonu belli müstakıl bir sûreyi hafızasına kaydetmiş olduğunu bilir ve ezberlediği sûreye ilişkin saygısı artar; onu daha fazla önemser.

Enes b. Mâlik'ten nakledilen, "İçimizden biri Bakara ve Âl-İ İmrân'ı ezbere okuduğu zaman gözümüzde büyür; ona büyük değer verirdik" sözü bu hususla ilgilidir. Ayrıca namazda bir

150 Suyûti, *el-İtkân*, I. 207.

151 Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 265.

sûreyi baştan sona okumak, onu kısmen okumaktan daha faziletlidir. Kur'an'ın sûreler hâlinde bölümlenmiş olması, bir-biriyle benzerlik ve çelişki arz eder gibi görünen ifadelerin bir arada bulunması, böylece anlamın daha kolay ortaya çıkması ve nazmın uyumlu olması gibi başka faydalar da içerir.¹⁵²

Kur'an metninin sûreler hâlinde bölümlere ayrılmasıyla ilgili bütün bu izahlar sanki masa başında yazılmış bir metnin yazar tarafından planlanması ve içindekiler kısmının oluşturulması safahatını betimler gibidir. Bu yüzden Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), Zemahşeri'nin mezkûr izahlarının tefsir ilmiyle hiçbir alakasının bulunmadığını, bu izahatın olsa olsa kitap yazımında konuyu bölümlere ayırma ve başlıklandırmanın faydalarına müteallik olduğunu belirtmiştir¹⁵³ ki bu da aslında -akademik tabirle- tez önerisi hazırlama gibi bir şeydir.

Netice itibarıyla, Kur'an'da geçen sûre lafzı, daha önce zikredildiği gibi bugünkü mushaftaki 114 bölümden her birini ifade etmenin ötesinde bir grup ayet manasında kullanılmıştır. Benzer şekilde Kur'an lafzının da birçok kez Hz. Peygamber'e peyderpey nazıl olan ayet gruplarına atıfla kullanıldığı, dolayısıyla tüm Kur'an metnini tanımlamadığı malumdur. Lakin müslümanlar Kur'an lafzını vahyin tamamını ifade edecek tarzda kavramlaştırırken, sûre lafzını da galip ihtimalle Hz. Peygamber'in vefatından sonra zaman içerisinde teşekkül eden mushaf metnindeki müstakıl bölümleri ifade edecek tarzda terimleştirmişlerdir. Bununla birlikte, Kur'an'daki 114 bölümün her birine sûre denilmesi Arap geleneğine yabancı bir isimlendirmedir.

Meşhur Arap edebiyatçısı Câhiz'in (ö. 255/869) şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Allah kendi kitabını (vahyini) hem genelde hem de özelde (sûre ayet ölçeğinde) Arapların kendi kelimelerini adlandırma tarzına aykırı biçimde isimlendirmiştir. Araplar

152 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I. 240-241. Ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II. 108.

153 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahrû'l-Muhîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2005, I. 169.

şîirlerinin bütünü'nü divan diye nitelendirirken, Allah bir bütün olarak vahyî Kur'an diye isimlendirmiştir. Araplar şîirlerin bölümlerini kaside diye nitelendirirken, Allah Kur'an'ın bölümlerini sûre diye isimlendirmiştir. Araplar şîirlerinin daha küçük bölümlerini beyit diye nitelendirirken, Allah küçük vahyî birimlerini ayet diye isimlendirmiştir. Araplar şîirlerindeki mısra sonlarını kâfiye diye isimlendirirken, Allah ayet sonlarındaki kelimeler ve harfleri fâsıla diye isimlendirmiştir."¹⁵⁴

Kur'an metnindeki bölümlerin "sûre" diye isimlendirilmesinin Ehl-i kitap kültüründen mülhem olması uzak bir ihtimal sayılmamalıdır. Hatta denilebilir ki Bakara, A'râf, Yûnus, Hûd, Yûsuf gibi hacimli sûrelerin başında geçen el-kitâb/kitâb lafızları Tevrat'ın her biri "sıfır" diye adlandırılan ve Tekvin (Bereşit), Çıkış (Şemot), Levililer (Vayıkra), Sayılar (Bemidbar) ve Tesniye'den (Devarim) oluşan beş kitabını (esfâr-ı hamse), sûre kelimesi ise bu beş sıfırdeki babları hatırlatır.

Sûrelerin isimlerine gelince, bilindiği gibi Kur'an metnindeki 114 sûreden her biri özel bir isim ve unvanla anılır. Ancak İslâmî kaynaklarda birçok sûrenin iki veya daha fazla isimle anıldığına dair bilgiler de aktarılır. Suyûtî'nin naklettiğine göre Fatıha sûresi fâtihatû'l-kitâb, fâtihatû'l-kur'ân, ümmû'l-kitâb, ümmû'l-kur'ân, el-kur'ânû'l-azîm, es-seb'u'l-mesânî, vâfiye, kenz, esâs, nûr, rukye, şifâ, şâfiye, sûretû'l-hamd, sûretû's-şûkr, sûretû'l-hamdî'l-ülâ, sûretû'l-hamdî'l-kusrâ, sûretû's-suâl, sûretû ta'lîmî'l-mes'ele, sûretû's-salât, sûretû'd-duâ, sûretû'l-mûnâcât, sûretû't-tefviz gibi yirmi küsur isimle anılır. Benzer şekilde Tevbe sûresi de berâe, fâdiha, sûretû'l-azâb, mukaşkışe, mûnekkire, behûs, hâfire, mûba'sıra gibi birçok isim ve unvanla anılır.¹⁵⁵

Diğer taraftan, Kur'an'daki bazı sûreler grup adlarıyla anılır. Mesela, hâ-mîm harfleriyle başlayan Mû'mîn, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkaf sûreleri Havâmîm (Hâmîmler) veya Âlû Hâmîm (Hâmîmle başlayan sûreler); tâ-sîn veya

¹⁵⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 159.

¹⁵⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I. 167-173.

tâ-sîn-mîm harfleriyle başlayan Şuarâ, Neml, Kasas sûreleri Tavâsîn; Allah'ı tesbîhle başlayan Hadîd, Haşr, Saf, Cum'a ve Teğâbun sûreleri Müsebbihât; "kul" (söyle) emriyle başlayan Cin, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri Kalâkâl; Kâfirûn ve İhlâs sûreleri İhlâseyn, ayrıca bu ikisiyle birlikte Felak ve Nâs sûreleri Mukaşşışeteyn; İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri Muavvizât, Felak ve Nâs sûreleri ise Muavvizeteyn diye anılır.

Bazı âlimlere göre elif-lâm-râ ile başlayan Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrahim ve Hicr sûreleri "Besâtînü'l-Kur'ân" (Kur'an'ın bağları/bahçeleri), s-b-h kökünden türemiş lafızlarla başlayan İsrâ, Hadîd, Haşr, Saf, Cum'a, Teğâbun ve A'lâ sûreleri "Arâisü'l-Kur'ân" (Kur'an'ın gelinleri/güveyleri) diye adlandırılır. Hâ-mîm harfleriyle başlayan sûreler de bu şekilde adlandırılır. Yine hâ-mîm ile başlayan sûreler "Debâyicü'l-Kur'ân" (Kur'an'ın ipekleri) diye anılır. Bir rivayette İbn Mes'ûd'un, "Havâmîm Kur'an'ın dîbâcıdır" mealinde bir ifadesi yer alır.¹⁵⁶ Diğer taraftan, Bakara sûresinin 255 ve 285-286. ayetleri ile Yasîn, Mûlk, Felak ve Nâs gibi sûreler Allah'a sığınma ve korunma vesilesi oldukları, aynı zamanda şeytanı çarptıkları için "Kavâiru'l-Kur'ân" unvanıyla anılır.¹⁵⁷

Otuz civarında ayetten oluşan Secde ve Mûlk gibi sûreler ise bazı kaynaklarda "Selâsûn" diye adlandırılır. Ebû Hüreyre'ye isnat edilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Kur'an'da otuz ayetlik bir sûre var ki bu sûre kendisini okuyan kişiye şefaathçi, hatta onun affedilmesine vesile olur. İşte o sûre Mûlk sûresidir" demiştir. İbn Mes'ûd ise "Rasûlullah bana hâ-mîmlerden bir sûreyi, Ahkâf sûresini okuttu" demiş ve şunu eklemiştir: "Bir sûre otuzdan fazla ayetten oluştuğunda selâsûn diye anılır."¹⁵⁸

Öte yandan, Vâsile b. el-Eska'dan gelen bir rivayette Hz. Peygamber'in, "Bana Tevrat'ın yerine es-seb'u't-tuvel, İncil'in yerine miûn, Zebûr'un yerine mesânî, fazladan da mufassal verildi" dediği kaydedilmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö.

156 Hâkim, *el-Müstedrek*, II. 514.

157 Sehâvî, *Cemâlü'l-Kurrâ*, I. 188-190, 197-204.

158 Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VII. 433.

204/819) naklettüğü bu rivayet Zerkeşi tarafından “garip” olarak değerlendirilmiş, ayrıca isnat zincirindeki Saïd b. Beşîr adlı ravinin “leyyin” (gevşek) olduğuna dikkat çekilmiştir. Buna mukabil Ebû Ca’fer en-Nehhâs aynı rivayeti sûrelerin tertibinin tevkiîliliğine delil kabul etmiştir.¹⁵⁹

Söz konusu rivayette geçen “es-seb’u’t-tuvâl” (seb-i tıvâl) lafzının Kur’an metnindeki yedi uzun sûreye atıfta bulunduğuna kabul edilir. Bazı âlimler nazarında söz konusu sûrelerin ilki Bakara, sonuncusu Tevbe’dir. Enfâl ile Tevbe sûreleri, gerek aralarında besmele bulunmaması gerekse her iki sûrenin savaş ortamında nazıl olması gerekçesiyle bu tasnifte tek sûre kabul edilir. Buna mukabil İbn Abbas’tan gelen bir rivayette yedi uzun sûrenin Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En’âm ve A’râf sûrelerinden oluştuğu, bu görüşü nakleden ravinin yedinci sûrenin ismini unuttuğu belirtilir. Başka bir rivayette, Saïd b. Cübeyr’in yedi uzun sûreyi Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En’âm, A’râf ve Yûnus şeklinde sıraladığı kaydedilir.¹⁶⁰ Yine başka bir rivayette bazı rivayetlerde yedinci sûre Kehf sûresi olarak zikredilir.¹⁶¹ Şehristânî ise yedi uzun sûrenin Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En’âm, A’râf ve Enfâl-Tevbe şeklinde sıralandığını belirtir.¹⁶²

Miûn, “seb-i tıvâl” dışında kalan ve ayet sayısı 100’den fazla veya yüz civarında olan sûrelerdir.¹⁶³ Fakat hangi sûrelerin bu gruba girdiğine dair sarfıh bilgi yoktur. Bazı araştırmacılara göre miûn, “seb-i tıvâl” grubundaki sonuncu sûrenin ardından gelen ve Secde sûresinin sonunda nihayete eren sûrelerin genel adıdır.¹⁶⁴ Ancak bu grupta Ra’d, İbrahim, Lokman, Secde gibi 30-50 civarında ayetten oluşan ve bu yüzden de “miûn” kategorisiyle bağdaşmayan birçok sûre bulunduğu malumdur.¹⁶⁵

159 Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 244, 258.

160 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 70.

161 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 199.

162 Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 29.

163 Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 71; Şehristânî, *Mefâtihu’l-Esrâr*, I. 29.

164 Muhaysin, *Târîhu’l-Kur’ân*, s. 109.

165 Ra’d 43, İbrahim 52, Hicr 99, Meryem 98, Hac 78, Nûr 64, Furkan 77, Neml 93, Kasas 88, Ankebût 69, Rûm 60, Lokman 34, Secde 30, Ahzâb 73, Sebe’ 54, Fâtır 45, Yâsîn 83. ayettir.

Mesânî, “miûn” grubunu takip eden sûrelerdir; fakat mesânî grubunun da hangi sûre ile başlayıp hangistyle bittiği belli değildir. Şehristânî, Ebû Bekr Muhammed es-Saydalânî'nin *el-Muhtâr fi'l-Kirâât* adlı eserinden nakille mesânî grubunun yirmi sûreden oluştuğunu belirttikten sonra bu sûreleri, “Ahzâb, Hac, Neml, Kasas, Nûr, Enfâl, Meryem, Ankebût, Rûm, Yâsîn, Hicr, Ra'd, Furkân, Sebe', Fâtır, İbrahim, Sâd, Muhammed, Lokman ve Zümer şeklinde sıralamıştır.¹⁶⁶ Bu gruba mesânî denilmesinin sebebi “miûn”undan sonra ikinci sırada yer alması, ihtiva ettikleri mesellerin ibretler ve geçmişle ilgili haberler şeklinde iki yönlü olması veya içerdikleri kıssaların tekrarlanmasıdır.¹⁶⁷ Ferrâ “mesânî”nin 100'den az sayıdaki ayetten müteşekkıl sûrelerin genel adı olduğu kanaatinde. Bunların Kâf veya Hucurât sûresine kadar, 100'den daha az sayıda ayet içeren sûreler olduğu görüşü yaygındır.¹⁶⁸

Mufasssal, “mesânî” grubunu takip eden kısa sûrelerin genel adıdır. Araları besmele ile sık sık ayrıldığı veya içlerinde mensuh ayetler az bulunduğu için mufasssal diye anıldığı belirtilen bu grubun hangi sûreyle başladığı hususunda on kûsur farklı görüş mevcuttur. Bu bağlamda Kâf, Hucurât, Muhammed, Câsiye, Mülk, Fetih, Rahmân, Duhâ gibi birçok sûreye atıfta bulunulmuştur.¹⁶⁹

Bazı kaynaklarda, kısa sûrelerin mufasssal diye anılmasının bu sûreleri okuyan kışının iki sûrenin arasını tekbirle ayırmasıyla ilgili olduğuna dair bir görüş de zikredilmiştir. Râğb el-İsfahânî ise mufasssalların mushaf tertibindeki son yedili grup içerisinde yer alan sûreler olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁰ Öte yandan, mufasssal sûreler “tîvâl” (uzun), “evsât” (orta) ve “kısâr” diye de tasnif edilmiştir. Bu üçlü tasnife göre “tîvâl” Kâf, Hucurât, Muhammed gibi sûrelerin birinden Nebe sûresine, “evsât” Nebe'den Duhâ sûresine, “kısâr” ise Duhâ'dan Nâs sûresine kadarki sûrelere karşılık gelir.

166 Şehristânî, *Mefâtihü'l-Esrâr*, I. 29.

167 Taberî, *Câmû'l-Beyân*, I. 71.

168 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 199.

169 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 245-246; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 199.

170 Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 573.

Mufasssal grubunun kısa veya küçük sûreler diye adlandırıldığı da vakidir. Bir rivayete göre İbn Ömer, Kur'an'daki sûrelerin mufasssal değil, kısa veya küçük sûreler diye anılması gerektiğini söylemiş, buna karşılık Ebû'l-Âliye küçük ve kısa sûre gibi nitelemelerin hoş olmadığını belirtmiştir. Bazı rivayetlerde ise "Bakara sûresi, Âl-ı İmran sûresi gibi tabirler kullanmayın; bunların yerine, 'İçerisinde düveden, İmrân ailesinden söz edilen sûre' deyin" mealinde ifadelere yer verilmiş ve bu konudaki hassasiyet, Kureyşli müşriklerin, Bakara (düve) sûresi, Ankebût (örümcek) sûresi diyerek Kur'an'la alay etmeleriyle ilişkilendirilmiştir.¹⁷¹

Bu tür rivayetlerin tarihsel süreçte Kur'an'a dil uzatılmasına yönelik bir tepki olarak müslümanları daha hassas davranmaya teşvik babında uydurulmuş olması uzak bir ihtimal değildir. Sûrelerin gruplara ayrılması ve bu grupların hacim ölçüsüne göre seb-i tuvâl, miûn, mesânî, mufasssal diye adlandırılması ise kesinlikle ictihâdidir. Bunun böyle olduğuna ilişkin en önemli delil söz konusu grupların hangi sûrelerden oluştuğuna dair birçok farklı görüş bulunmasıdır.

Tüm sûre gruplarının Kur'an'ın iki kapak arasında yazılı bir metin olarak okunması, ezberlenmesi, teşrii, tefsir, te'vil ve tedris metni olarak kullanılmasıyla birlikte ortaya çıktığı söylenebilir ki bu konu en azından bir yönüyle Kur'an metninin beşli, yedili, onlu bölümlere ve/veya cüzlere, hıziplere ayrılmasıyla da ilişkilidir. Nitekim İbn Ebî Dâvûd, İsmail b. Abdillâh b. Kostantin'e atıfla Kur'an metninin üç, dört, beş, altı, yedi, sekiz, dokuz, on eşit bölümünün hangi ayetle başlayıp hangi ayetle bittiğine dair uzunca bir rivayete yer vermiştir.¹⁷² Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Evs b. Ebî Evs Huzeyfe es-Sekafi'den naklettiği bir rivayette ise, sahâbilerin, "Biz Kur'an'ı üçlü, beşli, yedili, onbirli, onbeşli sûreler şeklinde bölümlüyoruz" dediklerinden söz edilmiştir.¹⁷³ Bu rivayette geçen sûre lafzının "Kur'an metninin bölümü, parçası" manasında kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir.

171 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 166.

172 İbn Ebî Dâvûd, *Kutâbü'l-Mesâhif*, I. 464-478, II. 483-493.

173 Ebû Dâvûd, "Salât" 325.

Sahabe devrinde sûreler ve ayetlerin kategorik olarak birbirinden tefrik/temyiz edilip edilmediği hususunda kesin konuşmak pek mümkün değildir. Hâl böyleyken, son dönemdeki müslûman bazı araştırmacılar, "Cumhur ulema Kur'an'daki tüm sûre isimlerinin tevkîfi olduğu kanaatindedir" şeklinde bir görüş zıkredebilmişlerdir.¹⁷⁴ Buna mukabil M. el-A'zamî, Osman mushafının ilk nüshalarının sûre ve ayet fasıllarından dahi yoksun olduğunu ifade etmiş, bununla birlikte her sûrenin başlangıcının genellikle küçük bir boşluk ile sonraki sûrenin başında yer alan besmele ifadesinden anlaşılabileceğini belirtmiştir.¹⁷⁵

Arapça papirüsler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Avusturyalı semittist Adolf Grohmann'a (ö. 1977) göre İslam'ın erken dönemlerindeki el yazması Kur'an nüshalarında sûre bölümlmeleri ilk etapta önceki sûre ile sonraki sûre arasında boşluk bırakmak, daha sonraki etapta ise sûrenin sonunda o sûrenin bittiğine işaret eden bir süsleme (iç içe geçmiş çizgi) şeklinde olmuştur ki bu süsleme tarzı Yunanca veya Sûryanca yazma metinlerden alınmıştır.¹⁷⁶ A'zamî, Grohmann'ın bu görüşünü, "Müsteşrik talfesinin müslûmanlara ait her bir işi, bir ayeti diğerinden nokta işaretiyle ayırmayı dahi başka kültürlerle bağlamaları hem rahatsız edici hem de komiktir"¹⁷⁷ diye eleştirmiştir.

Zerkeşi gibi bazı âlimler sûrelerle ilgili isimler ve isimlendirmelerin tevkîfi olma ihtimali üzerinde durmuş, Suyûtî ise bir adım daha ileri giderek sûrelerin isimlerinin hadislere dayandığına atıfla tevkîfi olduğunu savunmuş, bu arada İkrime'den (ö. 105/723) nakledilen, "Müşrikler Bakara (İnek) sûresi, Ankebût (Örümcek) sûresi der ve bu isimlerle alay ederlerdi" şeklindeki rivayeti tevkîfiliğin delili olarak sunmuştur.¹⁷⁸ Ancak konuyla ilgili rivayetlerin geneli sûre isimlerinin sahabe ve tâbiine ait olduğuna işaret etmektedir.

174 Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 74.

175 A'zamî, *The History of the Qur'anic Text*, s. 109-110.

176 Adolf Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'âns", *Der Islam*, XXXIII (1958), s. 229.

177 A'zamî, *The History of the Qur'anic Text*, s. 143. (62. dipnot).

178 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 166.

Sûrelerin isimleri peygamberler, mûminler, kâfirler, mûnafıklar, önemli tarihî olaylar, ahiret halleri, hayvanlar, tabiatın çeşitli özellikleri, güneş, ay ve yıldızlarla ilgilidir. Lakin isimlendirme konusunda belli bir geleneğe aidiyetten veya muayyen bir ölçütten söz etmek mümkün görünmemektedir. Ancak Zerkeşi bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre Araplar bir şeyi isimlendirirken ya nadir ve ilginç olan bir niteliği ya o şeyi farklı yönleriyle iyi tanımlayan bir özelliği ya da çok kullanılan ve akılda kalan bir hususiyeti dikkate alırlar. Dolayısıyla onlar yazdıkları metinleri ve uzun kasideleri bu metinler ve kasidelerde yer alan ve/veya ön plana çıkan bir kelimeyle adlandırırlar. Kur'an'daki sûrelerin isimlendirilmesinde de bu geleneğe riayet edilmiştir. Mesela, Bakara sûresinin bu şekilde isimlendirilmesi sûrede İsrailoğulları'yla ilgili bakara kıssasının geçmesi, Nisâ sûresinin bu şekilde isimlendirilmesi sûrede kadınlarla ilgili birçok hususun zikredilmesi, En'âm sûresinin bu şekilde isimlendirilmesi ise birçok ayette evcil hayvanlardan söz edilmesiyle ilgilidir.¹⁷⁹

İbn Akîle de Zerkeşi ile aynı kanaattedir. Zira ona göre sûrelerin isimlendirilmesinde ilk ayetteki ifadenin dikkate alınması söz konusudur ki bu hususiyet Arapların dil geleneğinde de mevcuttur. Mesela, muhadram şair Kâ'b b. Züheyr'in meşhur *Kasidetü'l-Bürde'si*, vefasız ve cefakâr dostun sembolü olan Suâd'ın ayrılığıyla ilgili ilk ifadesinden dolayı *Bânet Suâd* diye isimlendirilmiştir. Câhiliye devrinin tanınmış şairi İmru'û'l-Kays b. Hucr'un *kifâ nebki min zikrâ min habîbin ve menzîli* (Hele durun, ağlayalım sevgilinin hatırasına, yurdu-na...) dizesiyle başlayan meşhur kasidesi de *Kifâ Nebki* diye isimlendirilmiştir.

Binaenaleyh Nebe', Mürselât, Hâkka, Sâd, Tâhâ, Sâffât, Tekvîr, Mutaaffîn, İnfitâr, Burûc, İnşikâk, Duhâ gibi birçok sûrenin isimlendirilme şekli bu minvaldedir. Bunun dışında Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Yûnus, Ra'd, Kehf, Meryem, Hac, Neml, Sebe', Mûmin, Muhammed gibi diğer birçok sûre ise ya muhtevasında önemli yer tutan bir

179 Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 270.

kıssayla ya başlangıcında zıkrı geçen bir hususla veya ilginç bir konuyla yahut da anahtar bir kelime/kavramla ilişkili biçimde isimlendirilmiştir.¹⁸⁰

Bu izahat genel geçer bir kuralı ifade etmemektedir. Zira Hûd sûresinde Nûh, Salih, İbrahim, Lût, Şuayb, Mûsâ gibi birçok peygamberden söz edildiği, üstelik Nûh kıssasına geniş yer verildiği halde sûre "Hûd" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca Nûh, Hûd, İbrahim, Yûnus, Âl-i İmrân, Yûsuf, Meryem, Lokman gibi birçok sûre, içerdikleri kıssalarda geçen isimlerle tesmiye edilmiş, buna mukabil Mûsâ'nın kıssasını içeren sûrelerden hiçbirisi "Mûsâ sûresi" diye isimlendirilmemiştir. Keza Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme hadisesiyle ilgili kıs- sa çok dikkat çekici olmasına rağmen Saffât sûresi "Zebih sûresi" diye anılmamıştır.

Benzer şekilde Sâd sûresinde Hz. Dâvûd'un kıssası geçtiği halde bu sûre de "Dâvûd sûresi" diye tesmiye edilmemiştir. Fakat bazı kaynaklarda Tâhâ sûresinin "Sûretü Mûsâ" ve "Sûretü'l-Kelim", Sâd sûresinin "Sûretü Dâvûd" diye isimlendirildiğine dair bilgilere yer verilmiştir. İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde ise Übey b. Kâ'b'ın mushafındaki sûre tertibi bağlamında Süleyman, Dâvûd, Melike gibi sûre isimleri zikredilmiştir.¹⁸¹ Ancak Suyûtî bu tür isimlendirmelerin haber/eser dayanağına muhtaç olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁸²

Genel kural olarak sûrenin ismiyle o sûredeki ana konu veya konular arasında özdeşlik bulunmaz. İsim veya unvan genellikle ilgili sûredeki ayetlerde geçen dikkat çekici bir kelimeden alınır. Sûreye isim olan kelime çok kere ilk ayet gruplarında geçmekle birlikte bunun istisnaları da vardır. Kimi zaman sûrenin ortalarında geçen bir kelime ismi belirtir. Bu bağlamda Nahl (Arı) sûresi örnek verilebilir. Çûnkû bu sûrenin neredeyse yarısına, yani 68. ayete kadar nahlden (arı) söz edilmez. Kısacası, sûrelerin isimlendirilmesinde genel geçer bir kural söz konusu değildir. Bununla birlikte sûre isimleri-

180 İbn Akile, *ez-Ziyâde*, I. 390-394.

181 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 44.

182 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 177-178.

nin hem 'akılda kalıcı olan hem de tanınma imkânı sağlayan kelimelerden seçildiği söylenebilir. Bu husus Tanah'taki Çıkış kitabının üçüncü babına "Çalı" diye atıfta bulunulmasına benzetilebilir.¹⁸³

Kur'an'daki birçok sûrenin müteaddit isimlerle anıldığı malumdur. Erken dönem İslâmî kaynaklarda, bir süre kullanılıp daha sonra terk edilen isimlere atıflar vardır. Özellikle müteaddit isimlerle anılan sûrelerle ilgili haberler/rivayetler söz konusu isimlerin kimi zaman sûrenin ağırlıklı konusu ve muhtevasıyla, kimi zaman da anahtar kelime/kavram tarzındaki bir lafızla irtibatlandırıldığına ve farklı bakış açılarına göre çeşitli şekillerde adlandırıldığına atıfta bulunur.

Örnek vermek gerekirse, Talak sûresi İbn Mes'ûd tarafından *sûretü'n-nisâ'il-kusrâ* şeklinde adlandırılmıştır. Bu adlandırma sûrenin birinci ana bölümünü oluşturan ilk yedi ayetteki muhtevayla ilgilidir. Bu ayetlerde Hz. Peygamber'in şahsında mümin erkeklere hitap edilerek eşlerini boşamaları durumunda talak ve iddetle ilgili kurallara uyulması, yaklaşık üç ay devam eden bekleme sûresi içinde eşlerin evlerinden çıkarılmayıp nafakalarının sağlanması gerektiği bildirilir. Ayrıca hamilelerin iddetinin doğum yapıncaya kadar süreceği ve bu süre içinde nafaka yükümlülüğünün devam edeceği, çocuğu emziren anelere ücretinin ödeneceği gibi konulardan bahsedilir.

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inin ravisi olarak tanınan Ebû'l-Hasen ed-Dâvûdî (ö. 467/1075), Kur'an'daki sûrelerin kısa (kusrâ), küçük (suğrâ) diye isimlendirilmesinin 'yakışık-sız olduğunu' söylerken, İbn Hacer uzunluk ve kısalık gibi vasıfların ızaflı/rölatif olduğuna dikkat çekmiş ve bu bağlamda A'râf sûresinin "tüle't-tüleyeyen" (ilk uzun sûrenin daha uzununu) diye nitelendirildiğine dair bir hadis nakletmiştir.¹⁸⁴

183 Watt, *Bell's Introduction*, s. 58-59. Çıkış kitabının üçüncü babında, "Rabbin meleği bir çalıdan yükselen alevlerin içinde ona [Musa'ya] göründü. Musa baktı, çalı yanıyor ama tükenmiyor. 'Çok garip' diye düşündü; Gidip bir bakayım, çalı neden tükenmiyor! Rab Tanrı Musa'nın yaklaştığını görünce, çalının içinden, 'Musa, Musa' diye seslendi..." gibi ifadeler yer alır. Bkz. Çıkış, 3/2-4.

184 İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, VIII. 836.

Buhârî'nin akşam namazındaki kıraatle ilgili olarak aktardığı bu hadise göre Zeyd b. Sâbit, Mervân b. Hakem'e, "Niçin akşam namazında Kur'an'dan kısa pasajlar (sûreler) okuyorsun? Ben Rasûlullah'ın iki uzun sûreden en uzununu okuduğunu işittim" demiştir. Kaynaklarda, "iki uzun sûre" tabiriyle hangi sûrelerin kastedildiği hususunda farklı görüşlere yer verilmiştir. Bazılarına göre bu iki sûre Mâide ve A'râf, diğer bazı âlimlere göre En'âm ve A'râf'tır. İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) En'âm ve A'râf sûrelerinin "en uzun iki sûre" olarak nitelendirilmesinin örfi olduğunu, çünkü bu ikisinden daha uzun sûreler bulunduğunu söylemiştir.¹⁸⁵

Beş vakit namazda Hz. Peygamber ve sahabenin okudukları sûrelerin genellikle *ve't-tûr*, *ve't-tîni* ve *z-zeytûni*, *ize's-semâû'n-şekkat* gibi ilk ayetleriyle veya uzun-kısa gibi sıfatlarla zikredilmesi veyahut "elli-yüz civarında ayet" gibi nitelemelerden söz edilmesi sûrelerle ilgili isimlendirmelerin sonraki dönemlere ait olduğunu gösterir. Aynı tespit Kur'an'daki sûrelerin ayet sayılarına ve/veya uzunluk-kısalık ölçütlerine göre gruplandırılıp "seb-i tıvâl", "miûn", "mesânî", "mufasssal" diye isimlendirilmesi için de geçerlidir.

Sûrelerin bu şekilde isimlendirilmesiyle ilgili rivayetler İbn Abbas'tan nakledilmiştir. Buhârî'nin naklettiği bir habere/rivayete göre İbn Abbas, "Hz. Peygamber vefat ettiğinde ben on yaşında bir çocuktum ve Rasûlullah zamanında muhkemi hıfz etmiştim" demiş ve muhkem lafzını "mufasssal" anlamında kullanıldığını tasrih etmiştir.¹⁸⁶ Bu haber söz konusu isimlendirmelerin İbn Abbas'a ait olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Hz. Peygamber'in Kur'an sûrelerini hacimlerine veya ayet sayılarına göre gruplar halinde tasnif edip her bir gruba ayrı bir isim vermesi tarihî açıdan pek makul görünmemektedir.

Her şeyden önce Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün itibarıyla Kur'an metninin derli toplu halde bulunmadığı şüphesizdir.

¹⁸⁵ İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, II. 320.

¹⁸⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 25.

Ayrıca vahyin nûzulünün devam ettiği zaman ve zeminde sûrelerin kaç ayetten oluştukları veya kısalık/uzunluk vasıfları hususunda kesin belirlemelerden söz etmek de pek makul olmasa gerektir. Kuvvetle muhtemeldir ki Kur'an sûrelerinin gruplandırılması ve her grubun farklı şekilde adlandırılması, Hz. Peygamber döneminden, hatta sahabe devrinden sonra gerçekleşmiştir. Hicretten birkaç yıl önce doğduğu bilinen İbn Abbas'ın uzun yıllar boyunca tâbîilerle birlikte yaşaması, sûrelerle ilgili isimlendirmelerin tâbîin devrine ait olma ihtimalini güçlendirir.

Derveze'nin ifadesiyle, sûrelerin isimlendirilmesi hususunda ilgili sûrede geçen bir kelimeden veya o kelimenin bir türevinden ad/ısım üretmenin genel bir eğilim olduğu açıktır. Bununla birlikte Fatıha, Enbiya, İhlas gibi sûre isimleri bu genel duruma uymamaktadır. Ancak çeşitli kaynaklarda söz konusu sûrelerin *hamd*, *iktarebet*, *samed* gibi farklı isimlerinden de söz edilmekte ve bu isimlerin ilgili sûrelerde geçen kelimelerden üretildiği görülmektedir.

Bazı özel mushaflarda Tevbe yerine Berâe, İsrâ yerine İsrâil, Gâfir yerine Mû'min, Fussilet yerine Secde, Mülk yerine Tebareke gibi farklı isimler zıkredilir. Bu farklılıklar rivayetlerdeki bilgi farklılıklarıyla ilgilidir. Bu meseleler bir tarafa, Osman mushafında sûre isimlerinden söz etmek söz konusu değildir. Aksi halde isimlendirme hususunda ihtilaf söz konusu olmazdı. Sonuçta sûrelerle ilgili isimler ve bu isimlerin mushafa kaydedilmesi en azından Osman döneminde mushafların istinsahından sonraki zamanlarda oraya çıkan bir uygulamadır.¹⁸⁷

Bu bağlamda, sûre lafzının Hz. Peygamber döneminde ıstılâhî manada kullanılıp kullanılmadığı meselesini de tartışmak gerekir. İlginçtir, bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in besmele nazıl oluncaya değin sûrelerin nerede başlayıp nerede bittiğini bilmediğinden söz edilmiştir. Daha açıkçası İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr, Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin besmele nazıl oluncaya değin sûrelerin nerede bittiğini bilmediklerini söyle-

187 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 119-121.

mişlerdir.¹⁸⁸ Buna mukabil diğer bazı rivayetlerde, özellikle Hz. Peygamber'in beş vakit namazda hangi sûreleri okuduğuna dair haberlerde sûre isimlerinden ve on, yüz, iki yüz, üç yüz, beş yüz, bin gibi ayet sayılarından söz edilmiştir.¹⁸⁹ Ancak bu rivayetler/haberler incelendiğinde, çoğunlukla sûrelerin bilindik özel isimleriyle değil, ilk ayetleriyle zıkkredildiği görülür. İlgili rivayetlerde sûrelerin özel isimlerle anılması kuvvetle muhtemel olarak ravilerin manayla rivayet tasarrufları olsa gerektir. Vahyin nüzulünün devam ettiği süreçte Hz. Peygamber'in sûrelerdeki ayet sayıları hakkında bilgi verdiğinden söz etmenin anakronistik olduğunu anlamak hiç de zor değildir.

Sonuç olarak, nüzul döneminde sûre lafzının Hz. Peygamber'e bir defada nazıl olan üç-beş, beş-on ayetlik pasajlar -ki nüzul döneminde sûrelerin kaç ayetten oluştuğu meselesi kuvvetle muhtemel olarak mevzu bahis edilmemiştir- anlamında kullanıldığını söylemek isabetli görünmektedir. Sûrelerin tek tek belirlenmesi ve Kur'an metninin 114 sûreye bölümlenmesi ise Hz. Peygamber'in ve sahabe neslinin özellikle namazlardaki Kur'an okuma teamülleriyle ilgili olsa gerektir.

Bu teamüllerden hareketle sahabe döneminden itibaren müstaklil sûre kategorileri oluşturulmuştur. Kur'an metninin sûrelere bölümlenmesinin teamüle dayalı olma ihtimalini güçlendiren argümanlardan biri 113 sûrenin başındaki besmelelerin statüsü hakkında çok çeşitli görüşler ileri sürülmesi, ayrıca bazı sûrelerin Havâmim, Müsebbihât gibi müşterek isimle isimlendirilmesidir. Müşterek isimle anılan sûreler gerek üslup gerek içerik itibarıyla birbirlerine çok benzedikleri halde her birinin müstaklil sûre olduğuna ilişkin tek gösterge, başlarındaki besmele ve bir kısmının başındaki hurûf-ı mukatta'adır (kesik harfler) ki bunların ayet olup olmadıkları da tartışmalı bir meseledir.

Kur'an'daki sûrelerin sayısına gelince, bilindiği üzere Kur'an metni 114 sûreden müteşekkildir. Ancak İslâmî kaynaklar Übey b. Kâ'b, Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali gibi bazı

188 Ebû Dâvûd, "Salât" 125; Bâkollâni, *el-İntisâr*, I. 208-209.

189 Ebû Dâvûd, "Salât" 131-138; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI. 134.

sahâbîlere nispet edilen özel mushaflardaki toplam sûre sayısının farklı olduğuna dair bilgiler içerir. Bu üç sahâbînin tefsir alanında çok meşhur olması ve aynı zamanda Kur'an'ın metinleşme tarihindeki birçok tartışmalı konuda sıkça adlarının anılması câlib-i dikkattir. Birçok rivayette Hz. Peygamber'in Übey b. Kâ'b'ı "seyyidü'l-kurrâ", "seyyidü'l-ensâr" gibi lakaplarla övdüğü, sahâbîlere Kur'an'ı Übey'den öğrenmelerini tavsiye ettiği belirtilir.¹⁹⁰

Ebû Dâvûd'un naklettiği bir hadiste ise Hz. Peygamber'in namazda ayetleri karıştırdığında Übey b. Kâ'b'a, "Beni niçin uyarmadın?" dediğinden söz edilir.¹⁹¹ Übey b. Kâ'b Kur'an kıraati konusunda tartışılmaz bir otoritedir. Nitekim Buhârî, Hz. Ömer'den, "Übey Kur'an kıraati konusunda en bilgimizdir" mealinde bir söz nakletmiş,¹⁹² Tirmizî ise sahâbenin me-nakıbı bağlamında, "Ümmetim içinde Kur'an'ı en iyi okuyan kişi Übey'dir" şeklinde bir hadise yer vermiştir.¹⁹³

Sahabe arasında İbn Mes'ûd da Kur'an'a vukufuyla ön plana çıkan bir şahsiyettir. Daha önce zikredildiği üzere İbn Mes'ûd bizzat Hz. Peygamber'den yetmiş kûsur sûre öğrendiğini belirtmiştir. Yine İbn Mes'ûd, "Yemin ederim ki Allah'ın kitabında, nerede nazıl olduğunu bilmediğim bir sûre ve kımin hakkında indiğini bilmediğim ayet yoktur. Bununla birlikte Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen birinin varlığından haberdar olsam, onun yanına gider ve ilminden faydalardım" demiştir.¹⁹⁴ Abdullah b. Ömer'den gelen bir haberde ise Hz. Peygamber'in, "Kur'an'ı şu dört kışiden öğreniniz: İbn Ümmi Abd (İbn Mes'ûd), Muâz b. Cebel, Übey b. Kâ'b ve Sâlim" dediği kaydedilmiştir.¹⁹⁵

Kuşkusuz Hz. Ali de sahabe arasında Kur'an, tefsir, hadis ve fıkah alanlarındaki geniş birikimiyle tanınan bir ilim otoriti-

190 Zehebi, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, I. 389-402.

191 Ebû Dâvûd, "Salât" 158.

192 Buhârî, "Tefsir" 2/7.

193 Tirmizî, "Menâkıb" 33.

194 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 998; İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakât'l-Kebîr*, II. 295-296.

195 Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 8.

tesîdîr. İbn Mes'ûd'un, "Biz kendi aramızda Ali b. Ebî Tâlib'in fikhî meselelerde isabetli görüş bildirme bakımından Medine ehlinin en yetkîn âlimi olduğunu konuşurduk" şeklindeki sözü ile meşhur tâbî mûfessîr Saîd b. Cûbeyr'in, "Biz Ali b. Ebî Tâlib'e aidiyeti kesin olan bir bilgi edindiğimizde ondan başka bir bilgiye/başka birinin bilgisine teveccûh etnezdik"¹⁹⁶ mealindeki ifadesi Hz. Ali'nin ilmi otoritesi hakkında az çok fikir verir.

Bu üç büyük sahâbiye atfedilen özel mushaflarda sûre sayısı ve tertibî itibarıyla farklılıklar bulunması hem ilginç hem de düşündürücüdür. Daha önceki bölümde geçtiği üzere birçok eski kaynakta Übey b. Kâ'b'ın mushafında bugünkü Kur'an metninde yer almayan Hal' ve Hafid isimli iki sûre bulunduğu, bu sûrelerin hâl-i hazırda kunut duaları olarak okunduğu nakledilmiş, İbn Mes'ûd'un özel mushafında ise hem Fatîha ile Muavvizeteyn (Felak ve Nâs) sûrelerinin yer almadığı, hem de Enfâl ve Tevbe sûrelerinin tek sûre olarak yazıldığı kaydedilmiştir.¹⁹⁷ İbnü'n-Nedîm, Ya'kûbî, İbn Sa'd ve Şehristânî gibi müellifler ise Hz. Ali'nin mushafı hakkında değişik bilgiler vermişlerdir.¹⁹⁸

Diğer taraftan, Atâ b. Yesâr Kur'an'da 114 sûre, Âsım el-Cahderî ise 113 sûre bulunduğundan söz etmiştir. Übey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd'un özel mushafları hariç, Kur'an'daki sûre sayısı ile ilgili farklılıkların Duhâ ve İnşirah, Fîl ve Kureyş, Enfâl ve Tevbe gibi bazı sûrelerin tek mi yoksa iki ayrı sûre mi olduğuna ilişkin görüş ayrılığından kaynaklandığı söylenebilir. Muhtelif rivayetlere göre Übey b. Kâ'b Fîl ile Kureyş sûrelerini, Ebû Revk Atıyye b. Hâris el-Hemedânî ise Enfâl ile Tevbe sûrelerini tek sûre kabul etmiştir.¹⁹⁹ Ayrıca Süfyân b. Uyey-

196 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV. 100; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV. 270.

197 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1009; Şehristânî, *Mejâlihu'l-Esrâr*, I. 11-12; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 26.

198 Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45-46; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II. 22-23; İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, II. 292; Şehristânî, *Mejâlihu'l-Esrâr*, I. 19-23.

199 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 204, 207; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 26-27. Mucâhid'in de Enfâl ile Tevbe sûrelerini birbirinden ayırmadığı ve Kur'an'da 113 sûre bulunduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 251.

ne, "Bizim Fîl ve Kureyş sûrelerini birbirinden ayırmayan ve her ikisini birlikte okuyan bir imamımız vardı" demiş,²⁰⁰ bazı müfessirler ise Tâvûs ve Ömer b. Abdilazîz'in Duhâ ve İnşirah sûrelerini tek sûre kabul ettikleri ve besmeleyle aralarını ayırmadan bu iki sûreyi aynı rekâtta okudukları yönünde bir bilgi nakletmişlerdir.²⁰¹

Sûrelerin kaç ayetten oluştuğu meselesi de ihtilaflıdır. Bu meseledeki ihtilaflar başta besmelenin statüsü olmak üzere ayetlerin hangi ifadeyle başlayıp hangi ifadeyle bittiği hususunda farklı görüş ve kanaatlerden kaynaklanmakta ve fakat sonuçta Kur'an metninde fazlalık ya da noksanlığa atıfta bulunmamaktadır.

Kaynaklarda Mekke, Medine, Küfe, Şam ve Basra ehlinin sûrelerdeki ayetlerin sayımında farklı görüşlere sahip oldukları nakledilir. Mavsîli Kur'an sûrelerinin ayet sayısı bakımından üç gruba ayrıldığını söylemiştir. Birinci grup icmâlî ve tafsîlî olarak ihtilafa konu olmayan sûreler, ikinci grup icmâlî değil, tafsîlî olarak ihtilafa konu olan sûreler, üçüncü grup ise hem icmâlî hem tafsîlî olarak ihtilafa konu olan sûrelerdir.

İlk grupta kırk sûre yer alır. Buna göre Yûsuf 111, Hicr 99, Nahl 128, Furkan 77, Ahzâb 73, Fetih 29, Hucurât 18, Teğâbûn 18, Kâf 45, Zâriyât 60, Kamer 55, Haşr 24, Mûmtetine 13, Saf 14, Cum'a 11, Mûnâfikûn 11, Duhâ 11, Âdiyât 11, Tahrim 12, Kalem 52, İnsan 31, Mürselât 50, Tekvîr 29, İnfitâr 19, A'la (Sebbih) 19, Mutaffîfîn 36, Burûc 22, Gâşiye 26, Beled 20, Leyl 21, İnşirah 87, Tîn 8, Tekâsûr 8, Hûmeze 9, Fîl 5, Felak 5, Mesed 5, Kâfirûn 6, Kevser 3, Nasr 3 ayetten müteşekkildir.

İkinci grupta dört sûre yer alır. Bu sûrelerin ayet sayıları şöyledir: Kasas 88 ayettir. Ancak Mekke ehli *tâ-sîn-mûm* harflerini bir ayet, diğerleri ise *ûmmeten mine'n-nâsi yesqûn* (Kasas 88/23) ifadesini müstaklil ayet sayar. Ankebût 69 ayettir. Ancak Küfe ehli *elîf-lâm-mûm* harflerini, Basra ehli *muhlisîne*

200 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 137.

201 Mâverdi, *en-Nûket*, VI. 345-346; Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII. 3.

lehû'd-dîn (Ankebût 29/65), Şam ehli ise *ve tektâune's-sebûl* (Ankebût 29/29) ifadesini bir ayet sayar. Cîn sûresi 28 ayettir. Ancak Mekke ehli *len yûcîranî minellâhî ehad* (Cîn 72/22) ifadesini, diğerleri ise *ve-len ecide min dûrühî mûltehaden* (Cîn 72/ 22) ifadesini ayet sayar. Asr sûresi üç ayettir. Fakat Medine ehlinin son sayımına göre *ve'l-asr* değil *ve-tevâsav bi'l-hak* lafzı (Asr 3) ayettir. Diğerleri ise aksi görüştür.

Üçüncü grupta yetmiş sûre yer alır. Bu sûrelerin ayet sayıları da şöyledir: Fatıha sûresi çoğunluk ulemaya göre yedi ayettir. Kûfe ve Mekke ehli besmeleyi müstakıl ayet kabul ederken, *en'amte aleyhim* ifadesini ayet olarak saymamıştır. Medine, Şam ve Basra ehli ise bunun aksi görüştür. Hasen el-Basrî Fatıha sûresini sekiz ayet, bazıları altı, bazıları ise dokuz ayet saymıştır. Bakara sûresi 285, 286 veya 287 ayettir. Âl-i İmran 199 veya 200, Nisâ 175, 176 veya 177 ayettir. Mâide 120, 122 veya 123 ayettir. En'âm 165, 166 veya 167 ayettir. A'râf 205 veya 206 ayettir. Enfâl 75, 76 veya 77 ayettir. Tevbe 129 veya 130 ayettir. Yûnus 109 veya 110 ayettir. Hûd 121, 122 veya 123 ayettir. Ra'd 43, 44 veya 47 ayettir. İbrahim 51, 52, 54 veya 55 ayettir. İsrâ 110 veya 111 ayettir. Kehf 105, 106, 110 veya 111 ayettir. Meryem 98 veya 99 ayettir. Tâhâ 132, 134, 135 ve 140 ayettir. Enbiya 111 veya 112 ayettir. Hac 74, 75, 76 veya 78 ayettir. Mû'minûn 118 veya 119 ayettir. Nûr 62 veya 64 ayettir. Şuarâ 226 veya 227 ayettir. Neml 92, 94 veya 95 ayettir. Rûm 59 veya 60 ayettir. Lokman 33 veya 34 ayettir. Secde 29 veya 30 ayettir. Sebe' 54 veya 55 ayettir. Fâtır 45 veya 46 ayettir. Yâsîn 82 veya 83 ayettir. Sâffât 181 veya 182 ayettir. Sâd 85, 86 veya 88 ayettir. Zûmer 72, 73 veya 75 ayettir. Mû'min 82, 84, 85 veya 86 ayettir. Fussilet 52, 53 veya 54 ayettir. Şûrâ 50 veya 53 ayettir. Zuhruf 88 veya 89 ayettir. Duhân 56, 57 veya 59 ayettir. Câsiye 36 veya 37 ayettir. Ahkâf 34 veya 35 ayettir. Muhammed (Kitâl) 38, 39 veya 40 ayettir. Tûr 47, 48 veya 49 ayettir. Necm 61 veya 62 ayettir. Rahman 76, 77 veya 78 ayettir. Vâkıa 96, 97 veya 99 ayettir. Hadid 28 veya 29 ayettir. Mûcâdile 21 veya 22 ayettir. Talak 11 veya 12 ayettir. Mülk 30 veya 31 ayettir. Hâkka 51 veya 52 ayettir. Meâric 43 veya 44 ayettir. Nûh 28, 29 veya 30 ayettir. Mûzzem-

mîl 18, 19 veya 20 ayettir. Müddessîr 55 veya 56 ayettir. Kırâ-me 39 veya 40 ayettir. Nebe' 40 veya 41 ayettir. Nâzîlât 45 veya 46 ayettir. Abese 40, 41 veya 42 ayettir. İnşîkâk 23, 24 veya 25 ayettir. Târîk 16 veya 17 ayettir. Fecr 29, 30 veya 32 ayettir. Şems 15 veya 16 ayettir. Alak 19 veya 20 ayettir. Kadr 5 veya 6 ayettir. Beyyine 8 veya 9 ayettir. Zîlzâl 8 veya 9 ayettir. Kâria 8, 10 veya 11 ayettir. Kureyş 4 veya 5 ayettir. Mâûn 6 veya 7 ayettir. İhlas 4 veya 5 ayettir. Nâs 6 veya 7 ayettir.²⁰²

İmam Şâfiî'nin "kavl-ı kadîm"ının en güçlü râvisi Ebû Ali ez-Za'ferânî (ö. 260/874) ayetlerin sayısının ilmi değeri halz bir mesele olmadığını, konuyla meşgul olanların aslında bu vesileyle kendilerini parlatmaya çalıştıklarını söylemiştir. Bu dikkat çekici görüş kıraat âlimi Ebû'l-Kâsım el-Hûzelî (ö. 465/1073) tarafından, "İşin gerçeği böyle değildir. Ayetlerin sayısını bilmek öncelikle vakıf ve ibtida meselesini bilmek gibi bir fayda sağlar. Ayrıca namazda ayetin yarısı okunduğunda kıraat şartının yerine gelmediği hususunda icma vardır..."²⁰³ diye eleştirilmiştir.

Bize göre bu eleştiri de eleştirilebilir. Her şeyden önce ayetlerin belirlenmesinde birtakım takdîrler ve ilhaklar bulunduğu bilinmektedir. Bunun yanında ayetlerin sayımında birçok farklı rakam verilmekte, ayrıca besmele, hurûf-ı mukatta'a ve bazı kelimelerin müstakil ayet olup olmadıkları hususunda çok farklı görüş ve farklı kanaatler ileri sürülmekte, dolayısıyla bütün bunlar, "Namazda ayetin yarısı okunduğunda kıraat şartının yerine gelmediği hususunda icma vardır" şeklindeki görüşe karşı, "Ayetin tam veya yarım olması kime ve hangi ölçüte göre belirleniyor?" şeklinde bir itiraz gündeme getirmektedir.

Sûre Tertibine İlişkin Görüşler ve Delilleri

İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî cumhur ulemanın Kur'an'daki sûrelerin sahabe tarafından ictihâdî olarak tertip edildiği görüşünü benimsediklerini belirtmiştir. Buna göre Hz. Pey-

202 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 211-215. Kur'an'daki tüm sûrelerin ayet sayılarıyla ilgili görüş ayrılıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Dâni, *el-Beyân*, s. 139-298; İbnü'l-Cevzî, *Fünûnu'l-Efân*, s. 122-154.

203 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 219.

gamber sûreleri tertip işini ümmetine havale etmiştir. Diğer bazı âlimler ise sûrelerin tertibinin tevkiî olduğu görüşünü benimsemiştir.²⁰⁴ Zerkeşî sûrelerin tertibiyle ilgili görüş ayrılığının farklı ifade tarzından kaynaklandığına dikkat çekmiştir.

Şöyle ki söz konusu tertibin icthâdî olduğu fikrini benimseyenler aslında Hz. Peygamber'in sahabeye sûrelerin mushaf içerisindeki yerini gösterdiğini söylemek istemişlerdir. Sahâbîler nûzul sebeplerini ve Kur'an ifadelerinin [sûre içerisindeki] yerlerini bilmekteydiler. Bundan dolayı İmam Mâlik sûrelerin tertibinin sahabe icthâdıyla gerçekleştiğini kabul etmesine rağmen, "Sahabe Kur'an'ı Rasûlullah'tan işittikleri şekilde telif etti" demiştir. Bu durumda ihtilaf sûrelerin tertibinin Rasûlullah'tan sadır olan bir talimatla mı yoksa onun uygulamasıyla (okumasına) mı -ki bu durumda sahabe için az çok icthâd imkânı söz konusudur- gerçekleştirildiği noktasında düğümlenir.²⁰⁵

Böylece icthâdîlik görüşü tevkiîlik kapsamında değerlendirilebilir ki İbn Akile de aynen bunu söylemiş, ayrıca ayetler ve sûrelerin tertibinin Cebrail'in işaretleriyle Levh-ı Mahfûz'daki tertibe mutabık biçimde gerçekleştiğini belirtmiştir.²⁰⁶ İbn Akile'nin tercih ettiği görüş bir kenara, Zerkeşî bir taraftan sûrelerin tertibiyle ilgili ihtilafın lafzî düzeyde olduğuna ilişkin görüşü aktarırken, bir taraftan da İbn Mes'ûd'un özel mushafında Âl-i İmrân'dan önce Nisâ sûresinin yer almasına atıfla sûre tertibinin Allah tarafından emredilmiş bir husus olmadığını, bilakis bu konunun sahabe icthâdına dayandığını belirtmiştir.²⁰⁷

Tevkiîlik görüşünü savunanlar arasında Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), İbnü'l-Hassâr (ö. 611/1214), Tâcülkurrâ el-Kirmânî (ö. 500/1106'dan sonra) ve Ebû Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) gibi âlimler zikredilmiştir. Ebû Ca'fer en-Nehhâs, "Sûrelerin mushaftaki tertip şekli hususunda tercihe şayan görüş, bu

204 İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 182.

205 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 257.

206 İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*, II. 12-13.

207 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 262.

tertibin Rasûlullah'a ait olduğu yönündedir" demiştir. Benzer şekilde İbnü'l-Enbârî Kur'an'daki ayetler ve sûrelerin tertibinin Cebrail'in bildirimine dayalı olarak bizzat Hz. Peygamber tarafından tertip edildiğini belirtmiştir. Kırmânî de aynı minvalde şöyle demiştir: "Sûrelerin mushaftaki tertibi, Levh-i Mahfûz'daki ilâhî tertiple aynı şekildedir. En son nazıl olan Bakara 2/281. ayetin rıba ayetleri ile deyn ayeti arasına yerleştirilmesi Cebrail'in bildirimiyle gerçekleşmiştir."²⁰⁸

Bu görüş Suyûtî tarafından şöyle gerekçelendirilmiştir: Hâmîm ve Tâsin gibi hurûf-ı mukatta'a ile başlayan sûreler mushafta birbirini takip ettiği halde *sebbeha* lafzıyla başlayan Hadid, Haşr, Saf gibi sûrelerin arasında başka sûrelerin (Mûcâdile, Mûmtetine) yer alması, ayrıca Şuarâ ile Kasas sûrelerinin arasında bu iki sûreden daha kısa ve dar hacimli Neml sûresinin bulunması sûre tertibinin tevkîfî olduğunu gösterir. Şayet sûreler ictihâdî olarak tertip edilseydi, *sebbeha* lafzıyla başlayan sûrelerin birbiri ardınca gelmesi, Neml sûresinin de Kasas sûresini takip etmesi gerekirdi. Beyhakî'nin, "Enfâl ve Tevbe sûresi hariç, diğer bütün sûrelerin tertibi tevkîfidir" şeklindeki ifadesi bu konuyla ilgili en ikna edici görüşe karşılık gelir.²⁰⁹

Suyûtî, İbn Eşte'nin (ö. 360/971) *Kitâbü'l-Mesâhif*'indeki bir rivayete atıfla, "Bakara ve Âl-ı İmrân sûreleri Medine döneminde indiği, Mekke döneminde de seksen küsur sûrenin nazıl olduğu bilindiği halde bu iki sûre niçin mushafta baş tarafa yerleştirildi?" sorusuna, "Rasûlullah ve sahabenin bilgisi ve tertiple ilgili olarak aralarında ittifak gerçekleşmesi neticesinde bu tertip oluşmuş, böylece her türlü istifham izale olmuştur" şeklinde cevap verilmesini de sûrelerin tertibinin tevkîfiliğine delil göstermiştir.²¹⁰

Tevkîfilik görüşü son dönemdeki birçok müslüman âlim ve araştırmacı tarafından da benimsenmiştir. Mesela, Subhi

208 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 43-45; Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 258-260; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195-197; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, I. 27-28.

209 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 198.

210 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 198-199.

es-Sâlih şöyle demiştir: “Sûrelerin tertibi tevkîfidir. Rasûlullah sûrelerin tamamını biliyordu. Bunun aksını iddia etmemizi mümkün kılacak hiçbir delil yoktur. Sûrelerin tertibinin sahabenin icthâdıyla gerçekleştiği veya bir kısmının icthâdı, bir kısmının tevkîfi olarak tertip edildiği yönündeki görüşler kabul edilemez. Bazı sahâbîlere ait mushaflardaki sûre tertiplerinin farklı olması kişisel tercihlerle ilgili olup bağlayıcı değildir. Kaldı ki bu sahâbîler söz konusu mushafları kendileri için te’lif etmiş; ancak müslûmanlar Osman mushafındaki tertipte ittifak sağlayınca, özel mushaf sahibi sahâbîler de kendi mushaflarını esas almaktan vazgeçmişlerdir.

Sûrelerin tertibinin kısmen tevkîfi, kısmen icthâdî olduğu yönündeki görüşe gelince, icthâdilik iddiası hiçbir sahîh/sağlam delile müstenit değildir. Ayrıca icthâdî tertibe konu olan sûre sayısı yok denecek kadar azdır. Bu konuda delil gösterilen hadisin isnat zincirindeki Yezîd el-Fârisî adlı ravi Buhârî tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu hadisin asılsız olduğunu söylemekte de beis olmasa gerektir. Sonuç olarak, tercihe şayan görüş, sûrelerin tertibin tevkîfi olduğunu söylemektir. Bu konuda icthâddan söz etmek mümkün değildir.²¹¹

Derveze de tevkîfîlik görüşüne meyletmıştır. Sûrelerin tertibinin Hz. Peygamber zamanında, bizzat onun talimatıyla gerçekleştirildiğine dair Kur’an metninde birkaç karine bulunduğunu, ancak bunların kâfi/şafi olmadığını söyleyen Derveze, Enfâl ile Tevbe sûresinin arasında besmele bulunmamasını ve aynı zamanda uzun sûrelere muadil bir hacme sahip olmadığı halde Enfâl sûresinin mukaddem alınmasını ilk delil olarak zikretmiştir. Buna göre Enfâl ile Tevbe sûrelerinin besmele ayracı bulunmaksızın peşpeşe gelmesi sûre tertibinin nebevî talimatla gerçekleştirildiğini gösterir.

Şayet bu sıralama sahâbîlerin tasarrufuyla gerçekleşmiş olsaydı, Enfâl sûresi de Nûr ve Ahzâb gibi orta uzunlukta-

211 Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs*, s. 71-73. Mennâ Halîl el-Kattân da Subhî es-Sâlih’in görüşlerini hemen hemen aynıyla benimsemiştir. Bkz. Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhîs fi Ulûm’l-Kur’ân*, Müccesse-tü’r-Risâle, Beyrut 1993, s. 141-145.

ki Medenî sûreler arasına yerleştirilirdi. Uzun ya da geniş hacimli bazı sûrelerin tertibindeki istisnalar da söz konusu tertibin nebevî talimatla gerçekleştirildiğini gösterir. Örnek vermek gerekirse, Mâide sûresi, En'âm ve A'râf sûrelerinden daha kısa, ayet sayısı daha az ve daha dar hacimli olduğu halde mezkûr iki sûrenin öncesine yerleştirilmiştir...

Kısacası, ayetler ve sûrelerin tertibi Hz. Peygamber zamanında gerçekleştirilmiştir. Hz. Peygamber bu tertibi ya hikmete mebnî bir ictihâdla ya da ilâhî bildirime dayanarak gerçekleştirmiştir. Sahabe Hz. Peygamber'den sonra hiçbir tasarrufta bulunmamıştır. Şayet böyle olmasaydı, sahabe sûreler arasında insicam sağlamak amacıyla kendilerince daha uygun görülen başka bir tertip yapar, sözgelimi, uzunluk-kısalık, ayet sayısındaki çokluk-azlık gibi ölçütlere göre geniş hacimli ve ayet sayısı fazla olan sûreleri mushafın baş tarafına, daha kısa ve ayet sayısı az olan sûreleri ise son tarafa yerleştirirlerdi.²¹²

İmam Mâlik, İbn Fâris (ö. 395/1004) ve Bâkılânî gibi âlimlerce benimsenen ictihâdilik görüşüne gelince, bu görüş Hz. Peygamber'in namazda ilkin Bakara, ardından Nisâ, daha sonra Âl-i İmran sûresinden ayetler okuduğuna ilişkin rivayetlerin yanı sıra Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlerin özel mushafalarında sûre tertiplerinin birbirinden farklı olması gibi delillerle temellendirilmiştir. İbn Fâris'in *el-Mesâilû'l-Hams* adlı eserdeki ifadesiyle, Kur'an'ın cem ve te'lîfi sûre ve ayet düzeyinde olmak üzere iki şekilde gerçekleşmiştir. Sûrelerle ilgili tertip mushaf metnine ilk olarak "seb-tivâl"ın (yedi uzun sûre), daha sonra ayet sayısı yüz civarındaki sûrelerin yerleştirilmesi şeklindedir. Bu sıralama sahabeye aittir. Ayetlerin sûre içindeki tertibi ise Hz. Peygamber tarafından ilâhî bildirim uyarınca gerçekleştirilmiştir.²¹³

İbn Eşte'nin *Kütâbü'l-Mesâhif* adlı eserinde Ebû Muhammed el-Kureşî'den nakledilen bir rivayetteki, "Osman sûre-

212 Derveze, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî*, I. 115-116.

213 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 258-259.

lerin tertibi hususunda istinsah heyetine uzunluk ölçütünü esas almaları talimatı vermişti.²¹⁴ Enfâl sûresinin Tevbe sûresiyle birlikte yedinci sıraya yerleştirilmesi bu sebeptendir" ifadesi de sûrelerin tertibinin ictihâdi olduğuna ilişkin deliller arasında zikredilmiştir.²¹⁵ İbn Cüzey sûre tertibinin Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit ve istinsah faaliyetine katkıda bulunan diğer sahâbîlere ait olduğunu belirttiğinden sonra, "Sûrelerin tertibinin Rasûlullah'a ait olduğundan söz edilmişse de bu görüş zayıftır; çünkü konuyla ilgili rivayetler bunu çürütmektedir" demiştir.²¹⁶

İctihâdîlik görüşünün belki de en güçlü savunucusu Bâkollânî'dir. Bu konuda ilkin Şîî çevrelere ait bir itirazı nakleden Bâkollânî, daha sonra bu itiraza cevap mahiyetinde çok dikkat çekici ifadeler serdetmiştir. Söz konusu itiraz özet olarak şöyledir: "Rasûlullah'ın Kur'an'la ilgili beyanının herkesçe bilinecek düzeyde yaygınlaştığını ve birçok sahâbînin Kur'an'ı bizzat Rasûlullah'tan hıfzettığını nasıl iddia edebilirsiniz ki? Sahâbîler Kur'an sûrelerinin tertip ve düzenini bilmedikleri gibi bu konuda ciddi ihtilaflara da düşmüşlerdir. Ayrıca bazı sahâbîler özel mushaflarına Fatîha, diğer bazı sahâbîler ise Alak sûresiyle başlamıştır. Daha açıkçası, Hz. Ali kendi mushafına Alak sûresiyle başlarken, İbn Mes'ûd Fatîha sûresindeki *mâlikî yevmüddîn* ifadesinden başlamış, ikinci sıraya Bakara, üçünü sıraya Nisâ sûresini koymuştur. Übey b. Kâ'b ise Fatîha, Bakara, Nisâ, Âl-i İmrân, En'âm, A'râf, Mâide şeklinde bir tertip oluşturmuştur. Sûrelerin tertibiyle ilgili daha birçok ihtilaf mevcuttur."²¹⁷

Bâkollânî bu itiraz çerçevesinde şunları kaydetmiştir: Sahabenin Kur'an'daki sûrelerin tertibi hususunda ihtilaf ettikleri bilinen bir husustur. Gerçi bazıları bu ihtilaflarla ilgili haberlerin haber-i vâhid türünden olduğunu söyleyerek sûrelerin bizzat Rasûlullah tarafından tevkiî olarak tertip edil-

214 Bu bilgi için bkz. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 1016.

215 Suyûtî, *et-İtkân*, I. 195; Zûrkânî, *Menâhîlü'l-İrfân*, I. 353.

216 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, I. 11.

217 Bâkollânî, *et-İntisâr*, I. 278-279.

diğini düşünebilir. Fakat gerçekte sûrelerin tertibî sahabenin ictihâdıyla gerçekleşmiştir. Sûrelerin tertibini Rasûlullah'a ıaze edenler talim, tedris, tilavet ve namaz gibi hususlarda bu tertibe riayet etmek gerektiğini söylememişlerdir. Keza sûre tertibinin kitâbet için de gereklilik arz etmesi söz konusu değildir. Bundan dolayı sahâbilerin özel mushafları tertip yönüyle farklılık arz etmiştir.²¹⁸

Gerek Rasûlullah gerek ilk dönemdeki ilim önderleri ve gerekse sonraki asırlarda yaşamış İslam âlimleri namazda, talim ve tedriste sûrelerin tertibine riayet gibi bir şart gözetmemişlerdir. Şayet bunun aksı söz konusu olsaydı, Rasûlullah'tan sûrelerin tertibine riayetin zorunlu olduğuna dair sarıh, kesin bir talimat sadır olması ve bunun yaygınlık kazanması gerekirdi. Hâsılı, sûrelerin tertibinin Rasûlullah'ın talimatına dayanmadığı sabittir.²¹⁹

Bunu teyit eden delillerden biri Yezîd er-Rekâşî'nin İbn Abbas vasıtasıyla Hz. Osman'dan naklettiği şu rivayettir. İbn Abbas, "Mesânî grubundaki Enfâl sûresi ile miûn grubundaki Tevbe sûresini besmeleyle birbirinden ayırmayıp her ikisini de ilk yedi uzun sûreye katma gerekçen nedir? diye sorunca, Osman şöyle cevap vermiştir: "Rasûlullah'a bazen müteaddit ayetler vahyedilir, ardından bir kâtibi çağırıp, 'Bu ayetleri içerisinde şu şu hususların zikredildiği sûreye yerleştirin' diye talimat verirdi. Enfâl Medine'de nazıl olan ilk sûrelerdendi. Tevbe ise aynı dönemde en son nazıl olan sûrelerden olup muhtevası Enfâl sûresiyle benzeşiyordu. Bu yüzden, Tevbe sûresinin Enfâl sûresinin devamı olduğunu düşündüm. Rasûlullah Enfâl ile Tevbe sûrelerinin birbirine mülhak olup olmadığını bize bildirmeden vefat etti. Ben de bu yüzden ikisini birbirine ilhak ettim ve fakat aralarını besmeleyle ayırmaksızın her ikisini de seb-i tıvâl grubuna yerleştirdim."²²⁰

Sûrelerin tertibinin ictihâdî olduğuna ilişkin argümanlardan biri de şudur: Dünya üzerinde hiçbir edip ya da hatip

218 Bâkollâni, *el-İntisâr*, I. 279-280.

219 Bâkollâni, *el-İntisâr*, I. 278-280.

220 Bâkollâni, *el-İntisâr*, I. 281-282.

kaside, hitabe ve risale türü eserlerinin tertibine riayet şartından söz etmemiştir. Edipler sadece eserlerinin nazım ve beyit düzeni gözetilerek okunmasını arzulamış, kendi divanında hangi kasidenin önce hangisinin sonra yazılacağı meselesiyle alakadar olmamışlardır. Tıpkı bunun gibi Rasûlullah da Kur'an'daki sûrelerin öğrenilmesini ve ayetlerin sûre içindeki tertibe göre tilavet edilmesini istemiş, dolayısıyla hangi sûrenin önce hangisinin sonra tertip edilmesi gerektiği meselesiyle ilgilenmemiştir.²²¹

Sonuç olarak, Fatıha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle sona eren mushaf tertibi sahabenin ictihâdıyla gerçekleşmiştir. Bu tertipte Fatıha sûresinin tıpkı bir önsöz gibi en başa yerleştirildiği, diğer 113 sûrede ise genel olarak uzundan kısaya veya büyükten küçüğe doğru bir sıralama takip edildiği söylenebilir. Gerçi Hz. Peygamber'in Kur'an'daki sûreleri "es-seb'î tıvâl" (yedi uzun sûre), "mi'un" (ayet sayısı yüz civarında olan sûreler), "mesânî" (ayet sayısı yüzden az olan sûreler) şeklinde gruplandığına dair bazı rivayetler tevkîfîlik görüşünü destekler mahiyettedir. Ancak bu rivayetlerin ihtiyatla karşılanması gerekir. Çünkü sûrelerin tertibi Hz. Peygamber'in talimatına dayanıyor olsaydı, bu durumda Enfâl sûresinin ayet sayısı bakımından Tevbe sûresinden daha az ve daha hacimsiz olduğu halde sekizinci sıraya konulması ve Tevbe sûresinin başına besmele yazılmaması ile ilgili soruya Hz. Osman'ın "Enfâl ve Tevbe sûreleri muhteva bakımından birbirine benzediği için, Tevbe sûresinin Enfâl sûresine mülhak olduğunu düşündüm... Bu yüzden mushafta iki sûreyi birbirine ilhak ettim; fakat aralarını besmeleyle fasletmedim" diye cevap vermesi söz konusu olmazdı.

Kaynaklarda sûrelerin tertibinin kısmen tevkîfî, kısmen ictihâdî olduğu yönünde üçüncü bir görüşe de yer verilir. İbn Atıyye, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler bu görüşü savunanlar arasında zikredilir. Lakin söz konusu âlimler uzlaşmacı denebilecek bir görüşü benimsemiş değillerdir. Daha açıkçası, İbn Atıyye ictihâdîlik, İbnü'z-Zü-

221 Bâkollânî, *el-İntisâr*, I. 284-285.

beyr es-Sekafî ise tevkîfîlik tezini destekler tarzda şeyler söylemiş; ancak her iki âlim de konuyla ilgili görüşlerini esnek ifade kalıplarıyla formüle etmişlerdir.

İbn Atıyye şöyle demiştir: "Sûrelerin hâl-i hazırdaki tertibi Osman tarafından görevlendirilen Zeyd b. Sâbit ve diğer heyet üyelerinin tasarrufuyla gerçekleşmiştir. Sûrelerdeki ayetler ve sûre başlarındaki besmeleler Rasûlullah tarafından tertip edildiği, Tevbe sûresinin başına besmele konulması talimatı verilmediği için, bu sûre besmelesiz olarak kaydedilmiştir. Tevbe sûresiyle ilgili görüşlerden biri bu şekildedir; yeri geldiğinde diğer görüşler etraflıca değerlendirilecektir. İlgili rivayetlerden açıkça anlaşılan şudur: Seb-i tıvâl, havâmîm ve mufassal sûreler Rasûlullah zamanında tertip edilmişti; ancak o dönemde tertip dışında kalan ve cem/istinsah sürecinde tertibe konu olan sûreler de mevcuttu."²²²

Bu ifadeler bütünlük içinde değerlendirildiğinde, sûrelerin tertibinde ictihâdîlik görüşünün ön plana çıktığı söylenebilir. İbnü'z-Zübeyr'in şu ifadeleri de tespitimizi destekler mahiyettedir: İbn Atıyye sûrelerin tertibi konusunda hem tevkîfîlik hem ictihâdîlik görüşüne meyletmiştir. Buna göre seb-i tıvâl, havâmîm ve mufassallar gibi birçok sûrenin tertibi Rasûlullah döneminde biliniyordu. İbn Atıyye'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Rasûlullah diğer sûrelerle ilgili tertip işini kendisinden sonra ümmete havale etmiştir. Ancak İbn Atıyye bu ikinci kategorideki sûreler hakkında "İşte şunlar" şeklinde açık/sarih bir şey söylememiştir. İlgili rivayetlerdeki ifadeler İbn Atıyye'nin zikrettiğinden daha fazla sûrenin tevkîfî olarak tertip edildiği yönündeki görüşün daha doğru olduğunu gösterir. Dolayısıyla tertiple ilgili olarak ihtilaf ihtimali bulunan veya ihtilafa konu olan sûre sayısı çok az olsa gerektir."²²³

Görüldüğü gibi İbnü'z-Zübeyr sûrelerin hemen hepsinin tevkîfî olarak tertip edildiğini temellendirme gayretindedir. Bu gayret, Hz. Peygamber'in sûreleri tertip işini sahabeye havale

²²² İbn Atıyye, *el-Muharremû'l-Veciz*, I. 50.

²²³ İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 185.

etme ihtimalını değerlendirirken çok daha belirginleşir. Çünkü İbnü'z-Zübeyr'e göre sahabe sûreleri kendi ictihâdlarıyla tertip etmiş olsalar bile sonuçta onlar Kur'an bilgisi en üst düzeyde olan, Kur'an'ı en iyi anlayıp kavrayan, esbâb-ı nüzule ve ayetlerdeki kelimelerin anlamlarına vakıf olan ilk müslüman nesil olarak, Kur'an'ı da pek tabii ki Rasûlullah'tan işittikleri bilgiye göre derlemiş ve tertip etmişlerdir.

Sûrelerin tertibinin müslümanların ictihâdıyla gerçekleştiğini söyleyen âlimlerden biri olan İmam Mâlik'in görüşü de tam olarak bu minvaldedir. Tertip işi bundan başka nasıl gerçekleşmiş olabilir ki?! Sûrelerin tertibi Rasûlullah'tan öğrenilmiş, dolayısıyla sahabe de ondan işittikleri/öğrendikleri bilgilere dayanarak çok güzel/isabetli bir ictihâd geliştirmiştir. Bu bakımdan sûrelerin tertibiyle ilgili ihtilaf, "Tertip Rasûlullah'ın sözlü talimatına mı yoksa sahabeye az çok ictihâd imkânı tanıyan uygulamasına (Kur'an'ı belli bir düzen içinde okumasına) bağlı olarak mı gerçekleşti?" meselesine mütealliktir. İşte ihtilaf noktası bundan ibarettir.²²⁴

Bütün bu görüşleri aktaran Zûrkânî de tıpkı İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî gibi sûrelerin tertibinde tevkîfîlik tezini müdellel kılmayı amaçlamış ve "Kur'an'daki sûrelerin tertibi ister tevkîfî, ister ictihâdî olsun, sahabenin icma ettiği bu tertibi özellikle mushaf yazımında esas almak ve saygınlığını korumak gerekir. Bunun aksi bir tavır fitne üretir; fitnenin önünü almak ve fitneye mahal verecek kapıları kapatmak vaciptir" dedikten sonra, bazı sahâbîlerin özel mushaflarındaki sûre tertipleri birbirinden farklı olduğu halde tertibin tevkîfîliğinden söz etmek ne kadar isabetlidir?" şeklindeki itirazlara da tevkîfîlik görüşünü benimseyenlere atıfla cevap vermeye çalışmıştır.²²⁵

Son dönemdeki müslüman ilim-fikir adamlarının araştırmacıların genellikle tevkîfîlik görüşünü sahiplenmesi ve özellikle Subhî es-Sâlih'in yaptığı gibi bu görüşü temellendirmek adına rivayet malzemesinin seçmeci ve keyfî denebilecek bir

224 İbnü'z-Zübeyr, *el-Burhân*, s. 183.

225 Zûrkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, I. 353-361.

yaklaşım ile istimal edilmesi ve sonuçta klasik dönemlerde cumhur ulemanın benimsediği ictihâdilik görüşünün modern dönemde tevkîfîlik lehinde değişmesi câlib-i dikkattir.

Aslında keyfîlik, hatta kimi zaman delillendirme ihtiyacı dahi duymaksızın, "Bu budur" deme eğilimi, İslam ilim tarihinde çok köklü bir gelenektir. Daha önce Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî, Kırmânî, Tîbî gibi âlimlerden aktardığımız veçhile, "Kur'an'daki sûrelerin tertibi, Levh-i Mahfûz'daki tertiple birebir aynıdır" şeklindeki iddialar keyfîlik ve gelişigüze'nin İslam ilim geleneğindeki tipik örnekleridir. Bu durum bir açıdan Kur'an'ı tazim ve tebcil gayretiyle, bir açıdan da kelimayı kadim fıkrıyla irtibatlı olsa gerektir.

Arthur Jeffery'in *Mukaddimetân fî Ulûmî'l-Kur'ân* ismiyle neşrettiği eserin ilk kısmını oluşturan ve müellifi meçhul olan *Kitâbü'l-Mebânî li-Nazmî'l-Meânî* adlı mukaddimedeki argümanların bir kısmı bu tespiti desteklemektedir. Zira müellif "Levh-i Mahfûz'daki tertibin bugün elimizde bulunan mus-haftaki tertiple aynı olduğuna ve Allah'ın Levh-i Mahfûz'daki Kur'an'ı Kadîr gecesinde toplu halde dünya semasına, daha sonra da ihtiyaçlara göre peyderpey Rasûlullah'a indirdiğine ilişkin delil, Kıyâme sûresi 75/17-19. ayetlerdir" dedikten sonra şunu eklemiştir: "İşte bu ayetler, Kur'an'ın inzal/tenzîlini, te'lîf (cem) ve tertibini (nazm) Allah'ın üstlendiğine dair en güçlü delildir."²²⁶

Kıyâme 75/17-19. ayetleri Kur'an'ın cem ve tertip işinin bizzat Allah'ın uhdesinde olduğu iddiasına delil gösterilmesi kelam, fıkıh ve tefsir tarihindeki yorum manipülasyonlarının tipik bir örneğidir. Özellikle de delalet açısından zannılığı tartışma götürmez olduğu halde, bu kadar kesin bir dille istidlalde bulunabilmek, bir yargıcın önce hüküm verip sonra iddianame hazırlamasından pek farklı değildir. Hicr 15/9. ayet Kur'an'ın cem'i ve metinsel mevsûkiyetine delil gösterilmesi²²⁷ ise pes dedirtecek türdendir.

226 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 40.

227 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 39; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 118.

İşin gerçeği, Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *et-Tarîh*'i, İbn Eşte'nin (ö. 360/971) *Kitâbü'l-Mesâhif*'i gibi erken dönemlere ait kaynaklarda da ifade edildiği üzere sûreler büyük ölçüde uzunluk-kısalık mıkayasına göre tertip edilmiştir.²²⁸ Başka bir ifadeyle, sûrelerin tertibindeki mantık, uzundan kısaya doğru bir sıralama takıp edilmesi yönündedir. Câbirî de bu konuda aynı kanaattedir.

Sûrelerin tertibinde istinsah heyetinin hangi ölçütü/ölçütleri esas aldığı hususunda birtakım ipuçları bulunduğu söyleyen Câbirî'ye göre en önemli ipucu mushaftaki sûre tertibinin uzundan kısaya doğru bir seyir izlemesidir. Enfâl ile Tevbe sûrelerinin besmeleyle birbirinden ayrılmamasıyla ilgili İbn Abbas rivayeti de uzunluk-kısalık ölçütünü destekler mahiyettedir. Bu ve benzer rivayetler söz konusu ölçütün Hz. Osman döneminde mütedavil olduğunu gösterir.²²⁹

Bu bağlamda Nöldeke'nin tespitleri zıkre değer niteliktedir. Osman edisyonundaki iç düzen ve tertibin amacı açık olmamakla birlikte bu tertibin tematik ve kronolojik olmadığını kabul eden Nöldeke'ye göre sûrelerin tertibi hususunda en makul seçenek, uzunluk ölçütünün esas alındığını düşündürmektir. Fatıha sûresi hariç, diğer sûrelerde uzundan kısaya doğru bir tertip gözetilmiştir. Bu yadırganacak bir tertip değildir. Nitekim kitaplarda da uzundan kısaya doğru bölümlenme mantıklı bir yöntemdir.

Yahudilikteki Mişna metinlerinde de bölümlerin uzundan kısaya doğru bir seyir izlediği görülebilir. İlk müslüman nesil, uzunluk ölçüsünde ayet sayısını değil, hacimsel büyüklüğü esas almış görünmektedir. Örnek vermek gerekirse, mushaf tertibinde yedinci sırada bulunan A'râf sûresi dördüncü sıradaki Nisâ sûresinden 30 ayet fazla iken Nisâ sûresi bir sayfa kadar uzun ve geniş hacimlidir. Tertipte zahîrî büyüklük ölçütü esas alınmakla birlikte uygulama kabataslak niteliktedir.²³⁰

228 Ya'kûbî, *Târîh*, II. 66; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195.

229 Câbirî, *Medhal*, s. 233-234.

230 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 263-266.

Nöldeke'ye göre Fatıha sûresinin en başta yer alması söz konusu ölçütün rafa kaldırılması gibidir. Fatıha sûresinin en başa yere yerleştirilmesi hususunda hangi inancın motivasyonuna dayandığını bilmek mümkün değilse de kutsal bir kitabın hamd/şükûr duası tarzındaki bir sûreyle başlayıp Allah'a sığınma ve korunma duaları tarzındaki Muavvizeteyn sûreleriyle sona ermesinin daha uygun olacağı düşünülmüş olabilir. Bununla birlikte Hz. Osman mushafındaki sûreler dikkate alındığında, bu mushaftaki tertibin Übey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd'a ait mushaflardaki sûre tertiplerinden daha anlaşılır bir mantığa sahip olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bu itibarla, mevcut sûre tertibinin rastlantısal olması da muhtemeldir.²³¹

Son dönem İslam dünyasında tevkîfîlik görüşünün baskın hale gelmesi, Kur'an tarihiyle ilgili hemen her konuda olduğu gibi, sûrelerin tertibi meselesinde de oryantalistik iddialara savunmacı reflekslerle mukabele edilmesiyle ilgilidir. Bilindiği gibi oryantalistik çalışmaların pek çoğunda Kur'an tarihiyle ilgili çok ciddi iddialar dile getirilmekte, bu durum ister istemez müslüman araştırmacıları savunma hattında kalmaya sevk etmektedir. Bu hattaki psikoloji anlaşılabilir olmakla birlikte, oryantalistik tezlere mukabele taktiklerinin çok zayıf ve gevşek olduğu, savunma hattının birçok noktasında da gedikler olduğu teslim edilmelidir. Biz müslümanlar adına bunu söylemek can sıkıcı olsa da vakıa maalesef böyledir.

231 Nöldeke, *The History of the Qur'ân*, s. 267.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM NÜZUL TERTİBİ

Hadiye ÜNSAL

Giriş

İslam geleneğindeki hâkim kabule göre Kur'an ayetleri Hz. Ebû Bekr'in hilafet döneminde Hz. Ömer'in teşvikiyle cem edilmiştir. Bu dönemdeki cem faaliyetinin mahiyeti hakkında birtakım belirsizlikler bulunsa da, yapılan işin taş, kemik, deri parçası gibi çeşitli nesnelere yazılı olan ve dağınık halde bulunan vahiy metinlerinin görece düzgün ve elverişli yazı malzemesine aktarılaraq bir araya getirilmesine tekabül ettiği söylenebilir. İbn Hacer el-Askalâni (ö. 852/1449) bu konuyla ilgili olarak, "Eşdeğer (müteradif) nitelikteki sahih haberlerin delalet ettiği üzere Kur'an Ebû Bekr devrinde sahîfeler (suhuf) cem edildi"¹ demiştir.

Yine hâkim kabule göre Kur'an'daki ayetler ve sûreler sahabe devrinde tertip edilmiştir. İslâmî kaynaklarda ayetlerin sûreler içerisindeki tertibinin ictihâdî değil, tevkîfî (ilâhî bildirime dayalı) olduğu hususunda ittifaktan söz edilmiş ve bu görüş Hz. Peygamber ile Cebrail'in her Ramazan ayında o vakte kadar nazıl olan ayetler ve sûreleri bir tûr mukabele tarzında birbirlerine okuduklarına (arza) ilişkin rivayetlerle de desteklenmiştir. Sûrelerin tertibine gelince, İbnü'z-Zübeyr'in (ö. 708/1308) aktardığı bilgiye göre cumhur ulema Fatîha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle sona eren mushaf tertibinin sahabe ictihâdıyla gerçekleştiği görüşünü benimsemiştir.²

1 Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalâni, *Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhü'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyad 2000, IX. 21.

2 Ebû Ca'fer Ahmed İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi, *el-Burhân fî Tertîbi Süve-ri'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Şa'bânî, Vîzâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn'l-İslâmiyye, Muhammedîyye/Mağrib 1990, s. 182; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûm'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2006, I. 194.

Mushaf tertibinde, Fatıha sûresinin bir tür önsöz veya giriş tarzında en başa yerleştirildiği, diğer 113 sûrede ise genel olarak uzundan kısaya veya büyükten küçüğe doğru bir sıralama takip edildiği söylenebilir.³ Buna karşılık Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), Ebû'l-Kâsım el-Kırmânî (ö. 500/1106'dan sonra), İbnü'l-Hasâr (ö. 611/1214), Ebû Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) gibi bazı âlimler sûrelerin tertibinin ictihâdî değil, tevkiî olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Atıyye el-Endelûsî (ö. 541/1147) ve İbn Hacer el-Askalânî gibi diğer bazı âlimler ise sûrelerin tertibinin kısmen tevkiî, kısmen ictihâdî olduğu fikrini benimsemişlerdir.⁴

Burada söz konusu olan tertip mushaf tertibidir. Bunun dışında bir diğer tertip "nûzul tertibi" diye isimlendirilir. İslâmî kaynaklarda nûzul tertibi meselesine pek değinilmemiş, buna mukabil Ebû Bekr el-Bâkallânî (ö. 403 /1013) *el-İntisâr li'l-Kur'ân* adlı eserinde meseleyi Kur'an'ın cem ve tertibiyle ilgili şüpheleri izale bağlamında değerlendirme ihtiyacı hissetmiştir. Bâkallânî nûzul tertibiyle ilgili meseleyi tartışırken, sûrelerin sahabe tarafından nûzul tarihine göre tertip edilmesinin hakkında geniş bir değerlendirmeye yer vermiştir.

Bazı kaynaklarda sahâbî Abdullah b. Zübeyr'in mushafının nûzul tarihine göre tertip edildiği yönünde bilgiler aktarılmıştır. Bâkallânî'ye göre bu bilgi kesin bilgi değeri taşımamaktadır; çünkü haber-i vâhid kaynaklıdır. Ayrıca söz konusu mushafı bir kişinin gördüğüne dair rivayet bağlamında şunu söylemek mümkündür: Böyle bir mushaf gerçekten görülmüş olsa bile bu durum nûzul tarihli tertibin Rasûllullah'ın talimatına dayandığını göstermez. Çünkü insanların sûrelerin tertibine dair farklı görüşlere sahip olduğu bilinmektedir. Bu mushafı tertip

3 Mustafa Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân and the Question of Nuzûl Order", *Nahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, vol: 6, number: 2 (2015), s. 201.

4 Ebû Abdîllah Bedrüddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûm'il-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2007, I. 182-184; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195-197. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2009, s. 145-154.

eden kişi, önce Mekki, daha sonra Medeni sûreleri bir araya getirmek gerektiğini düşünmüş olabilir; ancak nûzul tertibi sûre düzeyinde mümkün olsa da ayet düzeyinde muhaldir.⁵

Rasûlullah, sûrelerdeki ayetlerin yerini belirlemede nûzul tarihini gözetmemiş, aynı şekilde sahâbiler de sûreleri nûzul tarihlerine göre tertip etmemişlerdir. Yine onlar hükümlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan nasih-mensuh bilgisini de bu konuda ölçüt olarak değerlendirmemişlerdir. Nûzul tarihine ve nasih-mensuh bilgisine dayalı tertipler ancak sûrelerdeki ayetlerin iç düzenini bozmakla mümkün olabilir. Ayrıca şu da var ki ayetlerin sûre içindeki tertibi konusunda sahabe icthâdi tasarrufta bulunma yetkisine sahip değildir.

Ayetlerin tertibi konusunda Hz. Peygamber'in, "Bu ayeti şu şu konuların zikredildiği sûreye yerleştirin" dediğine ilişkin haberle istidlalde bulunan Bâkullânî konuyla ilgili açıklamalarını şöyle sürdürmüştür: Şayet sahabe Kur'an sûrelerini nûzul tarihlerine göre tertip etseydi, bu durum sûrelerdeki ayetlerin tertibini bozmayı ve bazı sûreleri diğer bazı sûrelere karıştırmayı yahut sûrenin bir kısmını diğer sûreye taşımayı gerektirirdi ki bu düpedüz ifsattır ve böyle bir iş sahabe için yasaktır. Yine sahâbiler Kur'an'daki ayetlerin büyük kısmını nûzul tarihine göre tertip etselerdi ilk nazıl olan ayetleri sûrenin baş tarafına, daha sonrakileri de son kısımlara koyarlardı; ancak bunda fayda olmadığı gibi nasih-mensuh hükümlerin tarihine dair bir gösterge de yoktur. Kaldı ki nasih ayet bazen aynı sûredeki mensuh ayetten sonra indiği hâlde mensuh ayetten önceye yerleştiriliyor, dolayısıyla sûre içi tertipte mensuh ayet önce, nasih ayet sonra tilavet ediliyordu. Hatta kimi zaman nasih ayet Medeni olduğu halde Mekki sûreye yerleştiriliyordu. Bu bakımdan nûzul tarihi itibarıyla birbirine yakın zamanlarda inen ayetlerin peşpeşe gelecek tarzda tertip edilmesi anlamsız ve faydasızdır.

Sahabenin nûzul tarihine göre tertip yapmaması sûrelerdeki tüm ayetlerin kronolojik olarak düzenlendiği zannına yol

5 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. M. İsmâ el-Kudât, Dâru İbn Hazm, Amman 2001, I. 288-289.

açacağı endişesiyle de alakalı olabilir. Bu konuda, "Rasûlullah'ın önceki tarihte nazıl olan bir ayeti aynı tarihlerde nazıl olan ayetlerle birlikte tertip etmediği iddiasının delili nedir?" diye sorulabilir. Bunun delili gayet açıktır, üstelik bu konuda birçok haber de vardır. Ebû Sâlih'ten gelen bir rivayete göre İbn Abbas Bakara 2/281. ayetle ilgili olarak, "Bu ayet Rasûlullah'a en son nazıl olan ayettir. Cebrail (Cibrîl) bu ayeti inzal edince, 'Onu Bakara 2/280. ayetin ardına yerleştirin' diye talimat verdi" demiştir. İşte bu bilgi bizim görüşümüzü desteklemektedir.⁶

Tefsir ve Ulûmü'l-Kur'ân edebiyatında çeşitli nüzul tertiplerine dair birçok bilgi aktarılmıştır. Ancak klasik dönemlerde bu tarz tertibe göre tefsir yazma ihtiyacı duyulmamış, tefsir yazımında mushaf tertibi esas alınmıştır. Bununla birlikte sûrelerin tefsirine girişte, ilgili sûrenin Mekki veya Medeni oluşuna dair kısa atıflar yapılmıştır. Kur'an'ın metin dışı bağlamıyla ilgili irtibatlar ise esbâb-ı nüzul ve nasih-mensuh gibi konularla alakalı rivayetler üzerinden kurulmuş, hakkında sebab-ı nüzul rivayeti bulunmayan pasajlar ise genellikle siyak-sıbak (metin/sûre içi dar bağlam) dikkate alınarak yorumlanmıştır.⁷

Öte yandan, İbn Habîb en-Nisâbüri (ö. 406/1015)⁸ *Kitâbü't-Tenbîh alâ Fazlî Ulûmü'l-Kur'ân* adlı eserinde ayetlerin ve sûrelerin ne zaman ve nerede indiği meselesinin de ötesinde Mekke ve Medine dönemlerini ilk, orta ve son safha şeklinde kategorilere ayırmış ve nüzulle ilgili bu detayları bilmenin öne-

6 Bâkollâni, *el-İntisâr*, I. 290-291.

7 Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân", s. 210.

8 Daha ziyade müfessir ve valz kralığıyla tanınan İbn Habîb en-Nisâbüri tahsil hayatında Ebû'l-Abbâs el-Esamm, Muhammed b. Sâlih b. Hânî', Ebû'l-Hasen el-Kârizî, Ebû Hâtım İbn Hibbân gibi âlimlerden hadis dinlemiş, kendisinden de Ebû Bekr Muhammed b. Abdülvâhid el-Hîrî, Muhammed b. İsmail el-Fergânî ve Hüseyn b. Muhammed es-Sekkâkî gibi isimler rivayette bulunmuştur. İbn Habîb tefsirin yanı sıra kuraat ve edebiyat gibi alanlarda da eserler yazmış, bazı kaynaklarda özellikle "*Ukalâû'l-Mecânîn* adlı kitabın sahibi" diye anılmıştır. Bkz. Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982, XVII. 237-238; Şemsüddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfesssîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut trs., I. 144-146.

mini vurgulamıştır.⁹ Ancak onun bu konudaki hassasiyeti geleneksel tefsir tarzında değişime yol açmamıştır. Klasik dönem tefsir geleneğinde mushaf tertibine riayet, bir yönüyle mushaf tertibine kutsiyet atfedilmesi ve Ulûmu'l-Kur'ân literatüründeki münasebet bahsinden de anlaşılacağı gibi bu tertibin mu'ciz kabul edilmesiyle, diğer bir yönüyle de tefsir ve fıkah disiplinlerinde, "Sebebin husûsiliğine değil, lafzan umûmiliğine itibar edilir" şeklindeki kuralın işletilmesiyle ilgili olsa gerektir.

Tefsirde mushaf tertibine riayet geleneğinin Kur'an'daki her bir ayetin referans metni olarak kullanılmasıyla alakalı olduğu da söylenebilir. Kur'an'ın bu şekildeki kullanımında ayetler sanki aynı anda cümleten nazıl olmuş gibi algılanmakta ve Kur'an'daki her ifade birimi birbiriyle eşdeğer sayılmaktadır. Nûzul tertibî meselesi daha ziyade modern dönemde gündeme gelmiştir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, son dönem İslam dünyasındaki öze ya da ana kaynaklara dönüş söylemi çerçevesinde Kur'an merkezli faaliyetlerin hız kazanmasıdır. Bir diğer sebep ise müsteşriklerin Kur'an metniyle ilgili tarihlendirme çalışmaları ve bu çalışmaların müslüman araştırmacılar üzerinde etkili olmasıdır.¹⁰

İlk ve Erken Dönem

İslâmî kaynaklarda sahabe ve tâblinden birçok ismin Kur'an'ın nûzul tertibiyle ilgili faaliyetlerinden söz edilmiş ve sistematik olmamakla birlikte bu konuya dair çok sayıda bilgiye yer verilmiştir. Mevcut bilgiler ilk bakışta sahabe ve tâblinin nûzul tertibî konusuna büyük önem verdiği izlenimi uyandıracak türdendir. Ancak rivayet malzemesindeki dağınıklık ve karmaşıklık bu ilk izlenimi bir bakıma silmektedir.

Sahabeye İsnat Edilen Nûzul Tertipleri

İslâmî kaynaklar Hz. Ömer, Hz. Âişe, Hz. Hafsa, Hz. Ümmü Seleme, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Ebû Mûsâ el-Eş'arî,

9 Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed en-Nisâbüri, *Kütübü't-Tenbîh alâ Fazlî Ulûm'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Radi, [el-Mevrid: Meccelletün Tûrâstiyetün Faslıyye içinde], cilt: XVII, sayı: 4 (1988), s. 307.

10 Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân", s. 210, 213.

Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Enes b. Mâlik gibi birçok sahâbînin özel mushaf sahibi olduğuna dair bilgiler içermektedir.¹¹ Bu sahâbîlerin özel mushaflarının nüzul tertibine göre düzenlendiği bilinmemekte,¹² ancak bazı kaynaklarda Hz. Ali'nin ve Abdullah b. Zübeyr'in nüzul tertibine göre oluşturulmuş özel mushaflarından bahsedilmektedir. Ayrıca Abdullah b. Abbas, Câbir b. Zeyd (ö. 93/712), İkrime (ö. 105/723), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), İbn Vâkîd (ö. 157/774 veya 159/776) gibi sahâbî, tâbî ve daha sonraki nesillerden birçok âlime atfedilen çeşitli nüzul tertipleri nakledilmektedir.¹³

Hz. Ali'nin Nüzul Tertibi

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı olan Hz. Ali bazı rivayetlere göre hicretten yaklaşık yirmi iki sene önce Mekke'de doğdu. Mekke'de baş gösteren kıtlık üzerine Hz. Peygamber onu himayesine aldı, böylece beş yaşından itibaren hicrete kadar Hz. Peygamber'in yanında yetişti. 9-10 yaşlarında iken İslam inancını benimseyen Hz. Ali'nin hicretten önceki hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hicri 2. yılda Hz. Fâtıma ile evlenen Hz. Ali başta Bedir ve Uhud olmak üzere hemen her

11 Bkz. Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, *Kütübü'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbuddîn Abdüssebhân Vâiz, Dâru'l-Beşâir'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, I. 355-387; Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Brill, Leiden 1937, s. 20-235; Abdülfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-Mushaifi's-Şerif*, Mektebetü'l-Cündî, Mısır trs., s. 37-41.

12 Hz. Osman, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b mushaflarındaki sûre tertipleri hakkında bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997, s. 43-45; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Meftâhu'l-Esrâr ve Mesâbihu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsî'l-Mahtût, Tahran 2008, I. 24-28; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 201-203.

13 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'd-Dûreys, *Fezâilü'l-Kur'an vemâ Ünzile mine'l-Kur'an bi-Mekke vemâ Ünzile bi'l-Medîne*, nşr. Çazve Bedir, Dâru'l-Fıkr, Omsak 1987, s. 33-34; Nisâbü'rî, *Kütübü't-Tenbîh alâ Fazlî Ulûmî'l-Kur'an*, s. 307; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Abdülmü'tî Kal'aci, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VII. 142-144; Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *el-Beyân fî Addi Âyî'l-Kur'an*, nşr. Gânîm Kaddûrî el-Hamed, Merkezü'l-Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, Safât 1994, s. 135; Şehristânî, *Meftâhu'l-Esrâr*, I. 19-23; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 81-83; Hâtîm Sâlih Dâmin, *Nusûsün Muhakkakâtün fî Ulûmî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Vizâretü't-Ta'lîmî'l-Âlî ve'l-Bahsî'l-İlmî, Bağdat 1991, s. 88-93.

gazve ve serıyyeye katıldı. Savaşlarda gösterdiği kahramanlıklar sebebiyle "Murtazâ" ve "Haydar" gibi çeşitli lakaplarla anılan Hz. Ali Kûfe'de Abdurrahmân b. Mûlcem adlı bir Hâricî'nin darbesiyle yaralandı ve 63 yaşında iken vefat etti.¹⁴

Hz. Ali sahabe arasında Kur'an, hadis ve özellikle fıkah alanındaki bilgileriyle kendini kabul ettirmiş bir otoritedir. Rivayet ettiği hadislerin çoğu fikhî konulara dair olup bunları Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Mîkdâd b. Esved'den duymuştur. Kendisinden de oğulları Hasan, Hüseyin ve Muhammed el-Hanefiyye'nin yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Berâ b. Âzib, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû'l-Esved ed-Düelî, Ebû Vâil Şakık b. Seleme, Şa'bi, Abdurrahmân b. Ebî Leylâ ve Zîr b. Hubeyş gibi birçok sahâbî ve tâbî rivayette bulunmuştur.

Hz. Ali'nin aşırı taraftarları hadis konusunda yaptıkları gibi tefsir ilminde de ona birçok görüş nispet etmişlerdir. Hz. Ali'den nakledilen tefsir bilgilerinin güvenilir kabul edilen üç tarıkı şöyledir: (1) Hîşâm b. Hassân el-Ezdî-Muhammed b. Sîrîn-Abîde es-Selmânî-Ali b. Ebî Tâlib. (2) Abdullah b. Abdurrahmân b. Ebî Hüseyin-Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Ley-sî-Ali b. Ebî Tâlib. (3) Zühri-Ali b. Zeynelâbidîn-Hüseyin b. Ali-Ali b. Ebî Tâlib.¹⁵

Hz. Peygamber'in vahtı kâtipleri arasında ismi geçen Hz. Ali Kur'an bilgisıyla ön plana çıkan sahâbîler arasındadır. Nitekim onun Kur'an'a vukufu hakkında çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bunların birinde, "Kur'an'daki her bir ayetin ne zaman, nerede ve kim hakkında nazıl olduğunu bilirim"¹⁶ mealinde bir ifadesine yer verilen Hz. Ali'nin Hz. Peygamber henüz hayatta iken Kur'an'ın tamamını hıfzedip etmediği meselesi ihtilafı-

14 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Merkezû'l-A'lemî li'l-Matbûât, Kahire 2001, III. 17-38, VIII. 134; Ebû'l-Abbâs İbn Vâzih Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemir Mühennâ, Beyrut 2010, II. 74-121; Mehmet Azimli, *Dört Halîfeyi Farklı Okumak-4: Hz. Ali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 14-25; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989, II. 371-374.

15 M. Yaşar Kandemir, "Ali (İlmî Şahsiyeti)", *DİA*, İstanbul 1989, II. 375.

16 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, II. 292.

dır.¹⁷ Ancak İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995[?]) *el-Fihrist* adlı eserinde Hz. Ali Kur'an'ı cem eden sâhâbîler arasında zikredilir. Yine bu eserde, Hz. Peygamber'in vefatının ardından insanların hayret ve şaşkınlık içinde olduğunu gözlemleyen ve bunun üzerine evine çekilen Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem edinceye kadar rîdâsını giyip dışarı çıkmamaya yemin ettiği ve birkaç gün içinde Kur'an'ı ezberinden cem ettiği belirtilir.¹⁸ Şii kaynaklarda ise Hz. Ali'nin mushafı ezberden değil, bizzat Rasûlullah'tan aldığı yazılı malzemeden derlediği kaydedilir.¹⁹

Bazı kaynaklarda Hz. Ali'nin sûrelerin tertibinde nûzul tarihini esas aldığına dair bilgilere yer verilmiştir. Daha açıkçası İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) naklettiği bir rivayette Hz. Ali'nin Kur'an'ı nûzul sırasına göre tertip ettiği belirtilmiştir.²⁰ İbn Cûzey de *et-Teshîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde, "Rasûlullah'ın vefatından sonra Ali b. Ebî Tâlib evine kapanıp Kur'an'ı nûzul sırasına göre derledi/cem etti. Şayet onun mushafı bulunsaydı ilmi değeri çok büyük olurdu; ancak bu mushaf kayboldu" demiştir.²¹

Şii müfessir Tabersî (ö. 548/1154), Saîd b. el-Müseyyeb tarihîyle gelen bir rivayete dayanarak Ali mushafının başında 96/Alak sûresinin bulunduğu, daha sonraki sûrelerin ise 74/Müddessir, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 111/Mesed (Tebbet), 81/Tekvîr ve 87/A'lâ sûresine yer verilmiştir.²² Diğer bazı kaynaklarda ise Hz. Ali'ye alt tertibin 1/Fatiha, 96/Alak, 68/Kalem, 74/Müddessir, 73/Müzzemmil, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr,

17 Bkz. Mustafa Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtîma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2 (2006), s. 19.

18 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45-46.

19 Bkz. Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtîma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti", s. 21.

20 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, II. 292. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 65; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 226.

21 Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cûzey el-Kelbi, *et-Teshîl li Ulûm'l-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005, I. 9.

22 Suyûtî, *el-İtkân*, I. 195; İbn Hacer, *Fethû'l-Bârî*, IX. 53. Ayrıca bkz. Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nûzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1988, s. 25-26.

100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsûr, 107/Mâûn... şeklinde sıralandığı bilgisini vermiştir.²³

Diğer taraftan, İbnü'n-Nedîm Hz. Ali'ye nispet edilen mushafın Ca'fer es-Sâdık'ın yakın çevresinde muhafaza edildiğini, hatta çağdaşlarından Ebû Yalâ Hamza el-Hüseynî adlı bir şahsın elinde Hz. Ali'nin el yazması olan ve birkaç varacağı kaybolmuş bulunan bir mushaf gördüğünü belirtmiştir. Bu mushafın Hz. Hasan'ın evladınca tevarûs edildiğini de belirten İbnü'n-Nedîm, "İşte bu mushaftaki sûrelerin tertîbî" demiş, fakat söz konusu tertîbî zikretmemiş²⁴ veya muhtemelen *el-Fihrist*'in müstensihî bu kısmı yazmayı unutmuş, belki de nâşir eserin ilgili bölümüne ulaşamamıştır.²⁵

Şehristânî (ö. 548/1153) *Mefâtihu'l-Esrâr* adlı Kur'an tefsirinin mukaddimesinde Hz. Ali'nin nûzul tertipli mushafına ilişkin bir liste nakletmiş, fakat bu bilgiyi hangi kaynaktan aldığını belirtmemiştir. Şehristânî konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Kur'an'ın ayet ayet, sûre sûre nûzul tertîbî meselesine gelince, bu meseleye ancak sahih rivayetler ve sarîh naslara sahip olan seçkin âlimler vâkıf olabilir. Her ne kadar rivayetler arasında farklılıklar varsa da sûrelerin nûzul tarzları ve Mekki mi Medeni mi oldukları, beş mushafa nasıl yazıldıkları gibi hususlar nakille sabit olmuştur. Haber (rivayet) farklılıklarına rağmen nûzul tertiplerine ilişkin listelere şahit olduk ve bulduğumuz şekliyle bunları naklettik... Naklin kaynağı güvenilir raviler ve şüphe/tereddüt götürmeyen muteber eserlerdir. Bu nûzul listeleri başka tefsir kitaplarında bulunamayabilir. Mufessirler nûzul tertîbî meselesinin lüzumunu kavrayamamış ve/veya nûzul tertiplerini güvenilir bulmamış olmalarından dolayı tefsir kitapları bu tür tertip listelerinden yoksundur. Bu durum nûzul tertiplerinden hâsıl olacak faydanın azlığı ve aynı zamanda meseleyi araştırmaktan alıkoyan daha önemli meselelerin çokluğuyla alakalı olmalıdır."²⁶

23 Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütûbî'l-İlmîyye*, Beyrut 1997, X. 164-165.

24 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 45-46.

25 Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafın Mahiyeti", s. 24.

26 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 17-18.

Şehristânî'nin Mukâtil tarıkıyla Hz. Ali'den naklettiği nüzul tertibi²⁷ şöyledir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Yâsin	61	Nahl	91	Talâk
2	Kalem	32	Furkân	62	Nûh	92	Beyyine
3	Müzzemmil	33	Fâtur	63	İbrahim	93	Sema
4	Müddesir	34	Meryem	64	Tûr	94	Zilzâl
5	Mesed	35	Tâhâ	65	Mülk	95	Nasr
6	Tekvîr	36	Vâkâ	66	Hâkka	96	Nûr
7	A'lâ	37	Suarâ	67	Meâric	97	Münâfıkûn
8	Levl	38	Neml	68	Nebe'	98	Mücâdile
9	Fecr	39	Kasas	69	Nazîât	99	Hucurât
10	Duhâ	40	Hûd	70	Zâriyât	100	Tahrîm
11	İnşirâh	41	Yûsuf	71	İnşikâk	101	Cum'a
12	Asr	42	Hac	72	İnfîtâr	102	Saf
13	Kevser	43	En'âm	73	Zümer	103	Tevbe
14	Mâûn	44	Sâffât	74	Ankebût	104	Felâk
15	Kâfirûn	45	Lokmân	75	Yûnus	105	Nâs
16	Fîl	46	Sebe'	76	Hicr	106	Fetih
17	İhlâs	47	Rûm	77	Mû'minûn	107	Kâria
18	Tekâsûr	48	Kadir	78	Mutaffifîn	108	Âdiyât
19	Necm	49	Sems	79	Enfâl	109	A'râf
20	Abese	50	Burûc	80	Bakara	110	İsrâ
21	Kureyş	51	Tîn	81	Âl-İ İmrân	111	Ğâşıye
22	Kâria	52	Mû'min	82	Nisâ	112	
23	Kıyâme	53	Fussilet	83	Mâide	113	
24	Hûmeze	54	Duhân	84	Ahzâb	114	
25	Mürselât	55	Şûrâ	85	Mümtehi-ne		
26	Kâf	56	Câsiye	86	Hadid		
27	Târık	57	Ahkâf	87	Muhammed		
28	Kamer	58	Kehf	88	Ra'd		
29	Sâd	59	Secde	89	Rahmân		
30	Cin	60	Enbiyâ	90	İnsan		

Kâria sûresinin iki kez geçtiği bu listede 111 sûreye yer verilmiş; Fatiha, Zuhurf, Teğâbun ve Beled sûreleri hiç zikredilmemiştir. Bazı kaynaklarda, Hz. Ali'ye başka nüzul tertibi daha nispet edilmiştir. Saîd b. el-Müseyyeb tarıkıyla gelen rivayete göre Hz. Ali Kur'an sûrelerinin fazileti (sevâb) hak-

kında Rasûlullah'a bir soru sormuş, Rasûlullah da tüm sûrelerin faziletlerini nüzul sırasına göre tek tek bildirmiştir.²⁸ Arthur Jeffery tarafından neşredilen ve müellifi bilinmeyen *Kitâbü'l-Mebânî* adlı eserde Ebû Sehl, Ebû Talha b. Abdülkerîm et-Temîmî, Muhabber b. Muhammed, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ali, Muhammed b. Fîrâs, Ebû'l-Fazl Ca'fer b. Muhammed b. Ali, Süleyman b. Harb el-Mekkî, Hammâd b. Zeyd, Ali b. Zeyd b. Cûd'ân, Said b. el-Müseyyeb tarîkiyle Hz. Ali'ye nispet edilen bu nüzul tertibi²⁹ şöyledir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Fatiha	31	Mûrselât	61	Zuhruf	91	Zilzâl
2	Alak	32	Kâf	62	Duhan	92	Hadid
3	Kalem	33	Beled	63	Câsiye	93	Muhammed
4	Müddessir	34	Târık	64	Ahkâf	94	Ra'd
5	Müzzemmil	35	Kamer	65	Zâriyât	95	Rahmân
6	Şems	36	Sa'd	66	Gâsiye	96	İnsân
7	A'la	37	A'râf	67	Kehf	97	Talâk
8	Leyl	38	Cin	68	Nahl	98	Beyyine
9	Fecr	39	Yâsin	69	Nûh	99	Haşr
10	Duha	40	Furkân	70	İbrahim	100	Nasr
11	İnşirah	41	Fâtır	71	Enbiyâ	101	Nûr
12	Asr	42	Meryem	72	Mû'minûn	102	Hac
13	Âdiyât	43	Tahâ	73	Secde	103	Mûnâfîkûn
14	Kevser	44	Vâkıa	74	Tûr	104	Mûcâdile
15	Tekâsür	45	Şuara	75	Mülk	105	Hucurât
16	Mâûn	46	Neml	76	Hâkka	106	Tahrîm
17	Kâfirûn	47	Kasas	77	Meâric	107	Cum'a
18	Fil	48	İsrâ	78	Nebe'	108	Tezâbûn
19	Felak	49	Yûnus	79	Nâzîât	109	Fetih
20	Nâs	50	Hûd	80	İnfîtâr	110	Mâide
21	İhlâs	51	Yûsuf	81	Rûm	111	Tevbe
22	Abese	52	Hicr	82	Ankebût	112	Necm

28 Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fî Ulûm'l-Kur'an ve Hümâ Mukaddimetü Kitâbü'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atıyye*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1954, s. 14. Bu eserdeki ilk mukaddimeyi oluşturan *Kitâbü'l-Mebânî* Kerrâmîye fırkasının önde gelen bazı isimlerine ait görüşleri içermesinden dolayı söz konusu fırkaya mensup biri tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir (Bkz. Sönmez Kutlu, "Kerrâmîye", *DİA*, Ankara 2002, XXV. 296). Eseri Arthur Jeffery'e atıfla zikretmemiz müellifinin bilinmemesi sebebiyledir.

29 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 13-15.

23	Kadîr	53	En'âm	83	Mutaffîfîn		
24	Sems	54	Sâffât	84	İnşîkâk		
25	Bûrûc	55	Lokman	85	Medenî		
26	Tîn	56	Sebe	86	Bakara		
27	Kureys	57	Zümer	87	Enfâl		
28	Kârla	58	Mû'min	88	Âl-ı İmrân		
29	Kuvâme	59	Fussilet	89	Ahzâb		
30	Hûmeze	60	Sûrâ	90	Mûmtetine		
					Nisâ		

Bu nûzul listesinde Mesed ve Saf sûrelerine yer verilmemiştir. Hz. Ali'ye nispet edilen iki nûzul tertîbî arasında ciddi farklar bulunması, hele de *Kitâbü'l-Mebânî*'deki listede Necm sûresinin Medine döneminde nazıl olan en son sûre olarak geçmesi dikkat çekicidir. Son dönemdeki müslüman araştırmacılardan Abdülmüteâl es-Saidî, Hz. Ali'nin mushaf tertîbiyle ilgili farklı bir kanaat belirtmiştir. Aşağıda Şehristânî'den aktaracağımız listeyi, "İbn Abbas'ın Mushaf Tertîbî" başlığı altında veren Saidî'ye göre İbn Abbas Hz. Ali'nin öğrencisi olduğundan bu listenin -Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) tarafından Hz. Ali'ye nispetle aktarılan tertiple³⁰ kıyaslandığında- daha otantik olduğu söylenebilir. Ayrıca Ya'kûbî'nin *et-Târîh*'indeki ilginç liste Hz. Ali'ye değil, İbn Abbas'a ait olmalıdır. Şehristânî'nin *Mefâtihu'l-Esrâr*'ında kayıtlı listenin Ali mushafındakiyle aynı olma ihtimali ise daha fazladır.³¹ Liste şu şekildedir:³²

Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı
1	A'lâ	31	Mürselât	61	Duhân	91	Fetih
2	Alak	32	Kâf	62	Câsiye	92	Nisâ
3	Duhâ	33	Beled	63	Ahkâf	93	Zilzâl
4	Fatiha	34	Târık	64	Zâriyât	94	Hac
5	Fecr	35	Kamer	65	Ğâsiye	95	Hadid

30 Ya'kûbî'nin ravi belirtmeksizin naklettiği rivayete göre Hz. Ali Rasûlullah'ın vefatını müteakiben Kur'an'ı cem etmiş ve bir deveye yükleyip getirdikten sonra sahabeye, "İşte cem ettiğim Kur'an" demiştir. Bu mushafta sûreler her biri uzun bir sûreyle başlayan yedili gruplar hâlinde düzenlenmiş, dolayısıyla tertipte nûzul tarihi gözeticilmemiştir. Bkz. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II. 22-23.

31 Abdülmüteâl es-Saidî, *en-Nazmü'l-Fennî fî'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire trs., s. 21-22.

32 Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I. 19-23.

6	Kalem	36	Sâd	66	Kehf	96	Muhammed
7	Leyl	37	A'râf	67	Nahl	97	İnsân
8	Mesed	38	Cin	68	Nûh	98	Talak
9	Müddessir	39	Yâsin	69	İbrâhîm	99	Bev'tne
10	Müzzemmil	40	Furhân	70	Enbiyâ	100	Cum'a
11	Tekvîr	41	Fâtır	71	Mû'mînûn	101	Secde
12	İnsirâh	42	Meryem	72	Ra'd	102	Münâfîkûn
13	Rahmân	43	Tâhâ	73	Tûr	103	Mücâdile
14	Asr	44	Şuarâ	74	Mülk	104	Hucurât
15	Kevser	45	Neml	75	Hâkka	105	Tahrîm
16	Tekâsûr	46	Kasas	76	Meâric	106	Teçâbun
17	Mâûn	47	İsrâ	77	Nebe'	107	Saf
18	Fîl	48	Yûnus	78	Nâziât	108	Mâide
19	Kâfirûn	49	Hûd	79	İnfîtâr	109	Tevbe
20	İhlâs	50	Yûsuf	80	İnşikâk	110	Nasr
21	Necm	51	Hicr	81	Rûm	111	Vâkıa
22	Abese	52	En'âm	82	Ankebût	112	Âdiyât
23	Kadr	53	Sâffât	83	Mutaffîfîn	113	Felak
24	Şems	54	Lokman	84	Bakara	114	Nâs
25	Bûrûc	55	Sebe'	85	Enfâl		
26	Tîn	56	Zûmer	86	Âl-i İmrân		
27	Kureys	57	Mû'mîn	87	Haşr		
28	Kâria	58	Fussilet	88	Ahzâb		
29	Kıyâme	59	Şûrâ	89	Nûr		
30	Hûmeze	60	Zuhruf	90	Mûmtehzine		

Sonuç olarak, muhtelif kaynaklarda Hz. Ali'ye birden fazla nûzul tertibi nispet edilmesine rağmen bunların hiçbirini sağlam delillerle temellendirilebilmiş değildir. Bu konuda bilgi veren Ya'kûbî, İbnü'n-Nedîm ve Şehristânî'nin Şîî eğilimli müellifler oldukları bilinmektedir. Hâliyle bu durum Şîî gelenekteki Hz. Ali romanizmini akla getirmekte ve ona nûzul tertipli bir mushaf atfedilmesinin de bu kapsamda değerlendirilebileceğini düşündürmektedir. Şîî müfessir Feyz-ı Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) Hz. Ali mushafına dair aktardığı rivayetler bu düşüncenin isabetli olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Feyz-ı Kâşânî'nin Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık'a isnat ettiği bir habere göre Rasûlullah, "Ey Ali! Kur'an yatağının arkasında suhuf, ipek ve kırtas gibi malzemelerde kayıtlı haldedir. Onları alın ve derleyip toparlayın. Sakın, Yahudilerin Tevrat'ı kaybetmeleri gibi Kur'an'ın kaybolup gitmesine mahal verme-

yın" demiştir. Yine Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen başka bir haberde ise şu bilgilere yer verilmiştir: Hz. Ali Kur'an'ı baştan sona yazıp mushaf haline getirdi; ardından, "İşte bu Allah'ın Muhammed'e indirdiği şekliyle yazılmış Kur'an'dır. Ben Kur'an'ı iki kapak arasında cem ettim" diyerek sahabeye arz etti. Fakat sahabe, "Bizde Kur'an'ın tümünü ihtiva eden bir mushaf var; dolayısıyla senin mushafına ihtiyacımız yok!" diye karşılık verdi.³³

Hz. Osman'ın Nüzul Tertibi (!?)

İlk müslümanlar arasında sayılan Hz. Osman'ın tam adı Ebû Abdillâh Osmân b. Affân b. Ebî'l-Âş b. Ümeyye el-Kureşî el-Ümevî'dir. Fıl vakasından altı yıl sonra Tâif'te doğan Osman İslâmî davetin ilk safhasında Hz. Ebû Bekr'in delaletiyle Rasûlullah'ın yanına giderek müslüman oldu ve ilk on müslüman arasında yer aldı. Rasûlullah'ın kızı Rukyye, onun ölümünden sonra da diğer kızı Ümmü Külsüm ile izdivaç yaptı. Hz. Ömer'den sonra altı kişilik bir şûrâ heyetinin kararıyla halife oldu. Miladî 644-656 yıllarına rastlayan hilafet döneminde bir taraftan İran, Ermenistan, Azerbaycan gibi coğrafyalarda, diğer taraftan Kuzey Afrika'da geniş çaplı fetihler yapıldı.

Hz. Osman'ın halifelik yılları sükûnet devri (644-649) ve karışıklık dönemi (650-656) olarak iki safhaya ayrılır. İlk altı yıl içinde bazı şikâyetler görülmekle birlikte bu şikâyetler ciddi probleme dönüşmemiştir. Fakat ikinci dönemin başlarından itibaren ciddi şikâyetler baş göstermiş ve sonunda Hz. Osman'ın öldürülmesiyle neticelenmiştir. Bu hadisenin etklileri Cemel ve Sıffin savaşlarında da kendini göstermiştir. Gerek halk gerekse muhalif zümre tarafından dile getirilen şikâyetler ve eleştirilerin başında Hz. Osman'ın önemli devlet görevlerine akrabalarını tayin etmesi geliyordu.

33 Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-ı Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut 2008, I. 33. Şehristânî, Hz. Ali'nin mushaf halinde cem ettiği Kur'an'ı bir deveye yükleyip getirdiği, bu arada kendisine "Kanber" isimli hizmetkârının da eşlik ettiği bilgisini vermiştir. Bkz. Şehristânî, *Me'ârifü'l-Esrâr*, I. 13.

Hız. Osman, muhtemelen idarede birlik ve beraberliğı daha kolay sağlama arzusuyla önemli valiliklere ve devlet kâtipliğı görevine yakın akrabalarını tayin etmişti. Muâviye b. Ebî Sûf-yân'ı Suriye genel valisi yapmış, Humus, Kınnesrîn ve Filistin vilâyetlerini de ona bağlayarak yetkilerini genişletmişti. Kûfe valiliğine önce anne bir kardeşi Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı, ardından yine akrabalarından Saîd b. Âs'ı getirmişti. Mısır valiliğine Amr b. el-Âs'ın yerine sûtkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i, Basra valiliğine Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yerine dayısının oğlu Abdullah b. Âmir'i tayin etmişti. Amcasının oğlu Mervân b. Hakem'i de devlet kâtipliğine getirmişti. Bu tayinler neticesinde devletin bütün idarî kademeleri bazılarının liyakatı tartışılan Ümeyyeogulları'nın eline geçmiş oluyordu. Hız. Ali ve diğer ileri gelen sahâbilerin de eleştirdiğı bu uygulama, halifenin valilere karşı beklenen sertlikte davranmaması ve onlara önemli mal bağışlarında bulunması sebebiyle şikâyetleri daha da yoğunlaştırdı.³⁴

Hız. Osman meşhur rivayetlere göre seksen iki yaşındayken, 18 Zilhicce 35/17 Haziran 656 tarihinde bir grup isyancı tarafından kuşatıldı ve sonunda Kur'an okuduğı esnada öldürüldü. Rivayetlere göre isyancı grup Hız. Osman'ın defnedilmesini de engelledi. Bu yüzden cenazesi, hanımı Nâile'nin gayretleriyle ancak akşam-yatsı arasında, hatta üç gün sonra birkaç kişi tarafından gizlice kaldırılabilirdi ve naaşı Cennetü'l-baki' bitişiğindeki Haşşûkevkib denilen yere defnedildi.³⁵

Hız. Osman ciddi eleştiri konusu olan siyasi icraatlarının yanı sıra Kur'an'ı istinsah faaliyetinden dolayı da tenkit edilmiş, sahâbilere ait özel mushafları imha talimatı yüzünden "Mushafları yakıp yok eden kişi" diye nitelendirilmiştir. Bazı

34 Hız. Osman'a yönelik eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Azımlı, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hız. Osman*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 83-140.

35 Hız. Osman'ın hayatı ve hilafeti hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümevri, *Kitâbu Târîhu'l-Medineti'l-Münevvere*, nşr. Fehmi Muhammed Şeltût, Dâru'l-İsfehâni, Cidde 1973, III. 952-1147; IV. 1148-1315; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûri, *Ensâbu'l-Eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâz Zirikli, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1996, VI. 99-254; İsmail Yiğit, "Osman", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII. 438-443.

rivayetlerde, Hz. Osman'ın bu konuda muavazılarına hesap vermek durumunda kaldığı belirtilirken, diğer bazı rivayetlerde Hz. Ali gibi önde gelen sahâbilerin bir taraftan Hz. Osman'ı savunup bir taraftan da onun hakkında ileri geri konuşulmaması gerektiği hususunda halkı ikaz ettikleri bildirilmiştir.³⁶

İsmail Cerrahoğlu *Tefsir Usûlû* adlı eserinde Hz. Osman'a ait bir nüzul tertibinden söz etmiş, ancak bu tertibin kaynağını belirtmemiştir.³⁷ Cerrahoğlu'nun kaydettiği bu tertip 1920'li yıllardan itibaren Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyat Fakültesinde hocalık yapmış olan Abdülmûteâl es-Saidî'nin *en-Nazmû'l-Fennî* adlı eserinde de Hz. Osman'ın nüzul tertibi olarak zikredilmiştir.³⁸ Cerrahoğlu'nun "Hz. Osman tertibi" şeklinde zikrettiği nüzul tertibi listesini Saidî'den ıktibas etmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Hz. Osman'a nispet edilen nüzul tertibi listesi şöyledir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Fussilet	91	Mûmtahine
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Şûrâ	92	Nisâ
3	Mûzzemmil	33	Mürselât	63	Zuhruf	93	Zilzâl
4	Müddessir	34	Kâf	64	Duhân	94	Hadid
5	Fâtîha	35	Beled	65	Câsiye	95	Muhammed
6	Mesed	36	Târık	66	Ahkâf	96	Ra'd
7	Tekvîr	37	Kamer	67	Zâriyât	97	Rahmân
8	Alâ	38	Sâd	68	Çâsiye	98	İnsân
9	Leyl	39	A'râf	69	Kehf	99	Talak
10	Fecr	40	Cin	70	Nahl	100	Beyyine
11	Duhâ	41	Yâsin	71	Nüh	101	Haşr
12	İnşirâh	42	Furkân	72	İbrahim	102	Nûr
13	Asr	43	Fâtûr	73	Enbiyâ	103	Hâc
14	Âdiyât	44	Meryem	74	Mû'minûn	104	Münâfikûn
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Secde	105	Mücâdile
16	Tekâsûr	46	Vâkâ	76	Tûr	106	Hucurât
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mülk	107	Tahrîm
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka	108	Teğâbun

36 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, III. 995-996, 1003.

37 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlû*, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 86-87.

38 Saidî, *en-Nazmû'l-Fennî*, s. 25-27.

19	Fîl	49	Kasas	79	Meâric	109	Saf
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nebe'	110	Cum'a
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nazîât	111	Fetih
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnfîtâr	112	Mâide
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnşikâk	113	Tevbe
24	Abese	54	Hicr	84	Rûm	114	Nasr
25	Kadir	55	En'âm	85	Ankebût		
26	Şems	56	Sâffât	86	Mutaffifîn		
27	Burûc	57	Lokmân	Medenî 87	Bakara		
28	Tîn	58	Sebe'	88	Enfâl		
29	Kureyş	59	Zümer	89	Âl-ı İmrân		
30	Kâria	60	Mû'min	90	Ahzâb		

Bu liste İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs* adlı eserinde esas aldığı sûre tertibi listesiyle birebir aynıdır. Ne var ki Derveze tefsirindeki nûzul tertibini Hz. Osman'a ızafe/ısnat etmemiş, aksine bunun hattat Mustafa Nazîf Kadırgalı tarafından yazılıp Mısır İç İşleri Bakanlığı'nın açıklaması ve önde gelen Mısır kurrâsının onayıyla Abdülhamîd Ahmed Hanefî tarafından yayımlanan mushafta sûrelerin nûzul dönemi ve yerleriyle ilgili bilgi notları şeklinde kayıtlı bir tertip olduğunu belirtmiştir.

Bu mushaf Sultan II. Abdülhamîd'in hilafet yıllarında ve daha sonraki zamanlarda İstanbul'da da birkaç kez basılmış, bilahare İslam dünyasında meşhur olup yaygınlaşmıştır. Derveze söz konusu tertibi esas alma gerekçesini, "Bu mushafta sûrelerin nûzul tertibine, 'Şu sûre şu sûreden sonra indi' diye işaret edilmesi mushafı inceleyip onay veren ilim heyetinin nûzulle ilgili muhtelif rivayetleri değerlendirdiğini ve rivayetler arasında tercih yaparak nûzul sıralamasını belirlediğini düşündürmektedir" diye açıklamaya çalışmış, bu arada bazı sûrelerin nûzul dönemiyle ilgili olarak söz konusu tertibe muhalefet ettiğini de vurgulamıştır.³⁹

Son dönemde nûzul sırasına göre tefsir çalışması yapan Abdurrahmân Habenneke (ö. 2004) bu tertibi Muhammed

39 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus 2008, I. 12-14, 17.

Ali Halef el-Hüseynî'ye nispetle nakletmiş; fakat o da Hz. Osman'dan söz etmemiştir.⁴⁰ Bütün bu bilgiler Hz. Osman'a isnat edilen nüzul tertipli mushafın muhayyel olduğunu, başka bir ifadeyle, Hz. Osman'ın böyle bir mushafa sahip olmadığını göstermektedir. Gerçi bazı geç dönem İslâmî kaynaklarda Hz. Osman'ın büyük merkezlere gönderdiği mushaflardan ayrı olarak, kendisi için de bir mushaf ayırdığından söz edilmekte,⁴¹ fakat bu mushafta nüzul tertibinin esas alındığına dair hiçbir bilgi verilmemektedir.

İbn Abbas'a Nispet Edilen Nüzul Tertipleri

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu olan ve tefsir, fıkah, Arap edebiyatı ve ensâb ilmi gibi alanlarda geniş bilgisiyle tanınan İbn Abbas, hicretten üç yıl kadar önce müslümanlar Kureyş'in ablukası altındayken Mekke'de doğdu. Sevgisi ve bağlılığı sebebiyle Hz. Peygamber'in takdirini kazanan ve "Allah'ım onu dine derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl ve ona te'vili öğret", "Allah'ım ona kitabı öğret", "Allah'ım ona hikmeti öğret" mealindeki dualarına mazhar olan İbn Abbas yetmiş yaşlarında iken Tâif'te vefat etti. Cenaze namazını Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye kıldırdı.⁴²

Hz. Peygamber'in vefat ettiği zaman on üç veya on beş yaşında bir genç olan İbn Abbas çok sayıda hadis rivayet eden sahâbiler (müksirûn) arasında zikredilmiştir. Naklettiği hadislerin bir kısmını bizzat Hz. Peygamber'den işitmiş, çoğunu ise Hz. Ömer, Hz. Ali, Muâz, babası Abbas, Abdurrahmân b. Avf, Ebû Sûfyân, Ebû Zer, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve diğer sahâbilerden öğrenmiştir. Öte yandan, İbn Abbas'ın tefsir ilmindeki üstünlüğü, daha ilk devirlerden itibaren hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Bu sebeple İslam tefsir

40 Abdurrahmân Hasen Habenneke el-Meydâni, *Kavâidü'd-Tedebbür'l-Em-sel li Kitâbillâhî Azze ve Celle*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2009, s. 178-184.

41 Bkz. Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kurâât'l-Aşr*, nşr. Dâru'l-Kütüb'l-İlmîyye, Beyrut 2006, *en-Neşr*, s. 14.

42 Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I. 39-73; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdûlmuh-sin et-Türki, Hicr, Cize 1998, XII. 110; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Dairetü'l-Ma'arif, Haydarabad 1958, I. 40-41.

geleneğinde “Bahr”, Hibrû'l-ümme, Tercûmânû'l-Kur'ân” la-kaplarıyla/unvanlarıyla anılagelmıştır.⁴³

İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetleri sayıca pek çok olduğu gibi sağlamlık bakımından da farklılık arz etmektedir. Hemen her ayet hakkında kendisinden bir veya birkaç tefsir şekli rivayet edilmiştir. Bu rivayet karmaşasından dolayı İmam Şâfi (ö. 204/820), İbn Abbas'tan tefsire dair yüz civarında hadîsten/haberden başka bir şeyin sabit olmadığını söylemiştir. Ayrıca İslam âlimleri İbn Abbas'tan gelen tefsir tarîklerini, ona nispetleri açısından tek tek inceleyip kritik etme ihtiyacı hissetmişlerdir. İbn Abbas'la ilgili tefsir tarîkleri şu şekilde kategorize edilmiştir:

(1) Muâviye b. Sâlih tarîkı: Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih-Âlî b. Ebî Talha-İbn Abbas (yahut Mûcâhid veya Saîd b. Cûbeyr vasıtasıyla İbn Abbas). Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tercih ettiği bu tarîk en sağlam tarîk kabul edilmektedir. Buhârî'de (ö. 256/870), Müslim'de (ö. 261/875) ve sünenlerde bu tarîkle nakledilen rivayetler mevcuttur.

(2) Kays b. Müslim el-Kûfî tarîkı: Atâ b. Sâib-Saîd b. Cûbeyr-İbn Abbas. Buhârî ve Müslim'in şartlarını haiz sağlam bir tarîk olup Ebû Abdillâh el-Fıryâbî (ö. 212/827) ve el-Müstedrek adlı eseriyle tanınan Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) tarafından kullanılmıştır.

(3) İbn İshâk tarîkı: Muhammed b. Ebî Muhammed-İkri-me veya Saîd b. Cûbeyr-İbn Abbas. “Hasen” mertebesinde kabul edilen bu tarîk Taberî, İbn Ebî Hâtim ve Taberânî (ö. 360/971) tarafından sıkça kullanılmıştır.

(4) Süddî el-Kebîr tarîkı: Ebû Mâlik veya Ebû Sâlih vasıtasıyla İbn Abbas'a ulaşan bu tarîk de makbul sayılmıştır. Müslim, İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915) ve Taberî bu tarîkle rivayette bulunmuşlardır.

(5) İbn Cûreyc tarîkı: Aradaki ravileri atlayarak doğrudan doğruya İbn Abbas'tan nakiller yapan İbn Cûreyc topladığı

43 İbn Sa'd, *Kutûbû't-Tabakât'l-Kebîr*, II. 315, 316, 319; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII. 78.

rivayetlerin sağlamlığına dikkat etmemiştir. Bu sebeple onun rivayetleri başka yollarla desteklenmediği takdirde makbul sayılmamıştır. Buna mukabil Haccâc b. Muhammed'in aynı tarikle İbn Abbas'tan rivayet ettiği tefsir cüz'ü ittifakla sahih kabul edilmiştir.

(6) Dahhâk b. Mûzâhım tarıkı: Rivayet zinciri içinde yer alan Saîd b. Cübeyr'i zikretmediği için güvenilir kabul edilmemektedir. Taberî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân (ö. 354/965) ve İbn Merdüye (ö. 410/1020) gibi âlimler bu tarığın zayıf sayılan rivayetleriyle nakillerde bulunmuşlardır.

(7) Atıyye el-Avfî tarıkı: Aradaki râvileri atlayarak doğrudan doğruya İbn Abbas'tan rivayette bulunduğundan güvenilir sayılmamaktadır. Tirmizî bu yolla gelen bazı hadisleri "hasen" kapsamında değerlendirmiş, Taberî ve İbn Ebî Hâtim de bu tarikle pek çok rivayet nakletmiştir.

(8) Mukâtil b. Süleymân tarıkı: Güvenilir sayılmamaktadır.

(9) Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/764) tarıkı: Ebû Sâlih Bâzân yoluyla İbn Abbas'tan gelen ve son derece zayıf olan bu tarık, Süddî (es-Sağır) yoluyla geldiği takdirde güvenilir sayılmamaktadır.⁴⁴ Ancak Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Vâhidî (ö. 468/1076) gibi müfessirler bu tarikle pek çok rivayet nakletmişlerdir. Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) tarafından derlenip İbn Abbas'a nispet edilen *Tenvîrû'l-Mûkbâs* adlı tefsir de bu tarikle rivayet edilmiştir. Bu bağlamda söz konusu eserin Fîrûzâbâdî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu belirtmek gerekir.

Rivayet ağırlıklı tefsir eserleri incelendiğinde sahabe arasında en çok tefsir rivayetinin İbn Abbas'a isnat edildiği görülmür. Bu konuda rakamsal bir oran vermek gerekirse, İbn Ebî Hâtim'in tefsirindeki 16283 rivayetten sadece 3865 isnat sahabeye ulaşmakta ve bu sayı toplam rivayet sayısının %22'sine tekabül etmektedir. Sahabeye ulaşan rivayetlerin %80'ine tekabül eden 3097 isnat ise İbn Abbas'a dayanmaktadır.⁴⁵

44 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1232-1233; Muhammed Hüseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfesssîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2005, I. 71-74; İsmail L. Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *DİA*, İstanbul 1988, I. 78.

45 Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003, s. 116-117.

Çeşitli kaynaklarda İbn Abbas'tan birkaç farklı nüzul tertibî listesi nakledilmiştir. Bunlardan biri İbnü'd-Düveys (ö. 294/907) tarafından Ahmed b. Abdillâh b. Yûnus, Muhammed b. Talha, Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Ca'fer er-Râzî, Ömer b. Hârûn, Osman b. Atâ el-Horasânî ve babası Atâ el-Horasânî tarîkıyle gelmiştir.⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Ömer b. Muhammed İbn Abdilkâfî'nin (ö. 500/1107'den sonra) Abdullah b. Ömer ve babası, Osman b. Atâ el-Horasânî ve babası tarîkıyle İbn Abbas'tan naklettiği nüzul tertibîyle birebir aynı olan bu liste⁴⁷ şöyledir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Şûrâ	91	Nisâ
2	Kalem	32	Mürselât	62	Zuhruf	92	Zilzâl
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Hadid
4	Müddesir	34	Beled	64	Câatiye	94	Muhammed
5	Mesed	35	Târık	65	Ahkâf	95	Ra'd
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Zâriyât	96	Rahmân
7	Alâ	37	Sâd	67	Ğâşiye	97	İnsan
8	Levl	38	A'râf	68	Kehf	98	Talâk
9	Fecr	39	Cin	69	Nahl	99	Beyyine
10	Duhâ	40	Yâsîn	70	Nûh	100	Haşr
11	İnşirâh	41	Furkân	71	İbrahim	101	Nasr
12	Asr	42	Fâtûr	72	Enbiyâ	102	Nûr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Mû'minûn	103	Hac
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Münâfikûn
15	Tekâsûr	45	Vâkıa	75	Tûr	105	Mücâdile
16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mülk	106	Hucurât
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Tahrîm
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Cum'a
19	Felâk	49	İsra	79	Nebe'	109	Tezâbun
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nâziât	110	Saf
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Fetih
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşikâk	112	Mâide
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm	113	Tevbe

46 İbnü'd-Düveys, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 33-34.

47 Bkz. Ebû'l-Kâsım Ömer b. Muhammed İbn Abdilkâfî, *Adedü Süve-ri'l-Kur'ân ve Âyâtih ve Kelimâtih ve Hurûfih ve Telhîst Mekkiyyeh min Medeniyyeh*, nşr. Hâlid Hasen Ebû'l-Cûd, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 2010, s. 174-177; Theodor Nöldeke, *Târîhu'l-Kur'ân*, çev. George Temir, Konrad-Adenauer-Stiftung, Beyrut 2004, s. 54-55.

24	Kadır	54	En'âm	84	Ankebût		
25	Sems	55	Sâfât	85	Mutaffîn		
26	Burûc	56	Lokmân	86	Medenî		
27	İn	57	Sebe'	87	Enfâl		
28	Kureys	58	Zümer	88	Âl-i İmrân		
29	Kârla	59	Mû'min	89	Ahzâb		
30	Kivâme	60	Fussilet	90	Mûmtetine		

İbnü'd-Düveys'in naklettiği rivayetin senedindeki Atâ el-Horasânî hadis rivayetinde irsal ve tedlis, Osman b. Atâ zayıf, Amr b. Hârûn kötû hafıza ve yalancılıkla itham gibi hususlarda cerh edilmiş, bazı araştırmacılar buradan hareketle rivayetin isnat açısından zayıf ve munkatı olduğuna hükmetmiştir.⁴⁸ Diğer taraftan, rivayetteki tertipte 113 sûre zıkredilmiş, Fatıha sûresine yer verilmemiştir. Listede 85 sûre Mekki, 28 sûre ise Medeni olarak kategorize edilmiştir.

Şehristânî de İbn Abbas'tan farklı nüzul tertibi nakletmiştir.⁴⁹ Bu liste şöyledir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Mürselât	61	Duhân	91	Feth
2	Kalem	32	Kâf	62	Câşiye	92	Nisâ
3	Duhâ	33	Beled	63	Ahkâf	93	Zilzâl
4	Müzzemmil	34	Târık	64	Zâriyât	94	Hac
5	Müddessir	35	Kâmer	65	Ğâşiye	95	Hadid
6	Fatıha	36	Sâd	66	Kehf	96	Muhammed
7	Mesed	37	A'râf	67	Nahl	97	İnsan
8	Tekvîr	38	Cin	68	Nüh	98	Talâk
9	A'lâ	39	Yâsîn	69	İbrahim	99	Beyyine
10	Levl	40	Furkân	70	Enbiyâ	100	Cum'a
11	Fecr	41	Fâtır	71	Mû'minûn	101	Secde
12	İnsirâh	42	Meryem	72	Ra'd	102	Münâfikûn
13	Rahmân	43	Tâhâ	73	Tûr	103	Mücâdile
14	Asr	44	Şuarâ	74	Mülk	104	Hucurât
15	Kevser	45	Neml	75	Hâkka	105	Tahrîm
16	Tekâsür	46	Kasas	76	Meâric	106	Tezâbun
17	Mâûn	47	İsrâ	77	Nebe'	107	Saf

48 Tâhâ Muhammed Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân'l-Kerîm Hasebe Tertîb'n-Nüzûl, Dâru'l-Feth, Amman 2011, s. 116, 152.*

49 Şehristânî, *Meşâru'u'l-Esrâr*, I. 19-23.

18	Fil	48	Yûnus	78	Nâziât	108	Mâide
19	Kâfirûn	49	Hûd	79	İnfitâr	109	Tevbe
20	İhlâs	50	Yûsuf	80	İnşikâk	110	Nasr
21	Necm	51	Hicr	81	Rûm	111	Vâkıa
22	Abese	52	En'âm	82	Ankebût	112	Adiyât
23	Kadir	53	Sâffât	83	Mutaffifîn	113	Felâk
24	Şems	54	Lokmân	84	Bakara	114	Nâs
25	Burûc	55	Sebe'	85	Enfâl		
26	Tin	56	Zümer	86	Âl-i İmrân		
27	Kureyş	57	Mü'min	87	Haşr		
28	Kâria	58	Fusaillet	88	Ahzâb		
29	Kıyâme	59	Şûrâ	89	Nûr		
30	Hûmeze	60	Zuhruf	90	Mûmtehine		

İbn Abbas'a atfedilen bir diğer nüzul tertîbî listesi *Kitâbü'l-Mebânî* adlı eserde kaydedilmiştir. Ebû Sehl el-En-mârî, İbn Hâtım el-Cûzcânî, İbrahim b. Yûsuf, Ömer b. Hârûn, Osman b. Atâ el-Horasânî ve babası Atâ el-Horasânî tarafından nakledilmiştir.⁵⁰ Müellif listede 113 sûre bulunduğunu belirtmiş; ancak eserin nâşiri Arthur Jeffery söz konusu listede Saf, Fetih, Tevbe ve Mâide sûrelerine yer verilmediğine, dolayısıyla toplam 109 sûrenin zikredildiğine dikkat çekmiştir. *Kitâbü'l-Mebânî*'deki liste şu şekildedir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Şûrâ	91	Nisâ
2	Kalem	32	Mürselât	62	Zuhruf	92	Zilzâl
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Hadid
4	Müddessir	34	Beled	64	Câsiye	94	Muhammed
5	Mesed	35	Târık	65	Ahkâf	95	Ra'd
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Zâriyât	96	Rahmân
7	Alâ	37	Sâd	67	Ğâsiye	97	İnsân
8	Leyl	38	A'râf	68	Kehf	98	Talak
9	Fecr	39	Cin	69	Nahl	99	Beyyine
10	Duhâ	40	Yâsin	70	Nûh	100	Haşr
11	İnşirâh	41	Furkân	71	İbrahim	101	Nasr
12	Asr	42	Fâtır	72	Enbiyâ	102	Nûr
13	Adiyât	43	Meryem	73	Mü'minûn	103	Hâc
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Münâfikûn
15	Tekâsür	45	Vâkıa	75	Tûr	105	Mücâdile

50 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 10-12.

16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mûlk	106	Hucurât
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hakka	107	Tahrîm
18	Fl	48	Kasas	78	Meâric	108	Cum'a
19	Felâk	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Tezâbun
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nazîât		
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr		
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşikâk		
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm		
24	Kadir	54	En'âm	84	Ankebût		
25	Şems	55	Sâffât	85	Mutaffifin		
26	Burûc	56	Lokmân	Medenî 86	Bakara		
27	Tin	57	Sebe'	87	Enfâl		
28	Kureys	58	Zümer	88	Âl-i İmrân		
29	Kâria	59	Mû'min	89	Ahzâb		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Mümtehine		

Bu nûzul tertibî listesi İbnü'd-Düveys ve İbn Abdilkâfi tarafından nakledilen listelerle aynıdır. Şu farkla ki İbn Abdilkâfi listenin isnadında "Abdullah b. Ömer an ebîhi" lafzıyla Hz. Ömer ve oğlunu da zikretmiştir. İsnat zincirindeki bu lafız İbnü'd-Düveys tarafından Ömer b. Hârûn şeklinde kaydedilmiştir.⁵¹ İbn Abdilkâfi'nin naklettiği liste⁵² şu şekildedir:

Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Şurâ	91	Nisâ
2	Kalem	32	Mürselât	62	Zuhruf	92	Zilzâl
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Hadid
4	Müddessir	34	Beled	64	Câstye	94	Muhammed
5	Mesed	35	Târık	65	Ahkâf	95	Ra'd
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Zâriyât	96	Rahmân
7	Âlâ	37	Sâd	67	Gâstye	97	İnsân
8	Leyl	38	A'râf	68	Kehf	98	Talak
9	Fecr	39	Cin	69	Nahl	99	Beyyine
10	Duhâ	40	Yâsin	70	Nûh	100	Haşr
11	İnşirâh	41	Furkân	71	İbrahim	101	Nasr
12	Asr	42	Fâtır	72	Enbiyâ	102	Nûr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Mû'minûn	103	Hâc
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Münâfıkûn

51 İbn Abdilkâfi, *Adedü Süvert'l-Kur'an*, s. 174, (Dördüncü dipnot). Ayrıca bkz. İbnü'd-Düveys, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 33.

52 İbn Abdilkâfi, *Adedü Süvert'l-Kur'an*, s. 174-177.

15	Tehâsûr	45	Vâkua	75	Tûr	105	Mücâdile
16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mûlk	106	Hucurât
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Tahrîm
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Cum'a
19	Felâk	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Teğâbun
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nazîât	110	Saf
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Feth
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşıkâk	112	Mâide
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm	113	Tevbe
24	Kadir	54	En'âm	84	Ankebût	114	
25	Şems	55	Sâffât	85	Mutaffîfîn		
26	Burûc'	56	Lokmân	Medeni 86	Bakara		
27	Tîn	57	Sebe'	87	Enfâl		
28	Kureş	58	Zümer	88	Âl-i İmrân		
29	Kâria	59	Mû'min	89	Ahzâb		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Mûmtetine		

Kütübü'l-Mebânî müellifi Abdullah b. Muhammed b. Süleym, Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî, Muhammed b. Mervan el-Kelbî ve Ebû Sâlih tarıkıyla İbn Abbas'tan başka bir nüzul tertibi listesi daha nakletmiştir. Bu liste⁵³ şöyledir:

Mekkî Sûreler

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kâf	61	Câsiye	91	Zilzâl
2	Kalem	32	Beled	62	Ahkâf	92	Hadîd
3	Duhâ	33	Târîk	63	Zâriyât	93	Muhammed
4	Müzzemmil	34	Kamer	64	Çâsiye	94	İnsân
5	Müddessir	35	Sâd	65	Kehf	95	Talâk
6	Mesed	36	A'râf	66	Nahl	96	Beyyine
7	Tekvîr	37	Cin	67	Nüh	97	Haşr

53 Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 8-10. Listenin 69. sırasında Kamer sûresi yer almaktadır. Ancak nâşir burada Rahmân sûresinin kasdedildiğini belirtmektedir. Bkz. Jeffery, *Mukaddimetân*, s. 9 (dipnot 1). Bu liste Muhammed Fâris tarafından da aktarılmakta, ancak Fâris'in naklettiği listede bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela, Fâris Kasas'tan sonra Vâkua sûresine yer vermiştir. Bkz. Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 131-134. Neal Robinson bu listeyi Nöldeke'ye atıfta bulunarak nakletmiştir. Ancak onun listesi de yukarıda verdiğimiz listeden farklılık arz etmektedir. Bkz. Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM Press, London 2003, s. 70; Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qurâns*, nşr. Friedrich Schwally, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909, s. 60-61.

8	Alâ	38	Yâsîn	68	İbrahim	98	Nasr
9	Levl	39	Furkân	69	Rahmân	99	Münâfîkûn
10	Fecr	40	Fâtır	70	Enbiyâ	100	Nûr
11	İnsirâh	41	Meryem	71	Mû'minûn	101	Mûcadile
12	Asr	42	Tâhâ	72	Secde	102	Hucurât
13	Kevser	43	Şuarâ	73	Ra'd	103	Tahrîm
14	Tekâsûr	44	Neml	74	Tûr	104	Cum'a
15	Mâûn	45	Kasas	75	Mûlk	105	Tegâbun
16	Fîl	46	İsrâ	76	Hakka'	106	Saf
17	Kâfirûn	47	Yûnus	77	Meâric	107	Fetih
18	İhlâs	48	Hûd	78	Nebe'	108	Mâide
19	Necm	49	Yûsuf	79	Nâziât	109	Tevbe
20	Abese	50	Hicr	80	İnfîtâr	110	
21	Kadir	51	En'âm	81	İnşikâk	111	
22	Hac	52	Sâffât	82	Rûm	112	
23	Şems	53	Lokmân	83	Ankebût	113	
24	Bûrûc	54	Sebe'	Medenî 84	Mutaffîfîn	114	
25	Tîn	55	Zûmer	85	Bakara		
26	Kureys	56	Mû'min	86	Enfâl		
27	Kârla	57	Fussilet	87	Âl-i İmrân		
28	Kıyâme	58	Şûrâ	88	Ahzâb		
29	Hûmeze	59	Zuhruf	89	Mûmtehine		
30	Mürselât	60	Duhân	90	Nisâ		

Ya'kûbî'nin Ebû Sâlih-Muhammed b. Sâib el-Kelbî-Muhammed b. Kesîr-Muhammed b. Hafs b. Esed el-Kûfî tarafından naklettiği bir diğer nûzul tertibi listesi de şu şekildedir:⁵⁴

Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Târık	61	Zâriyât	91	Muhammed
2	Kalem	32	Kamer	62	Ğaşîye	92	İnsan
3	Duhâ	33	Sâd	63	Kehf	93	Talâk
4	Müddessir	34	A'râf	64	Nahl	94	Bevâine
5	Fatiha	35	Cin	65	Nûh	95	Cum'a
6	Mesed	36	Yâsîn	66	İbrahim	96	Secde
7	Tekvîr	37	Furkân	67	Enbiyâ	97	Mû'min
8	Alâ	38	Fâtır	68	Mû'minûn	98	Munâfîkûn
9	Levl	39	Meryem	69	Ra'd	99	Mûcadile
10	Fecr	40	Tâhâ	70	Tûr	100	Hucurât
11	İnsirâh	41	Şuarâ	71	Mûlk	101	Tahrîm

54 Ya'kûbî. *Tâvîh'l-Ya'kûbî*, I. 352-353, 362.

12	Rahmân	42	Neml	72	Hâkka	102	Teğâbun
13	Asr	43	Kasas	73	Meâric	103	Saf
14	Kevser	44	İsrâ	74	Nebe'	104	Mâide
15	Tekâsûr	45	Yûnus	75	Nazlât	105	Tevbe
16	Mâûn	46	Hûd	76	İnfîtâr	106	Nasr
17	Fîl	47	Yûsuf	77	Rûm	107	Vâkka
18	Necm	48	Hicr	78	Ankebût	108	Âdiyât
19	Abese	49	En'âm	79	Medenî	109	Felâk-Nâs (Muavvize'tevn)
20	Kadir	50	Sâffât	80	Bakara	110	
21	Sems	51	Lokmân	81	Enfâl	111	
22	Burûc	52	Mû'mîn	82	Âl-ı İmrân	112	
23	Tîn	53	Fussilet	83	Hasr	113	
24	Kureys	54	Sûrâ	84	Ahzâb	114	
25	Kârla	55	Zuhruf	85	Nûr		
26	Kıyâme	56	Sebe'	86	Mûmtahine		
27	Hûmeze	57	Zûmer	87	Fetih		
28	Mürselât	58	Duhân	88	Nisâ		
29	Kâf	59	Câsiye	89	Hac		
30	Beled	60	Ahkâf	90	Hadid		

Ya'kûbî, Mekki sûrelerin sayısını 82 olarak zikretmiştir. Ona göre Medine döneminde 32 sûre inmiştir.⁵⁵ Ne var ki listede Mekki sûrelerin toplam sayısı 82 değil, 78'dir. Yine bu listede 73/Müzzemmil, 84/İnşikâk, 99/Zilzâl, 109/Kâfirûn ve 112/İhlâs sûreleri bulunmamakta, 40/Mû'mîn sûresi ise hem Mekki hem Medenî sûreler arasında yer almaktadır.

Son olarak, Muhammed Fâris, Mucâhid tarikiyle İbn Abbas'tan şu şekilde bir liste nakletmiştir:⁵⁶

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Duhân
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Fussilet
3	Müzzemmil	33	Mürselât	63	Sûrâ
4	Müddessir	34	Kâf	64	Zuhruf
5	Fatiha	35	Beled	65	Câsiye
6	Mesed	36	Târik	66	Ahkâf
7	Tekvîr	37	Kamer	67	Zâriyât
8	Alâ	38	Sâd	68	Câsiye
9	Leyl	39	A'râf	69	Kehf
10	Fecr	40	Cin	70	Nahl

55 Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I. 352, 362.

56 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 926-928.

11	Duhâ	41	Yâsîn	71	Nûh
12	İnşirâh	42	Furkân	72	İbrahim
13	Asr	43	Fâât	73	Enbtvâ
14	Âdtvât	44	Meryem	74	Mû'minûn
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Secde
16	Tekâsûr	46	Vâka	76	Tûr
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mâlk
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka
19	Fl	49	Kasas	79	Meâric
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nebe'
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nazîât
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnfîtâr
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnşikâk
24	Abese	54	Hicr	84	Rûm
25	Kadîr	55	En'âm	85	Ankebût
26	Sems	56	Sâfîât		
27	Burûc	57	Lokmân		
28	Tin	58	Sebe'		
29	Kurevs	59	Zûmer		
30	Kârla	60	Mû'min		

Fârîs bu listenin bilgi kaynağı olarak Ebû Bekr el-Beyhaki'yi zikretmiştir. Beyhaki *Delâilü'n-Nübûve* adlı eserinde ilkin Hasen el-Basrî'den bir nüzul tertibi listesi vermiş, ardından bu listede yer almayan Fâtîha, A'râf ve Meryem sûrelerinin Mucâhid tahrîkiyle İbn Abbas'tan gelen rivayette mevcut olduğunu belirtmiştir.⁵⁷

Tâbiine Nispet Edilen Nüzul Tertipleri

Câbir b. Zeyd Tertibi

Kaynaklarda Hâricîlerin İbâziyye fırkasına mensup olduğu belirtilen Câbir b. Zeyd'in tam adı Ebû's-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî'dir. Hicrî 21 (642) yılında Arap yarımadasının güney-doğusundaki Uman'm Nezvâ bölgesinde doğan Câbir b. Zeyd başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, İkrîme, Hâkım b. Amr el-Ğîfârî ve Muâviye b. Ebi Sûfyân gibi sahâbîlerden hadis rivayet etti. Eyyûb es-Sahtiyânî, Azre b. Abdurrahmân, Amr b. Dinâr, Katâde b. Diâme, Muhammed b. Abdilazîz el-Cermî gibi muhaddisler ise kendi-

sinden nakilde bulundu.⁵⁸ Rivayete göre Abdullah b. Abbas onun ilmini takdir etmiş, aralarında Câbir varken Basralıların kendine fetva sormalarının anlamsız olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Câbir b. Zeyd bazı kaynaklarda "Umdetü'l-İbâziyye", "As-lû'l-mezheb" gibi sıfatlarla anılmış, uzlaşmacı siyaseti sayesinde İbâzileri diğer Hâricîlerin uğradığı sıkıntılardan kurtardığı ve Ehl-i sünnet'e yaklaştırdığı yönünde bilgiler nakledilmiştir. Buna mukabil diğer bazı kaynaklarda Câbir'in İbâzîlerle ilgisi bulunmadığından söz edilmiştir. Hicrî 93 (712) veya 103 (721) yılında vefat eden Câbir yaşadığı devrin müfessirleri arasında gösterilmiş, ayrıca İbâzî olduğu yolundaki iddialara rağmen güvenilir bir ravi ve zahid bir kımse olarak kabul edilmiştir.⁶⁰

Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtticân*'da Ebû'l-Abbas Ubeydullah b. Muhammed b. A'yen el-Bağdâdî, Hassân b. İbrahim el-Kirmânî ve Ümeyye el-Ezdî tarîkiyle Câbir b. Zeyd'den bir nûzul tertibi listesi nakletmiştir.⁶¹ Liste şu şekildedir:

Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Fussilet	91	Mûmtelhine
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Zuhruf	92	Nasr
3	Mûzzemmil	33	Mürselât	63	Duhân	93	Nûr
4	Müddessir	34	Kâf	64	Câsiye	94	Hac
5	Fatıha	35	Beled	65	Ahkâf	95	Münâfıkûn
6	Mesed	36	Tânk	66	Zâriyât	96	Mücâdile
7	Tekvîr	37	Kâmer	67	Ğâşiye	97	Hucurât
8	A'lâ	38	Sâd	68	Kehf	98	Tahrîm
9	Leyl	39	A'râf	69	Şûrâ	99	Cum'a
10	Fecr	40	Cîn	70	Secde	100	Teğâbun
11	Duhâ	41	Yâsîn	71	Enbiyâ	101	Saf
12	İnşirâh	42	Furkân	72	Nahl (ilk 40 ayet)	102	Fetih
13	Asr	43	Fâtır	73	Nûh	103	Tevbe
14	Âdiyât	44	Meryem	74	Tûr	104	Felak

58 Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, IV. 435.

59 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakâtü'l-Kebîr*, IX. 179-182; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, IV. 434-436; Zehebi, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, IV. 481-483.

60 İ. Lûtfü Çakan, "Câbir b. Zeyd", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 537-538.

61 Suyûtî, *el-İtticân*, I. 81-82.

15	Kevser	45	Tâhâ	75	Mû'minûn	105	Nâs
16	Tekâsûr	46	Vâka	76	Mûlk	106	
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Hâkka	107	
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Meâric	108	
19	Fil	49	Kasas	79	Nebe'	109	
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nazîât	110	
21	Nâs	51	Yûnus	81	İnfitâr	111	
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnşikâk	112	
23	Necm	53	Yûsuf	83	Rûm	113	
24	Abese	54	Hicr	84	Ankebût	114	
25	Kadir	55	En'âm	85	Mutaffîfîn		
26	Şems	56	Sâffât	Medenî 86	Bakara		
27	Burûc	57	Lokmân	87	Âl-ı İmrân		
28	Tîn	58	Sebe'	88	Enfâl		
29	Kureys	59	Zümer	89	Ahzâb		
30	Kâria	60	Mû'min	90	Mâide		

Bu listede Nisâ, Zilzâl, Hadid, Muhammed, Ra'd, Rahmân, İnsân, Talak, Beyyine, Haşr ve İbrahim sûrelerine yer verilmemiş, buna mukabil Felak ve Nâs sûreleri mükerrer olarak zikredilmiştir. Öte yandan, Câbir b. Zeyd'e dayanan bu rivayetın senedindeki Hassân b. İbrahim el-Kirmânî ve Ümeyye el-Ezdi gibi bazı raviler zabt yönünden cerh edilmiş, dolayısıyla rivayet sübut/senet açısından zayıf olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca ravi Havâmîm diye isimlendirilen ve diğer bütûn nûzul tertiplerinde birbiri ardınca gelen Mû'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf sûrelerinin yerini tayinde karışıklığa sebebiyet verecek düzeyde takdim-tehirde bulunmuş, sözgelimi, Şûrâ sûresini Havâmîm'den sonra, 69. sırada Kehf sûresinden sonra zikretmiştir. Keza diğer nûzul tertipleriyle ilgili rivayetlerde Medine dönemindeki son nazil olan sûreler arasında yer alan Mâide sûresini Medenî kategorisinde beşinci sıraya yerleştirmiştir.⁶²

Suyûtî, Câbir b. Zeyd'e atfedilen nûzul tertibi listesini verdikten sonra, "Bu tuhaf tertip tartışma götürür niteliktedir. Gerçi Câbir b. Zeyd tâblîn neslinden Kur'an'ı iyi bilen bir âlimdir. Burhânüddin el-Ca'berî (ö. 732/1332) *Takvîbü'l-Me'mûl*

fî Tertibi'n-Nüzul adlı kasidesinde bu rivayetteki tertibi esas aldı" demiştir.⁶³

Endülüslü kıraat âlimi Ebû Amr ed-Dânî de (ö. 444/1053) söz konusu tertibi ayetlerin sayısıyla ilgili *el-Beyân fî Addi Âyl'l-Kur'ân* adlı eserinde Fâris b. Ahmed, Ahmed b. Muhammed er-Râzî, Ahmed b. Osman, Ahmed b. Yezîd, Ebû Kâmil Fudayl b. Hüseyn, Hassân b. İbrahim, Ümeyye el-Ezdi ve Câbir b. Zeyd tarıkıyla nakletmiştir.⁶⁴ Dâni'nin naklettiği liste şu şekildedir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Zuhruf	91	Mûmtehine
2	Kalem	32	Mürselât	62	Duhan	92	Nisâ
3	Mûzzemmil	33	Kâf	63	Câsiye	93	Zilzâl
4	Müddessir	34	Beled	64	Ahkâf	94	Hadid
5	Mesed	35	Târık	65	Zâriyât	95	Muhammed
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Ğâşıye	96	Ra'd
7	Alâ	37	Sâd	67	Kehf	97	Rahmân
8	Leyl	38	A'râf	68	Şûrâ	98	İnsân
9	Fecr	39	Cin	69	İbrahim	99	Talak
10	Duhâ	40	Yâsin	70	Enbiyâ	100	Beyytne
11	İnşirâh	41	Furkân	71	Nahl (ilk 40 ayet)	101	Haşr
12	Asr	42	Fâtır	72	Secde	102	Nasr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Nûh	103	Nûr
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Tûr	104	Hac
15	Tekâsûr	45	Vâkıa	75	Mû'minûn	105	Münafikûn
16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mülk	106	Mücâdile
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Hucurât
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Tahrîm
19	Felâk	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Cum'a
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nâziât	110	Teğâbun
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfitâr	111	Saf
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşikâk	112	Fetih
23	Abese	53	Hicr	83	Rum	113	Tevbe
24	Kadir	54	En'âm	84	Ankebût	114	
25	Şems	55	Sâffât	85	Mutaffifin		
26	Burûc	56	Lokmân	Medenî 86	Bakara		

63 Suyuti, *el-İtkân*, 1. 82.

64 Dâni, *el-Beyân*, s. 135-137.

27	Tîn	57	Sebe'	87	Âl-i İmrân		
28	Kureyş	58	Zümer	88	Enfâl		
29	Kârla	59	Mû'mîn	89	Ahzâb		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Mâide		

Bu liste Suyûtî'nin naklettiği listeden biraz farklıdır. Şöyle ki Suyûtî'nin naklettiği listede yer almayan İbrahim, Nisâ, Zilzâl, Hadîd, Muhammed, Ra'd, Rahmân, İnsân, Talâk, Beyyine, Haşr sûreleri Dâni'nin listesinde mevcuttur. Çağdaş araştırmacı Tâhâ Muhammed Fâris de Ebû Bekr Muhammed b. el-Hârîs b. Ebyaz, Ebû'l-Abbas Ubeydullah b. Muhammed b. A'yen el-Bağdâdî, Hassân b. İbrahim el-Kirmânî, Ümeyye el-Ezdî tarikiyle Câbir b. Zeyd'den nüzul tertîbî listesi nakletmiştir.⁶⁵ Liste şu şekildedir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Fussilet	91	Mâide
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Zuhruf	92	Mûmtelhine
3	Müzzemmil	33	Mürselât	63	Duhân	93	Nisâ
4	Müddessir	34	Kâf	64	Câstıye	94	Zilzâl
5	Fatiha	35	Beled	65	Ahlâf	95	Hadid
6	Mesed	36	Tânk	66	Zâriyât	96	Muhammed
7	Tekvîr	37	Kâmer	67	Çaşıye	97	Ra'd
8	Alâ	38	Sâd	68	Kehf	98	Rahmân
9	Levl	39	A'râf	69	Sûrâ	99	İnsân
10	Fecr	40	Cin	70	İbrahim	100	Talak (Nisâ-i Kusrâ)
11	Duhâ	41	Yâsin	71	Secde	101	Beyyine
12	İnşirâh	42	Furkân	72	Enbiyâ	102	Haşr
13	Asr	43	Fâtır	73	Nahl	103	Nasr
14	Adıyât	44	Meryem	74	Nûh	104	Nûr
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Tûr	105	Hac
16	Tekâsûr	46	Vâha	76	Mû'mînûn	106	Münâfikûn
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mülk	107	Mücâdile
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka	108	Hucurât
19	Fîl	49	Kasas	79	Meâric	109	Tahrîm
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nebe'	110	Cum'a
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nâziât	111	Teşâbun
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnfîtâr	112	Saf
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnşikâk	113	Fetih

24	Abese	54	Hicr	84	Rûm	114	Tevbe
25	Kadir	55	En'âm	85	Ankebût		
26	Şems	56	Sâfât	86	Mutaffîfîn		
27	Burûc	57	Lokmân	Medenî 87	Bakara		
28	Tîn	58	Sebe'	88	Âl-i İmrân		
29	Kureys	59	Zümer	89	Enfâl		
30	Kâria	60	Mü'mîn	90	Ahzâb		

Bu nûzul tertîbî listesiyle ilgili rivayetteki isnat zinciri Suyûtî'nin naklettiği rivayetin isnadıyla aynı olmasına rağmen iki liste arasında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Mesela, Suyûtî'nin listesinde Mekki sûreler arasında İbrahim sûresi yer almamaktadır. Fâris'in naklettiği listenin Medenî sûreler kısmı ise Suyûtî'nin naklettiğinden oldukça farklıdır. Dâni'nin aktardığı listede ise Fatıha sûresi yer almamaktadır. Fâris, Suyûtî ile Dâni'nin naklettiği iki ayrı listeyi memzuc hale getirmiş olmalıdır.

İkrime ve Hasen el-Basrî Tertipleri

Muhtelif kaynaklarda İkrime (ö. 105/723) ve Hasen el-Basrî'den (ö. 110/728) de farklı bir nûzul tertîbî listesi nakledilmiştir. İkrime el-Berberî, Abdullah b. Abbas'ın mevlası olarak tanınan bir tâbidir. Hicrî 21 (642) yılında doğduğu tahmin edilen İkrime, İbn Abbas'ın ölümünden sonra oğlu Ali tarafından Hâlid b. Yezîd b. Muâvîye'ye satılmış, İkrime de ona babasının ilmini sattığını söyleyerek sitem etmiştir. Daha sonra Ali bu alışverişi feshederek İkrime'yi azat etmiştir.⁶⁶

İkrime başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib, Ukbe b. Âmir el-Cûhenî, Hz. Âişe, Ebû Hûreyre, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Ömer b. Hattâb, Hz. Ali, Câbir b. Abdillâh'tan hadis rivayet etmiş, kendisinden de İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, Katâde b. Diâme, İbn Şihâb ez-Zühri, Amr b. Dinâr, Muhammed b. Sirîn, Câbir b. Zeyd, Âsım b. Behdele, Eyyûb es-Sahtiyânî ve A'meş gibi isimler rivayette bulunmuştur. Tefsir ve siyer konusunda

devrinin en bilgili kişisi olarak kabul edilen İkrime 105/723 yılında Medine'de vefat etmiştir.⁶⁷

Hasen el-Basrî'ye gelince, daha ziyade sûfi kımlığıyla tanınan Hasen el-Basrî hicrî 21 (642) yılında Medine'de doğdu. Annesi Hayre, Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin azatlısı ve hizmetkârıdır. Bundan dolayı Hasen el-Basrî ile daha ziyade Ümmü Seleme ilgilenmiştir. Başta Hz. Ömer olmak üzere birçok sahâbinin duasını alan Hasen el-Basrî on iki yaşında Kur'an'ı ezberledi. Yetmiş Bedir gazisi olmak üzere 120 kadar sahâbî ile görüşme imkânı buldu. Daha sonra Vâdîlkurâ'ya giderek burada kendini ilme adadı. İstifade ettiği sahâbîler arasında Enes b. Mâlik ilk sırada yer alır. Hz. Ali'nin halife olmasının ardından ailesiyle birlikte Basra'ya gitti. Eyyûb es-Sahtiyânî, Katâde b. Dîâme, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Atâ, Abdullah b. Avn, Mâlik b. Dinâr ve Mûbârek b. Fedâle gibi talebeler yetiştiren Hasen el-Basrî Receb 110 (Ekm 728) tarihinde vefat etti.⁶⁸

Tefsir ve kıraat ilminde İbn Abbas, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Enes b. Mâlik başta olmak üzere pek çok sahâbiden istifade eden Hasen el-Basrî'nin senedi kesintisiz olarak Rasûlullah'a ulaşan tefsir rivayetlerinin sayısı oldukça azdır. Hasen el-Basrî tefsirde sahabe kavillerinden çokça istifade etmiştir. Kendisinden sonraki nesillerde Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815), Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27), Taberî, İbn Ebî Hâtim, Sa'lebî, Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atıyye el-Endelûsî (ö. 541/1147), Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Suyûtî gibi âlimler Hasen el-Basrî'nin tefsir rivayetlerine çok sık yer vermişlerdir.⁶⁹

67 İkrime'nin ölüm tarihi hicrî 104, 106 ve 107 olarak da zikredilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakât'l-Kebîr*, VII. 282-288; İbn Hallikân, *Ve-feyâtü'l-A'yân*, III. 265; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemû'l-Üdebâ*, IV. 1627; Zehabî, *Tezkiretül-Huffâz*, I. 96.

68 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakât'l-Kebîr*, IX. 157-178; İbn Hallikân, *Ve-feyâtü'l-A'yân*, II. 69-70; Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 291.

69 Abdülhamîd Bırışık, "Hasan-ı Basrî [Tefsir İlmindeki Yeri]", *DİA*, İstanbul 1997, XVI. 301-302.

Ebû Bekr el-Beyhakî *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserinde Hasen el-Basrî'den nüzul tertibiyle ilgili bir liste nakletmiştir. Ebû Abdillâh el-Hâfız, Ebû Muhammed b. Zeyyâd, Muhammed b. İshâk, Ya'kûb b. İbrahim ed-Devrakî, Ahmed b. Nasr b. Mâlik, Alî b. Hüseyin b. Vâkîd, Hüseyin b. Vâkîd (İbn Vâkîd'ın babası), Yezîd en-Nahvî, İkrime tarıkıyla gelen liste⁷⁰ şu şekildedir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Zuhruf	91	Zilzâl
2	Kalem	32	Mürselât	62	Câstye	92	Hadid
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Ahkâf	93	Muhammed
4	Müddessir	34	Beled	64	Zâriyât	94	Ra'd
5	Mesed	35	Târık	65	Ğâstye	95	Rahmân
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Kehf	96	İnsân
7	Alâ	37	Sâd	67	Nahl	97	Talak
8	Leyl	38	Cîn	68	Nuh	98	Beyyine
9	Fecr	39	Yâsin	69	İbrahim	99	Haşr
10	Duhâ	40	Furkân	70	Enbiya	100	Nasr
11	İnşirâh	41	Fâtır	71	Mû'minûn	101	Nûr
12	Asr	42	Tâhâ	72	Secde	102	Hac
13	Âdiyât	43	Vakâa	73	Tûr	103	Münâfikûn
14	Kevser	44	Şuarâ	74	Mülk	104	Mücâdile
15	Tekâsûr	45	Neml	75	Hâkka	105	Hucurât
16	Mâûn	46	Kasas	76	Meâric	106	Tahrîm
17	Kâfirûn	47	İsrâ	77	Nebe'	107	Saf
18	Fîl	48	Yûnus	78	Nâziât	108	Cum'a
19	Felak	49	Hüd	79	İnşikâk	109	Teğâbun
20	Nâs	50	Yûsuf	80	İnfittâr	110	Fetih
21	İhlâs	51	Hicr	81	Rûm	111	Tevbe
22	Necm	52	En'âm	82	Ankebût		
23	Abese	53	Sâffât	83	Medenî Mutaaffifin		
24	Kadîr	54	Lokman	84	Bakara		
25	Şems	55	Sebe	85	Âl-ı İmrân		
26	Burûc	56	Zûmer	86	Enfâl		
27	Tîn	57	Mû'min	87	Ahzâb		
28	Kureys	58	Duhân	88	Mâide		
29	Kâria	59	Fussilet	89	Mûmteherine		
30	Kryâme	60	Şûrâ	90	Nisâ		

Toplam 111 sûrenin zikredildiği bu listede Fatiha, A'râf ve Meryem sûreleri bulunmamaktadır. Beyhakî, Mûcâhid tarîkiyle İbn Abbas'tan naklettiği rivayette bu üç sûrenin mevcut olduğunu not etmiştir.⁷¹ Beyhakî'nin mürsel olmakla birlikte sahih olarak nitelendirdiği bu rivayet bazı çağdaş araştırmacılarca hem senet hem metin açısından ihticaca elverişli görülmüştür.⁷²

İbn Şihâb ez-Zühri Tertibi

İbn Şihâb ez-Zühri 51 (671) yılında Medine'de doğdu. Tahsil hayatına Kur'an öğrenerek başladı ve rivayete göre seksen günde hıfzını tamamladı. Enes b. Mâlik, Mahmûd b. Rebî, Sehl b. Sa'd, Ebû't-Tufeyl, Sâib b. Yezîd ve Abdurrahmân b. Ezher gibi sahâbîlerle görüşüp hadis rivayet etti. Ayrıca Medineli yedi tâbiîn fakhînden (fukahâ-ı seb'a) ders aldı. Özellikle Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ubeydullah b. Abdillâh ve Ebû Bekir b. Abdurrahmân'dan çok faydalandı. Öte yandan, Zühri sayısız talebe yetiştirdi. Atâ b. Ebî Rebâh ile Ömer b. Abdilazîz gibi aynı zamanda hocaları olanlar dışında Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî, Şuayb b. Ebî Hamza, Ukayl b. Hâlid el-Eyli, Yûnus b. Yezîd, Ma'mer b. Râşid, Süfyân b. Uyeyne ve Mâlik b. Enes gibi isimler Zühri'den hadis rivayet etti.

Zühri'nin Emevî idarecileriyle yakınlığı bazı tenkidleri beraberinde getirdi. Saîd b. el-Müseyyeb ve Mekhûl b. Ebî Müslim gibi çağdaşları Emevîlere hadis rivayet ettiği için kendisini eleştirdi. Bununla birlikte Zühri hadislerin tedvini sürecinde çok önemli bir rol oynadı, dahası Emevî Halifesi Ömer b. Abdilazîz'in emriyle hadisleri tedvin eden ilk kişi olarak tanındı.⁷³

Selâhaddin el-Müneccid'in İbn Şihâb ez-Zühri'ye nispetle neşrettiği *Tenzîl-ü'l-Kur'ân* (Beyrut 1963) adlı eserde nüzul tertibi listesi yer almaktadır. İbrahim b. el-Hüseyn, Ebû Yezîd el-Hûzelî, Velîd b. Muhammed el-Muvakkarî tarîkiyle nakledi-

71 Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, VII. 143-144.

72 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 129-131.

73 İbn Sa'd, *Kütübü't-Tabakât'l-Kebîr*, II. 333-334; Zehebî, *Siyerü A'lâ-mî'n-Nübela*, V. 326-350; Halit Özkan, "Zühri", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV. 544-549.

len bu liste, "Hâzâ kitâbü tenzîl'l-kur'ân" şeklindeki bir ifadenin ardından, "İnsanların (Müslûmanların) Mekke ve Medine'de nazil olan ayetlerle ilgili bilgisi" diye aktarılmıştır.⁷⁴

Çağdaş bazı araştırmacılar Zührî'den nakledilen nüzul tertibiyle ilgili rivayetin isnat zincirindeki ravilerden Velîd b. Muhammed el-Muvakkarî'nin yalancılıkla itham edildiği, bu yüzden rivayetin senedinin zayıf olduğu gibi tespitlere binaen ihticaca elverişli olmadığını belirtmiş, ayrıca Fatîha sûresinin Medenî sûreler arasında zikredilmesinin isabetli olmadığına dikkat çekmiş ve bu görüşü Mekke döneminde nazil olan Hicr sûresinin 87. ayetindeki *seb'an mine'l-mesâni* lafzının Fatîha sûresine işaret ettiği kabulüyle gerekçelendirmiştir.⁷⁵

Zührî'ye nispet edilen nüzul tertibi şöyledir:⁷⁶

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Mürselât	61	Şûrâ	91	Mûmtahine
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Zuhruf	92	Nisâ
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Zilzâl
4	Müddessir	34	Kamer	64	Câsiye	94	Hadid
5	Mesed	35	Beled	65	Ahkâf	95	Muhammed
6	Tekvîr	36	Tânk	66	Zâriyât	96	Ra'd
7	Alâ	37	Sâd	67	Çâsiye	97	Rahmân
8	Levl	38	A'râf	68	Kehf	98	İnsan
9	Fecr	39	Cin	69	Nahl	99	Talak
10	Duhâ	40	Yâsîn	70	Nûh	100	Beyyine
11	İnşirah	41	Furkân	71	İbrahîm	101	Haşr
12	Asr	42	Fâtır	72	Enbiya	102	Nasr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Mû'minûn	103	Nûr
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Hac
15	Tekâsûr	45	Vâka	75	Tûr	105	Münâfikûn
16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mûlk	106	Mücâdile
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Hucurât
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Tahrîm
19	Felâk	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Cum'a
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nâziât	110	Teğâbun
21	İhlas	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Saf

74 Dâmin, *Nusûsün Muhakkakatın*, s. 88-93.

75 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 158.

76 Dâmin, *Nusûsün Muhakkakatın*, s. 88-93.

22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşîkâk	112	Fetih
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm	113	Mâide
24	Kadr	54	En'âm	84	Ankebût	114	Tevbe
25	Sems	55	Sâfât	85	Mutaffîfîn		
26	Burûc	56	Lokmân	86	Medenî		
27	Tîn	57	Sebe'	87	Bakara		
28	Kureyş	58	Zümer	88	Enfâl		
29	Kâria	59	Mû'mîn	89	Âl-ı İmrân		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Ahzâb		

Muhammed b. Nu'mân b. Beşîr Tertibi

İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'te sahâbi Nu'mân b. Beşîr'in oğlu Muhammed'e atıfla bir nûzul tertibi listesi nakletmiştir. Ebû Saîd kûnyesiyle anılan bu tâbî âlimin tam adı Muhammed b. Nu'mân b. Beşîr b. Sa'd el-Hazrecî'dir. İbn Şihâb ez-Zühri'nin hocaları arasında yer alan Muhammed b. Nu'mân b. Beşîr'in hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda, Medine'den Şam'a gittiği ve orada ikamet ettiği belirtilmiş; bunun dışında kayda değer bir bilgi verilmemiştir.⁷⁷

İbnü'n-Nedîm'in Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ğâlib, Ebû Muhammed Abdullah b. Haccâc, Bekr b. Abdülvehhâb el-Medîni, Vâkıdî (ö. 207/823), Ma'mer b. Râşid, İbn Şihâb ez-Zühri tarikiyle naklettiği listede sadece Mekki sûreler zikredilmiştir. Bu liste şöyledir:⁷⁸

Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı	Nûzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	33	Kâf	65	Zâriyât
2	Kalem	34	Beled	66	Ğâşiye
3	Müzzemmil	35	Rahmân	67	Kehf
4	Müddessir	36	Cin	68	En'âm
5	Mesed	37	Yâsin	69	Nahl
6	Tekvir	38	A'râf	70	Nûh
7	Alâ	39	Furkân	71	İbrahim

77 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebi Hâtım, *Kütübü'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru İhyâ'it-Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut 1953, VIII. 107; Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kütübü's-Sükût*, Dâiretû'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1979, V. 357; Bkz. Mizzî, *Tehzîbû'l-Kemâl*, XXVI. 557-558.

78 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 42-43.

8	İnşirah	40	Fâtır	72	Secde
9	Asr	41	Mervem	73	Tûr
10	Fecr	42	Tâhâ	74	Mûlk
11	Duhâ	43	Vâka	75	Hâkka
12	Leyl	44	Şuarâ	76	Meâric
13	Âdivât	45	Neml	77	Nebe'
14	Kevser	46	Kasas	78	Nâziât
15	Tekâsûr	47	İsrâ	79	İnfîtâr
16	Mâûn	48	Hûd	80	İnşîkâk
17	Kâfirûn	49	Yûsuf	81	Rûm
18	Fl	50	Yûnus	82	Ankebût
19	İhlâs	51	Hicr	83	Mutaffîfîn
20	Felak	52	Sâffât	84	Kamer
21	Nâs	53	Lokmân	85	Târık
22	Necm	54	Mû'mînûn		
23	Abese	55	Sebe'		
24	Kadr	56	Enbiyâ		
25	Şems	57	Zümer		
26	Burûc	58	Mû'mîn		
27	În	59	Fussilet		
28	Kurevş	60	Şûrâ		
29	Kârla	61	Zuhruf		
30	Kıyâme	62	Duhân		
31	Hûmeze	63	Câsiye		
32	Mürselât	64	Ahkâf		

Yukarıda da değinildiği gibi İbn Şihâb ez-Zühri'ye nispetle neşredilmiş olan *Tenzîlû'l-Kur'ân* adlı eserde İbrahim b. el-Hüseyn, Ebû Yezîd el-Hûzeli, Velid b. Muhammed el-Muvakkırî tarikiyle bir nûzul tertîbî listesine yer verilmiş, ancak bu liste sahâbî Nu'mân b. Beşîr'e ve/veya onun oğluna nispet edilmemiştir.

Tâbiünden Sonraki Nesillere Ait Nûzul Tertipleri

Mukâtil b. Süleymân'ın Ricaline Atfedilen Nûzul Tertîbî

Şehristânî *Mefâûhu'l-Esrâr* adlı Kur'an tefsirinin mukaddimesinde Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) ricalinden bir nûzul tertîbî listesi nakletmiştir. Kur'an'ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleymân, Belh'te muhtemelen 80 (699) yılı civarında doğdu. Bu

şehirde yetiştikten sonra bir süre Merv'de yaşadı. Emevîlerin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın kumandanlarından Selm (Sâlim) b. Ahvez el-Mâzini'nin yanında büyük itibar gördü. Emevîlerin Horasan'daki nüfuzu zayıflayınca Basra'ya gitti ve burada Atâ b. Ebî Rebâh, İbn Şihâb ez-Zühri, Atıyye el-Avfî gibi âlimlerden faydalandı. Hayatının son yirmi yılını kapsayan bu dönemde Bağdat, Beyrut, Mekke gibi şehirleri dolaştı. Bağdat'ta Abbâsî halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr ve halife olmadan önce Mehdi-Billâh ile ilmi sohbetlerde bulundu. Daha sonra Basra'ya döndü ve hicrî 150 (767) senesinde burada vefat etti.

Bazı kaynaklarda Şîa'ya, Müşebbihe ve Müricle'ye nisbet edilen ve bazı görüşleri tecsim ve teşbih anlayışıyla ilişkilendirilen Mukâtil yaşadığı dönemde isnat zincirinin ilimde garanti belgesi sayılmasına karşın tefsirde birçok görüşü çelişkili senetlerle aktarması sebebiyle eleştirilmiş ve hadis âlimlerince "metrûk" ve "mehcûrû'l-kavl" kabul edilmiştir. Bununla birlikte kendisinden sonraki sayısız müfessirî etkilemiş, başta Sa'lebi olmak üzere Vâhidi, Beğavî (ö. 516/1122), Kurtubî (ö. 671/1273) gibi birçok meşhur müfessir sık sık ondan nakiller yapmıştır.⁷⁹

Mukâtil'in tefsirinin en başında hem onun rivayette bulunduğu âlimlerin hem de ondan nakilde bulunan ravilerin isimleri zikredilmiştir. Buna göre Ebû Bekr Muhammed b. Akil b. Zeyd eş-Şehrezûrî, Kâdi Ebû Muhammed b. Ali, Abdülhâlik b. Hasen, Ubeydullah b. Sâbit b. Ya'kûb es-Sevrî, Hûzeyl b. Habîb gibi isimler Mukâtil'den rivayette bulunan raviler arasındadır. Mukâtil ise on ikisi tâbiîn neslinden olmak üzere otuz kişiden nakilde bulunmuştur. Tâbiîn âlimleri arasında Atâ b. Ebî Rebâh, Dahhâk b. Mûzâhım, İbn Şihâb ez-Zühri, Muhammed b. Sîrin, İbn Ebî Mûleyke ve Katâde gibi

79 Mukâtil'in hayatı ve tefsirdeki yeri hakkında bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXI (1976), s. 1-35; Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2005, s. 35-66; Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI. 134-136.

isimler vardır. Mukâtil tefsirini bütün bu isimlerden nakiller ışığında te'lif ettiğini vurgulamıştır.⁸⁰

Mukâtil'in ricaline/ravilerine atfedilen nüzul tertibi listesi şu şekildedir:⁸¹

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Tânk	61	Zâriyât	91	İhlâs
2	Kalem	32	Kamer	62	Ğaşıye	92	Fetih
3	Duhâ	33	Sâd	63	Kehf	93	Nisâ
4	Müzzemmil	34	A'râf	64	Nahl	94	Zilzâl
5	Müddessir	35	Cin	65	Nüh	95	Asr
6	Mesed	36	Yâsin	66	İbrahim	96	Hac
7	Tekvîr	37	Furkân	67	Enbiyâ	97	Hadid
8	Âlâ	38	Fâtır	68	Mû'minûn	98	Muhammed
9	Leyl	39	Meryem	69	Ra'd	99	Talak
10	Fecr	40	Tâhâ	70	Tûr	100	Kadir
11	İnşirah	41	Şuarâ	71	Mülk	101	Beyyine
12	Rahmân	42	Neml	72	Hâkka	102	Cum'a
13	Kevser	43	Kasas	73	Meâric	103	Münâfıkûn
14	Tekâsûr	44	İsrâ	74	Nebe'	104	Mücâdile
15	Mâûn	45	Yûnus	75	Nazîât	105	Hucurât
16	Fîl	46	Hûd	76	İnfîtâr	106	Tahrîm
17	Kâfirûn	47	Yûsuf	77	İnsikâk	107	Teâbun
18	İhlâs	48	Hicr	78	Rûm	108	Saf
19	Necm	49	En'âm	79	Ankebût	109	Mâide
20	Abese	50	Sâffât	80	İnsan	110	Tevbe
21	Şems	51	Lokmân	81	Zümer	111	Nasr
22	Burûc	52	Sebe'	82	Vâkka	112	Âdiyât
23	Tîn	53	Secde	83	Mutaffifîn	113	Felâk
24	Kureyş	54	Mû'min	84	Fatıha	114	Nâs
25	Kâria	55	Fussilet	85	Bakara		
26	Kıyâme	56	Şûrâ	86	Enfâl		
27	Hûmeze	57	Zuhruf	87	Âl-ı İmrân		
28	Mürselât	58	Duhân	88	Haşr		
29	Kâf	59	Câsiye	89	Ahzâb		
30	Beled	60	Ahkâf	90	Nûr		

80 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Mahmud Şehâte, Dâru İhyâ'it-Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut 2002, I. 25.

81 Şehristânî, *Meşâhu'l-Esrâr*, I. 19-23.

İbn Vâkıd ve Ca'fer es-Sâdık'a Nispet Edilen Nüzul Tertibi

İbn Vâkıd muhtemelen Ebû Ali el-Hüseyn b. Vâkıd el-Kureşî el-Mervezîdir. Zehebî (ö. 748/1348) ve Dâvûdî'nin (ö. 945/1539) kaydettiğine göre hicrî 157 (774) veya 159 (776) senesinde vefat eden İbn Vâkıd Merv'de kadılık yapmış, Abdullah b. Büreyde ve İkrime gibi âlimlerden rivayette bulunmuştur. Buhârî dışında birçok muhaddisin naklde bulunduğu İbn Vâkıd Kur'an tefsirinin yanı sıra *Vucûhu'l-Kur'ân* ve *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı iki eser yazmıştır.⁸²

Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) gelince, İsnâaşerîyye'nin altıncı, İsmâîliyye'nin beşinci imamı ve Ca'ferî fıkhnın kurucusu olarak kabul edilen Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık 80 (699) veya 83 (702) yılında Medîne'de doğdu. Babası İsnâaşerîyye'nin beşinci imamı Muhammed el-Bâkır, annesi Hz. Ebû Bekr'in torunu olan Kâsım b. Muhammed'in kızı Ümmü Ferve'dir. Böylece Ca'fer es-Sâdık'ın soyu baba tarafından Hz. Ali'ye, anne tarafından da Hz. Ebû Bekr'e ulaşmaktadır. Hadis ilminde sika (güvenilir) kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın kendilerinden hadis rivayet ettiği kimselerin başında babası ile anne tarafından dedesi olan Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekır gelmektedir. Bunlardan başka Ubeydullah b. Ebî Râfi', Urve b. Zübeyr, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebî Rebâh, Nâfi' ve Zührî'den de rivayette bulunmuştur. Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Ebû Hanife, İbn Cüreyc, Ebû Âsım en-Nebîl, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Yahyâ el-Kattân, oğulları İsmail, Muhammed, Mûsâ el-Kâzım, İshak ve Şîa kaynaklarında sayıları dört bine ulaştığı belirtilen kimseler kendisinden hadis dinlemiş ve rivayette bulunmuşlardır.⁸³

82 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fî Haberî Men Çaber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1985, I. 174; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfesssîn*, I. 163-164.

83 Zehebî, *Styerü A'lâmî'n-Nübelâ*, VI, 255-270; İbn Hallikân, *Ve-feyâtü'l-A'yân*, I, 322-328; Celâl Kurca, "Ca'fer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6 (1989), s. 95-112; Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 1-3.

İbn Vâkid ve Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen ve Fatıha sûresini içermeyen nüzul tertibî listesi şöyledir:⁸⁴

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Şûrâ	91	Nisâ
2	Kalem	32	Mürselât	62	Zuhruf	92	Zilzâl
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Hadid
4	Müddessir	34	Beled	64	Câsiye	94	Muhammed
5	Mesed	35	Tânk	65	Ahkâf	95	Ra'd
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Zâriyât	96	Rahmân
7	Alâ	37	Sâd	67	Ğâsiye	97	İnsan
8	Leyl	38	A'râf	68	Kehf	98	Talâk
9	Fecr	39	Cin	69	Nahl	99	Bevyine
10	Duhâ	40	Yâsîn	70	Nûh	100	Haşr
11	İnsirah	41	Furkân	71	İbrahim	101	Nasr
12	Asr	42	Fâtır	72	Enbiyâ	102	Nûr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Mû'minûn	103	Hac
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Munâfıkûn
15	Tekâsûr	45	Vâkâ	75	Tûr	105	Mücâdile
16	Maûn	46	Şuarâ	76	Mülk	106	Hocurât
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Tahrim
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Saf
19	Felâk	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Cum'a
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nazîât	110	Teğâbûn
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Fetih
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnsikâk	112	Tevbe
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm	113	Mâide
24	Kadir	54	En'âm	84	Ankebût	114	
25	Şems	55	Sâffât	85	Mutaffifin		
26	Burûc	56	Lokmân	Medenî 86	Bakara		
27	Tîn	57	Sebe'	87	Enfâl		
28	Kureys	58	Zümer	88	Âl-İmrân		
29	Kâriâ	59	Mû'min	89	Ahzâb		
30	Kuvâme	60	Fussilet	90	Mûmttehine		

84 Şehristânî, *Meşâirü'l-Esrâr*, 1. 19-23. İbn Vâkid'e ait listede Neml sûresinden sonra Şuarâ sûresi ikinci bir defa geçmektedir. Kanaatimizce Neml'den sonraki sûre Kasas sûresi olmalıdır. Hem İbn Vâkid'in hem de Ca'fer es-Sâdık'ın listelerinde Fîl sûresinden sonra Alak sûresi yer alır. Kanaatimizce Felak sûresi sehven Alak şeklinde okunmuş olmalıdır. Bkz. Şehristânî, *Meşâirü'l-Esrâr*, 1. 20.

Klasik Dönem

İslamiyet'in ilk ve erken dönemlerinde "ilim" kavramının hadis ve haberle özdeş bir anlam ifade etmesi hasebiyle sahabe ve tâblinden nakledilen nüzul tertipleri isnat zinciriyle aktarılmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise isnat konusundaki hassasiyet giderek azalmış ve bu durum tefsir kitaplarına senetlerin hazfi şeklinde yansımıştır. Bu gelişmede, bütünüyle rivayete dayanan İsrâiliyyâtın özellikle İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından sistemleştirilen Selefi düşünce geleneğinde yadsınması ve ciddi bir tefsir problemi olarak algılanması etkili olmuştur. Ayrıca "Din haber ve eserden ibarettir" şeklindeki erken dönem Ehl-i hadis paradigmasının tarihsel süreçte ortaya çıkan çok boyutlu sorunları çözmede yetersiz kalması, bu yüzden kaçınılmaz olarak re'y ve icthâda daha çok başvurulması tefsir geleneğinde rivayet yoğunluğunu azaltmış, sonuçta "dirayet" diye tabir edilen yönelim ağırlık kazanmıştır. İşte bu tür faktörlerle bağlantılı olarak klasik dönemlere ait eserlerdeki muhtelif nüzul tertipleri senetsiz olarak aktarılmıştır.

Mâverdi ve Fîrûzâbâdî'nin Naklettiği Nüzul Tertibi

Ebü'l-Hasen el-Mâverdi (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-Uyûn* adlı tefsirinde, "Mekkî ve Medenî sûrelerin tertibi hakkında birtakım hadisler/haberler rivayet edilmiştir. Bunların arasında en tutarlı olanı Âdem b. Ebî Ünâs ve Ebû Şeybe Şuayb b. Züreyk tarıkıyla Atâ el-Horasânî'den menkul olan rivayettir" dedikten sonra bir nüzul tertibi listesi nakletmiş, listenin naklinden sonra da, "Vallahu a'lem, zikredilen bu listede Fatıha sûresi yoktur; insanlar/müslûmanlar sûrelerin nüzulü (nüzul tarihi ve tertibi) hususunda çok ciddi ihtilaf etmişlerdir. Ancak ben gayet tutarlı ve tatmîn edici bulduğumdan bu hadisi/haberi naklettim"⁸⁵ şeklinde bir not düşmüştür. Ebû't-Tâhîr Mecdûddin el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1415) ise *Besâîrû Zevl't-Temyîz* adlı Kur'an sözlüğünde, "Mâverdi ve

85 Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdi)*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 2007, VI. 309-310.

Ebü'l-Kâsım en-Nisâbü'rî'nin tefsirlerinde naklettiklerine dayandık⁸⁶ ifadesinin ardından bir nüzul tertibi listesine yer vermiştir.

Mâverdi'nin naklettiği liste şöyledir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Mürselât	61	Zuhruf	91	Zilzâl
2	Kalem	32	Kâf	62	Duhân	92	Hadid
3	Müzâemmil	33	Beled	63	Câsiye	93	Muhammed
4	Müddessir	34	Târık	64	Ahkâf	94	Ra'd
5	Mesed	35	Kamer	65	Zâriyât	95	Rahmân
6	Tekvir	36	Sâd	66	Gâşiye	96	İnsan
7	Alâ	37	A'râf	67	Kehf	97	Talâk
8	Leyl	38	Cin	68	Nahl	98	Beyyine
9	Fecr	39	Yâsin	69	Nûh	99	Haşr
10	Duhâ	40	Furkân	70	İbrahim	100	Nasr
11	İnşirâh	41	Fâtır	71	Enbiyâ	101	Nûr
12	Asr	42	Meryem	72	Mû'minûn	102	Hac
13	Âdiyât	43	Tâhâ	73	Secde	103	Münâfikûn
14	Kevser	44	Vâkıa	74	Tûr	104	Mücâdile
15	Tekâsür	45	Şuarâ	75	Mülk	105	Hucurât
16	Mâûn	46	Neml	76	Hâkka	106	Tahrîm
17	Kâfirûn	47	Kasas	77	Meâric	107	Cum'a
18	Fîl	48	İsrâ	78	Nebe'	108	Saf
19	Felâk	49	Yûnus	79	Nâzîlât	109	Feth
20	İhlâs	50	Hûd	80	İnfîtâr	110	Mâide
21	Necm	51	Yûsuf	81	İnşikâk	111	Tevbe
22	Abese	52	Hicr	82	Rûm	112	
23	Kadir	53	En'âm	83	Ankebût	113	
24	Şems	54	Sâffât	84	Mutaffîn		
25	Burûc	55	Lokmân	85	Medenî		
26	Tîn	56	Sebe'	86	Bakara		
27	Kureys	57	Zümer	87	Enfâl		
28	Kâria	58	Mû'min	88	Âl-i İmrân		
29	Kryâme	59	Fussilet	89	Ahzâb		
30	Hûmeze	60	Şûrâ	90	Mûmtehine		
					Nisâ		

86 Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdi, *Besâtrü Ze-ur'it-Temyîz fî Letâifil-Kutûbi'l-Azîz*, nşr. Ali en-Neccâr, Beyrut trs., I. 97-99.

Fîrûzâbâdî'nin naklettiği liste de şu şekildedir:

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Şûrâ	91	Nisâ
2	Kalem	32	Mürselât	62	Zuhruf	92	Zilzâl
3	Mûzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Hadid
4	Müddessir	34	Beled	64	Câsiye	94	Muhammed
5	Mesed	35	Tânk	65	Ahkâf	95	Ra'd
6	Tekvir	36	Kamer	66	Zâriyât	96	Rahmân
7	A'lâ	37	Sâd	67	Ğâşiye	97	İnsan
8	Levl	38	A'râf	68	Kehf	98	Talâk
9	Fecr	39	Cin	69	Nahl	99	Beyyine
10	Duhâ	40	Yâsîn	70	Nûh	100	Haşr
11	İnşirâh	41	Furkân	71	İbrahim	101	Nasr
12	Asr	42	Fâtır	72	Enbiyâ	102	Nûr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Mü'minûn	103	Hac
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Münâfikûn
15	Tekâsûr	45	Vâka	75	Tûr	105	Mücâdile
16	Mâûn	46	Suarâ	76	Mülk	106	Hucurât
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Tahrîm
18	Fil	48	Kasas	78	Meâric	108	Cum'a
19	Felâk	49	İsra	79	Nebe'	109	Teğâbun
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nâziât	110	Saf
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Feth
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşîkâk	112	Mâide
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm	113	Tevbe
24	Kadır	54	En'âm	84	Ankebût		
25	Şems	55	Sâffât	85	Mutaffîn		
26	Burûc	56	Lokmân	86	Medenî		
27	Tin	57	Sebe'	87	Enfâl		
28	Kureys	58	Zümer	88	Âl-i İmrân		
29	Kâria	59	Mü'min	89	Ahzâb		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Mûmtelhine		

Mâverdi'nin naklettiği liste Fîrûzâbâdî'nin listesinden Nâs ve Teğâbun sûrelerinin mevcut olmayışı sebebiyle farklılaşmaktadır. Her iki listede Fatıha sûresi yer almamaktadır. Ayrıca Fîrûzâbâdî'nin naklettiği listede Mâide sûresi en son sırada bulunmaktadır. Ancak naşır eserin bir diğer yazma nüshasında Tevbe sûresinin Mâide sûresinden sonra kayıtlı

olduğunu belirtmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâver-dî'nin ve Fîrûzâbâdî'nin naklettiği listeler İbnü'd-Düveys'in Ahmed b. Abdillâh b. Yûnus, Muhammed b. Talha, Muham-med b. Abdillâh b. Ebî Ca'fer er-Râzî, Ömer b. Harun, Osman b. Atâ el-Horasânî ve babası Atâ el-Horasânî tarîkıyle naklet-tiği nüzul tertibi listesiyile aynı görünmektedir.

Hâzin'in Naklettiği Nüzul Tertibi

Müfessir Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin (ö. 741/1341) *Lûbâbü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl* (Tefsîrû'l-Hâzin) adlı eserinin mukaddimesinde bir nüzul tertibi listesine yer ver-miş ve fakat kaynak belirtmemiştir. Bu tertip listesi şöyledir:⁸⁷

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Beled	61	Câsiye	91	Muhammed
2	Kalem	32	Târık	62	Ahkâf	92	Ra'd
3	Müzzemmil	33	Kamer	63	Zâriyât	93	Rahmân
4	Müddessir	34	Sâd	64	Ğâşiye	94	İnsân
5	Mesed	35	A'râf	65	Kehf	95	Talak
6	Tekvîr	36	Cin	66	Nahl	96	Beyyine
7	A'lâ	37	Yâsîn	67	Nûh	97	Haşr
8	Levl	38	Furkân	68	İbrahim	98	Felak
9	Fecr	39	Fâtır	69	Enbiyâ	99	Nâs
10	Duhâ	40	Meryem	70	Mû'minûn	100	Nasr
11	İnşirâh	41	Tâhâ	71	Secde	101	Nûr
12	Asr	42	Vâka	72	Tûr	102	Hac
13	Âdiyât	43	Şuarâ	73	Mülk	103	Münâfıkûn
14	Kevser	44	Neml	74	Hâkka	104	Mücâdile
15	Tekâsûr	45	Kasas	75	Meâric	105	Hucurât
16	Mâûn	46	İsrâ	76	Nebe'	106	Tahrîm
17	Kâfirûn	47	Yûnus	77	Nazîât	107	Saf
18	Fîl	48	Hûd	78	İnfîtâr	108	Cum'a
19	İhlâs	49	Yûsuf	79	İnşikâk	109	Tegâbun
20	Necm	50	Hicr	80	Rûm	110	Fetih
21	Abese	51	En'âm	81	Ankebût	111	Tevbe
22	Kadir	52	Sâffât	82	Mutaffîn	112	Mâide

87 Ebû'l-Hasen Alâüddîn b. Muhammed el-Hâzin, *Tefsîrû'l-Hâzin: Lû-bâbü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, Beyrut 2004, I. 9-10.

23	Burûc	53	Lokmân	Medenî 82	Bakara	113	
24	Tîn	54	Sebe'	84	Enfâl	114	
25	Kureyş	55	Zümer	85	Âl-ı İmrân		
26	Kâria	56	Mû'mîn	86	Ahzâb		
27	Kıyâme	57	Fussilet	87	Mûmtehhine		
28	Hûmeze	58	Şûrâ	88	Nisâ		
29	Mürselât	59	Zuhurf	89	Zilzâl		
30	Kâf	60	Duhân	90	Hadid		

Hâzın'ın belirttiğine göre Mekke'de en son nazıl olan sûre konusunda ihtilaf vardır. İbn Abbas'a göre Mekke'de en son nazıl olan sûre Ankebût, Dahhâk ve Atâ'ya göre Mû'mînün, Mucâhid'e göre ise Mutaaffîn'dir. Mekke'de 83 sûre nazıl olmuştur. Mâide sûresini Tevbe sûresinden bir önceki sıraya yerleştirenler de vardır. Şûrâ sûresinin Mekke'de mi yoksa Medine'de mi indiği konusunda ihtilaf mevcuttur.⁸⁸ Hâzın'ın naklettiği listenin Mekki sûreler sıralamasında Şems sûresi yer almamaktadır.

Zerkeşî'nin Naklettiği Nüzul Tertibi

Bedrûddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'ân* adlı eserinin Mekki-Medenî konusuyla ilgili bölümünde bir nüzul tertibi listesine yer vermiş, ancak o da Hâzın gibi nüzul tertibini hangi kaynaktan aldığını tasrih etmemiştir. Bu liste şöyledir.⁸⁹

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Şûrâ	91	Hadid
2	Kalem	32	Mürselât	62	Zuhurf	92	Muhammed
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Ra'd
4	Müddessir	34	Beled	64	Câsiye	94	Rahmân
5	Mesed	35	Târık	65	Ahkâf	95	İnsan
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Zâriyât	96	Talâk
7	Alâ	37	Sâd	67	Ğâşiye	97	Beyyine
8	Leyl	38	A'râf	68	Kehf	98	Hasr
9	Fecr	39	Cîn	69	Nahl	99	Nasr

88 Hâzın, *Tefsirü'l-Hâzın*, I. 10.

89 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 138-139.

10	Duhâ	40	Yâsîn	70	Nûh	100	Nûr
11	İnşirâh	41	Furkân	71	İbrahim	101	Hac
12	Asr	42	Fâtır	72	Enbiyâ	102	Mûnâfîkûn
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Mû'mînûn	103	Mûcâdile
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Hucurât
15	Tekâsûr	45	Vâkıa	75	Tûr	105	Tahrîm
16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mûlk	106	Saf
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Cum'a
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Teğâbun
19	Felâk	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Fetih
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nazlât	110	Tevbe
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Mâide
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşikâk	112	
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm	113	
24	Kadir	54	En'âm	84	Bakara	114	
25	Şems	55	Sâffât	85	Enfâl		
26	Burûc	56	Lokmân	86	Âl-i İmrân		
27	Tîn	57	Sebe'	87	Ahzâb		
28	Kureys	58	Zûmer	88	Mûmtehine		
29	Kâria	59	Mû'min	89	Nisâ		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Zilzâl		

Listede Ankebût ve Mutaffîn sûrelerinin kaydedilmemesi bu sûrelerin nüzul dönemi hakkındaki ihtilafla ilgilidir. Diğer birçok nüzul tertibi listesinde olduğu gibi burada da Fatiha sûresinin yer almaması dikkat çekicidir.

Bikâî'nin Naklettiği Nüzul Tertibi

Tefsir tarihinde *Nazmû'd-Dürer* adlı Kur'an tefsiriyle tanınan Burhânüddin el-Bikâî (ö. 885/1480) *Mesâidü'n-Nazar l'il-İşrâf alâ Makâsidi's-Süver* adlı eserinde 114 sûreyi tek tek incelemiştir. Bu bağlamda her sûrenin konusu, temel gayeleri ve sûre ile ismi arasındaki münasebet hakkında ızahlarda bulunmuş, ayrıca bir nüzul tertibi listesi de aktarmıştır.⁹⁰ Bu liste Dâni'nin naklettiği Câbir b. Zeyd listestyle aynıdır.

90 Ebû'l-Hasen Burhânüddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Mesâidü'n-Nazar l'il-İşrâf alâ Makâsidi's-Süver*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1987, I 164-165.

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hûmeze	61	Zuhruf	91	Mûmteherine
2	Kalem	32	Mürselât	62	Duhan	92	Nisâ
3	Mûzzemmil	33	Kâf	63	Câstye	93	Zilzâl
4	Mûddessir	34	Beled	64	Ahkâf	94	Hadid
5	Mesed	35	Tânk	65	Zâriyât	95	Muhammed
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Ğâstye	96	Ra'd
7	Alâ	37	Sâd	67	Kehf	97	Rahmân
8	Leyl	38	A'râf	68	Şûrâ	98	İnsân
9	Fecr	39	Cin	69	İbrahim	99	Talak
10	Duhâ	40	Yâsîn	70	Enbiyâ	100	Beyyîne
11	İnşirâh	41	Furkân	71	Nahl (ilk 40 ayet)	101	Haşr
12	Asr	42	Fâtır	72	Secde	102	Nasr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Nûh	103	Nûr
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Tûr	104	Hac
15	Tekâsûr	45	Vâloa	75	Mû'mînün	105	Mûnafikûn
16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mûlk	106	Mûcâdile
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Hucurât
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Tahrîm
19	Felâk	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Cum'a
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nâzîlât	110	Tezâbun
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Saf
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşikâk	112	Fetih
23	Abese	53	Hicr	83	Rum	113	Tevbe
24	Kadîr	54	En'âm	84	Ankebût	114	
25	Şems	55	Sâffât	85	Mutaffîfîn		
26	Burûc	56	Lokmân	Medenî 86	Bakara		
27	Tîn	57	Sebe'	87	Âl-ı İmrân		
28	Kureyş	58	Zümer	88	Enfâl		
101	Kâria	59	Mû'mîn	89	Ahzâb		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Mâide		

Diyârbekrî'nin Naklettiği Nüzul Tertibi

Osmanlı müelliflerinden, tarihçi ve fıkah âlimi olan Kâdi Hüseyn ed-Diyârbekrî (ö. 990/1582) *Tâvîh'ül-Hamîs fî Ahvâlî Enfe-si Nefis* adlı eserinde İbn Vâkâd'a atıfla bir nüzul tertibi listesi nakletmiştir.⁹¹ Liste şu şekildedir:

91 Kâdi Hüseyn b. Muhammed ed-Diyârbekrî, *Tâvîh'ül-Hamîs fî Ahvâlî Enfe-si Nefis*, Mûessesetü Şa'bân, Beyrut trs., I. 10-11.

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Hümeze	61	Şûrâ	91	Nisâ
2	Kalem	32	Mürselât	62	Zuhruf	92	Zilzâl
3	Müzzemmil	33	Kâf	63	Duhân	93	Hadid
4	Müddessir	34	Beled	64	Câsiye	94	Muhammed
5	Mesed	35	Târık	65	Ahkâf	95	Ra'd
6	Tekvîr	36	Kamer	66	Zâriyât	96	Rahmân
7	Alâ	37	Sâd	67	Ğâşiye	97	İnsân
8	Leyl	38	A'râf	68	Kehf	98	Talâk
9	Fecr	39	Cin	69	Nahl	99	Beyyine
10	Duhâ	40	Yâsin	70	Nüh	100	Haşr
11	İnşirâh	41	Furkân	71	İbrahim	101	Nasr
12	Asr	42	Fâtır	72	Enbiyâ	102	Nûr
13	Âdiyât	43	Meryem	73	Mû'minûn	103	Hac
14	Kevser	44	Tâhâ	74	Secde	104	Münâfıkûn
15	Tekâsûr	45	Vâka	75	Tûr	105	Mücâdile
16	Mâûn	46	Şuarâ	76	Mûlk	106	Hucurât
17	Kâfirûn	47	Neml	77	Hâkka	107	Tahrîm
18	Fîl	48	Kasas	78	Meâric	108	Saf
19	Felak	49	İsrâ	79	Nebe'	109	Cum'a
20	Nâs	50	Yûnus	80	Nâzîlât	110	Teğâbun
21	İhlâs	51	Hûd	81	İnfîtâr	111	Fetih
22	Necm	52	Yûsuf	82	İnşikâk	112	Tevbe
23	Abese	53	Hicr	83	Rûm	113	Mâide
24	Kadîr	54	En'âm	84	Ankebût	114	
25	Sems	55	Sâffât	85	Mutaffifin		
26	Burûc	56	Lokmân	86	Medenî Bakara		
27	Tîn	57	Sebe'	87	Enfâl		
28	Kureyş	58	Zümer	88	Âl-ı İmrân		
29	Kâria	59	Mû'min	89	Ahzâb		
30	Kıyâme	60	Fussilet	90	Mûmtehine		

Diyârbekrî Mekke döneminde en son inen sûreler hakkında ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir. Mekke'de nazıl olan son sûre İbn Abbas'a göre Ankebût, Dahhâk ve Atâ'ya göre Mû'minûn, Mucâhid'e göre Mutaffifin sûresidir.⁹² Bu liste Beyhakî'nin Ebû Abdillâh el-Hâfız, Ebû Muhammed b. Zeyyâd, Muhammed b. İshâk, Ya'kûb b. İbrahim ed-Devrakî, Ah-

92 Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I. 10.

med b. Nasr b. Mâlik, Ali b. Hüseyin b. Vâkâd, Hüseyin b. Vâkâd (İbn Vâkâd'ın babası), Yezîd en-Nahvî, İkrîme ve Hasen b. Ebî'l-Hasen Yesâr el-Basrî tarihîyle naklettiği listeden farklılık arz etmektedir.

Modern Dönem

Kur'an'ın nüzul sûreci ve tertibî son dönem İslam dünyasında yoğun bir merak ve ilgi konusu olmuştur. Daha önce kısaca değinildiği üzere bu yeni gelişmeyle ilgili muhtemel faktörlerden biri, İslam dünyasının Batı karşısındaki mağlûbiyetinin ilmî alandaki yansıması olarak Kur'an araştırmalarında oryantalistik gelenekten etkilenme durumudur. Bu etkilenimin bariz şekilde kendini gösterdiği çalışma konularından biri Kur'an'ın nüzul evrelerinin belirlenmesi ve en azından sûre düzeyinde tarihlendirilmesidir. Oryantalistik gelenekte Kur'an'ı tarihî bir belge olarak bölümlere ayırmak, bir yandan Hz. Peygamber'in psikolojisini tahlil, diğer yandan da İslamiyet'in gelişim seyrini takip amacına yöneliktir. Fakat bilindik mushaf tertibî Kur'an'ın tarihî belge işlevi görmesine pek uygun değildir. Çünkü mushaftaki tertip ne tematik ne de kronolojik bir kompozisyona sahiptir. Kur'an metnini söz konusu amaçlara hizmet edecek bir belge olarak kullanabilmek için sûreler ve ayet gruplarını tarihlendirmek ve bu minvalde bir nüzul tertibî oluşturmak gerekir.⁹³

Modern dönemdeki müslüman âlim ve araştırmacıların nüzul tertibine dayalı meal ve tefsir çalışmalarının ilk olarak Hindistan ve Mısır coğrafyalarında başlamış olması, oryantalistik gelenekten etkilenme olgusuna ilişkin önemli bir gösterge sayılabilir. Çünkü Hindistan ve Mısır'ın Batı işgaline uğrayan İslam coğrafyaları olduğu iyi bilinmektedir. Hint alt kıtasında Mirza Ebû'l-Fazl (ö. 1956) ilk olarak 1911'de yayın-

93 Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân", s. 210-211. Batı'daki çalışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 98-119; Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 109-153.

lanan İngilizce Kur'an çevirisinde sûreleri nüzul kronolojisine göre tertip etmiş ve çevirisinde iki sûre hariç Nöldeke'nin nüzul tertibi listesini esas almıştır. Yine Hint alt kıtasında Kâdiyânîliğin Lahor kolunun lideri Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951) Kur'an sûrelerini tarihlendirme çalışması yapmıştır.

Hindistan coğrafyasında benzer tarzda meal-tefsir çalışması yapan bir diğer isim Mevlana Ya'kûb Hasan Said (ö. 1940)'dır. Hindistan'daki bağımsızlık mücadelesinde işgalci İngiliz yönetimi tarafından tutuklanıp 1921-1923 yılları arasında hapis yatan Ya'kûb Han bu sûre zarfında Kur'an üzerine çalışmalar yapmış ve sonunda *Kitâb'ül-Hûdâ* ile *Keşşâf'ül-Hûdâ* adlı iki eser yayımlamıştır. Çeşitli konularla ilgili ayetlerin tefsirini içeren bu eserlerde nüzul süreci dikkate alınmıştır.⁹⁴

Mısır'daki birçok müslüman âlim ve araştırmacı da Kur'an metnini nüzul kronolojisine göre tertip ve tefsir meselesiyle alakadar olmuştur. Mesela, Seyyid Kutub (ö. 1966) *Meşâhîd'ül-Kıyâme fî'l-Kur'ân* (Kur'an'da Kıyamet Sahneleri) isimli eserinde kıyamet ve ahiretle ilgili âyetleri /sûreleri nüzul tertibine göre incelemiş ve eserin mukaddimesinde takip ettiği yöntemle ilgili olarak şunları söylemiştir:

Kur'an'daki kıyamet sahneleri konusunu ele alıp inceleme hususunda birkaç farklı yöntem seçeneği bulunuyordu; ben imkânlar ölçüsünde kronolojik sırayı takip yöntemini tercih ettim ve konuyu sûrelerin nüzul tertibine göre işledim. Nüzul tertibiyle ilgili belirlemeler takribî olup kesinlik söz konusu değildir. Mafatih, bu yöntem hicrî on dördüncü asır itibarıyla bir ilktir. Sûrelerin tertibi konusunda her bir sûrenin nüzul tarihine göre düzenlendiğine dair kesin bilgi bulunduğu varsayılrsa dahi nüzul tertibinde zayıf bir nokta bulunduğu şüphesizdir. Çünkü bu sûrelerin tümünden değil, birtakım sebepler/hadiselerle bağlantılı olarak farklı ayet grupları hâlinde indiği bilinmektedir. Ne var ki bizim elimizde nüzul sebeplerine ve bunların kesin tarihlerine ilişkin eksiksiz bir bilgi kaydı mevcut değildir. Ayetler ve sûrelerin ne zaman, ne sebeple indiği tam olarak bilinmediğinden, görüşler ve yorumlar da farklılık ve çeşitlilik arz etmektedir. Hâliyle, bu durumda zan

94 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 21.

(tahmin) ve farklı görüşlerden birini tercihten başka bir imkân kalmamaktadır.⁹⁵

Âişe Abdurrahmân Bint Şâtî' (ö. 1998) de *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* ismini taşıyan iki ciltlik çalışmasında benzer bir yöntem takip etmiştir. On dört kısa sürenin tefsirini içeren bu çalışmanın ilk cildini Duhâ, İnşirah, Zilzal, Âdiyât, Nâziât, Beled ve Tekâsûr sûrelerine ayıran Bint Şâtî' eserde takip ettiği yöntemle ilgili olarak şunu kaydetmiştir: "Kur'an nassını anlama hususunda konuyla ilgili sûreler nüzul tarihine göre sıralanır. Çünkû bu sıralama sûrelerin nazil olduğu zaman ve zemindeki şartların bilinmesini sağlar."⁹⁶

Bint Şâtî'nin takip ettiği bu yöntemin fıkır babası eşi Emin el-Hûlî'dir. Zira Hûlî *Dâiretû'l-Maârifî'l-İlmîyye* ansiklopedisine yazdığı tefsir maddesinde -ki bu metin önce merhum Mevlût Güngör tarafından *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod* (Kur'an Kitaplığı, Ankara 2001) ismiyle Türkçeye kazandırılmış, daha sonra da Hûlî'nin *Menâhicû't-Tecdîd* adlı eserinde de yer almıştır- Kur'an'ın tematik bütünlük çerçevesinde tefsir edilmesi gerektiğine, ancak mushaf tertibinin buna imkân vermediğine dikkat çekmiştir. Hûlî'nin ifadesiyle, "Kur'an'ın mevcut tertibi kesinlikle konu bütünlüğünü dikkate almamıştır. Keza ayetlerin nüzul sırasını da hiç gözetmemiştir. Nitekim aynı konudan çeşitli yerlerde ve farklı şartların ortaya çıkardığı durumlarda [bağlamlarda] söz edilmiştir. Bütün bunlar, Kur'an'ın konu konu tefsir edilmesini açıkça gerekli

95 Seyyid Kutub, *Meşâhidü'l-Kıyâme fî'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1968, s. 10-11. Kutub bu eserde esas aldığı nüzul tertibini Mısır kralı Fuad'ın (ö. 1936) ilmi bir heyete tetkik ettirerek 1342/1924 yılında bastırıldığı mushafa (*Mushafu Melik Fuad*, Matbaatu'l-Emîrîyye, Mısır-Bulak 1342/1924) dayandığını belirtmiştir (bkz. Kutub, *Meşâhidü'l-Kıyâme*, s. 273). İlmî heyete ait olan bu notlar her bir sürenin nüzul dönemine dair bilgiler içermektedir.

96 Âişe Abdurrahmân bint Şâtî', *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Maârif, Kahire trs., I. 10. Bint Şâtî'nin tefsir alanındaki çalışmaları ve yaklaşım tarzı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmed Akif Koç, *Bir Kadın Mufesssîr Âişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998, s. 37-111. Nüzul tertibine riayetini konulu tefsir bağlamındaki yeri hakkında ayrıca bkz. Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 115-116.

kılmaktadır. Bir konuyla ilgili bütün ayetler taranıp inış sırası, birbirleriyle ilişkisi ve indiğı şartlar dikkate alınarak tefsir edilmeli ve anlaşılmalıya çalışılmalıdır. Kuşkusuz bu yöntem, manaya ulaşmak ve onu belirlemek için daha iyi ve daha güvenilirlerdir.”⁹⁷

Mısır muhitindeki bu tür çalışmalar nüzul tertibi meselesinin tartışma konusu olmasına yol açmış ve 1950’li yıllarda Yusuf Râşid, Kur’an’ın nüzul kronolojisine göre tertip edilmesi gerektiğini savunan bir makale yazmıştır. Muhammed Abdullah Draz (ö. 1958) ise söz konusu makaleyi eleştiren bir metin kaleme almış ve bu metinde mushaf tertibine riayetin gerekli olduğunu savunmuştur.⁹⁸

Bu isimler dışında İslam dünyasının farklı coğrafyalarında Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984), Molla Huveys (ö. 1978), Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî (ö. 2004), Es’ad Ahmed Ali, Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) gibi birçok isim de nüzul tertibine dayalı tefsir çalışmaları yapmış⁹⁹ ve bütün bu isimlere ait eserlerin tamamı yayımlanmıştır.

Mevlana Muhammed Ali’nin Nüzul Tertibi

Muhammed Ali ilk olarak 1917’de yayımlanan *The Holy Qur’an with English Translation and Commentary* adlı meal-tefsirinin mukaddimesinde “Mekki ve Medeni Süreler” şeklinde bir başlık açmış ve bu başlık altında Mekki sûreleri üç, Medeni sûreleri dört döneme ayırmıştır. Buna göre vahiy tarihinin ilk beş yılında nazıl olanlar birinci Mekke dönemine, altıncı ve onuncu yıllar arasında nazıl olanlar ikinci Mekke dönemine, on birinci yıldan hicrete kadar nazıl olanlar ise üçüncü Mekke dönemine ait sûrelerdir.

97 Emin el-Hüli, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2006, s. 44; a. mlf, *Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Kur’ân Kitaplığı, Ankara 2001, s. 81-82.

98 Blz. Muhammed Abdullah Draz, “Kur’ân-ı Kerim’in Nüzul Sırasına Göre Tertip Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri”, çev. Ahmed Nedim Serinsu, *Kur’ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: II, sayı: 19-20-21 (1999), s. 191-209.

99 Geniş bilgi için blz. Okumuş, *Kur’an’ın Kronolojik Okunuşu*, s. 20-31.

Mekke Dönemi

Erken Mekke dönemi: 1/Fatiha, 17/İsrâ, 18/Kehf, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 21/Enbîyâ, 50/Kâf, 51/Zâriyât, 52/Tûr, 53/Necm, 54/Kamer, 55/Rahmân, 56/Vâkıa, 67/Mûlk, 68/Kalem, 69/Hâkka, 70/Meâric, 71/Nûh, 72/Cîn, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 75/Kıyâme, 76/İnsân, 77/Mürselât, 78/Nebe', 79/Nâzîât, 80/Abesse, 81/Tekvîr, 82/İnfîtâr, 83/Mutaffîfîn, 84/İnşikâk, 85/Burûc, 86/Târık, 87/A'lâ, 88/Ğâşiye, 89/Fecr, 90/Beled, 91/Şems, 92/Leyl, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 95/Tîn, 96/Alak, 97/Kadr, 98/Beyyine, 99/Zilzâl, 100/Âdiyât, 101/Kâria, 102/Tekâsûr, 103/Asr, 104/Hümeze, 105/Fîl, 106/Kureyş, 107/Mâûn, 108/Kevser, 109/Kâfirûn, 111/Mesed, 112/İhlâs, 113/Felâk, 114/Nâs.

Orta Mekke dönemi: 29/Ankebût, 30/Rûm, 31/Lokmân, 32/Secde, 34/Sebe', 35/Fâtır, 36/Yâsîn, 37/Sâffât, 38/Sâd, 39/Zümer, 40/Mû'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf.

Geç Mekke dönemi: 6/En'âm, 7/A'râf, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 13/Ra'd, 14/İbrahim, 15/Hicr, 16/Nahl, 22/Hac, 23/Mû'minûn, 25/Furkân, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas.¹⁰⁰

Medine Dönemi

Hicretten sonra 1-2. yıllar: 2/Âkara, 8/Enfâl, 47/Muhammed, 61/Saf, 62/ Cum'a, 64/ Teğâbun.

Hicretten sonra 3-4. yıllar: 3/Âl-i İmrân, 58/Mücâdile, 59/ Haşr.

Hicretten sonra 5-8. yıllar: 4/Nisâ, 5/Mâide, 24/Nûr, 33/Ahzâb, 48/Fetih, 57/Hadid, 60/Mümtehine, 63/Münâfîkûn, 65/Talâk.

Hicretten sonra 9-10. yıllar: 9/Tevbe, 49/Hucurât, 66/Tahrîm, 110/Nasr.

Sûreleri tarihlendirme konusunda oryantalistik çalışmalardan önemli ölçüde faydalandığı anlaşılan Muhammed Ali

100 Maulana Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, Ahmadiyya Anjuman Ishâ'at Islâm, Lahore trs., s. 4-6; a. mlf., *The Holy Qur'an*, s. 27. [Giriş]. Muhammed Ali'nin bu tasnifi Ömer Rıza Doğrul tarafından da aynen nakledilmiştir. Bkz. Ömer Rıza Doğrul, *Tavri Buyruğu (Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri)*, Bilgi Basım ve Yayınevi, İstanbul 1955, I. 9-11.

kronolojik bir tertibin imkân dâhilinde olmadığını söyler.¹⁰¹ Çünkü Kur'an'daki sûreler, bilhassa Medine dönemine ait uzun sûreler bir bütün hâlinde nazil olmamıştır. Ayrıca Medenî sûrelerin içinde Mekki, Mekki sûrelerin içinde Medenî ayetler yer almaktadır. Bu durum Mekki-Medenî konusunda kategorik ayrımı çok zorlaştırmakta, dolayısıyla ancak genel ya da kabataslak düzeyde bir nüzul tertibinden söz etme imkânı bulunmaktadır. Ancak bütün bu zorluklara rağmen Muhammed Ali birçok ayet ve sûrenin tefsirinde Mekki-Medenî ayrımına başvurmuş ve bu bağlamda kimi zaman dikkate değer tespitlerde bulunmuştur. Mesela, Muavvizeteyn (Felak ve Nâs) sûrelerinin aslında Mekke dönemine ait olduğunu söyleyen Muhammed Ali bazı müfessirlerin bu iki sûreyi Medenî kabul etmelerini geç dönemlerde oluşan temelsiz bir görüş olarak değerlendirmiştir. Çünkü bu iki sûrede Allah'a sığınmadan söz edilmektedir. İstiaze konusu Nahl ve Fussilet sûrelerinde de (Nahl 16/98; Fussilet 41/36) görüleceği gibi Mekki sûrelerde işlenmektedir. O halde Felak ve Nâs sûreleri Mekke'de, hatta erken Mekke döneminde inzal edilmiştir.¹⁰²

Derveze'nin Nüzul Tertibi

Muhammed İzzet Derveze 21 Haziran 1888'de Filistin'in Nablus şehrinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada yaptı. Maddî imkânsızlıklar yüzünden öğrenimine devam edemediğinden on sekiz yaşında memuriyete başladı. 1906-1918 yılları arasında Suriye'de posta ve telgraf idaresinin değişik kademelerinde memur, müdür ve müfettiş olarak çalıştı. 1936 yılında İngilizlere karşı başlayan Filistin ayaklanmasında aktif rol aldığı gerekçesiyle görevinden uzaklaştırıldı ve Filistin'de ikamet etmesi yasaklandı (1937).

101 Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore 1990, s. 39. Muhammed Ali'ye göre Mekki surelerin tarihlendirilmesinden ziyade Medenî surelerin tarihlendirilmesi daha imkân dâhilindedir. Ancak Medenî surelerin uzun olması ve Medine döneminin ilk yıllarında nazil olan vahiylerle Hz. Peygamber'in hayatının son yıllarında nazil olan vahiylerin iç içe bulunması bu imkânı elverişsiz hale getirmektedir. Bkz. Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, s. 5.

102 Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 1258.

Resmî görevlerinin yanı sıra 1906'dan itibaren Osmanlı Devleti'ndeki fıkır hareketleriyle de yakından ilgilenen Derveze posta ve telgraf idaresinde iken İttihatçılar'ın gizli neşriyatını takip ederek bunların etkisinde kaldı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra da İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye oldu. Arap milliyetçiliği hareketlerinde aktif rol alarak Osmanlı idaresindeki Arap vilâyetlerinde adem-i merkeziyetçi idareler tesis etmek isteyen parti ve cemiyetlerin kuruluşuna öncülük etti.

Derveze bu tür faaliyetleri yüzünden defalarca idarî takdibata uğradı. 5 Haziran 1939'da Dimaşk'ta Fransız askerî mahkemesince Filistin direniş hareketlerini yönlendirdiği ve propaganda yaptığı gerekçesiyle tutuklandı. 3 Kasım 1940 tarihine kadar süren tutukluluk süresince Kur'an'ı ezberlediği gibi bazı eserlerini de burada kaleme aldı. Cezası tamamlanmadan kısa bir müddet önce Suriye'deki Fransız askerî yönetiminin çökmesi üzerine serbest kaldı. Ancak Suriye'yi işgal eden İngilizlerin baskılarına dayanamayarak 1940 yılında Türkiye'ye kaçtı. Fakat ülkeye izinsiz girdiği için tevkif edilerek Manisa Hapishanesi'ne gönderildi. Derveze başta on iki ciltlik tefsiri olmak üzere eserlerinin bir kısmını burada yazdı. 1945'te Suriye'ye döndü. 1948 yılında siyasî faaliyetleri bırakarak kendisini ilmi çalışmalara verdi ve İslam tarihi, Arap tarihi, Filistin sorunu, sîret ve tefsir gibi çeşitli alanlarda elliyl aşkın eser telif eden Derveze 26 Temmuz 1984'te Şam'da öldü.¹⁰³

Derveze *et-Tefsîrû'l-Hadîs* (Dimaşk 1961-1963) adlı tefsirinde nüzul tertibini esas almıştır. Ancak bazı müslüman araştırmacıların nüzul tertibi meselesinde görüş ayrılığına düşmesi ve bu meselenin tartışmalı hale gelmesi sebebiyle Derveze tefsiri yazmaya başlamadan önce Ebû'l-Yusr Âbidîn ve Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde'den nüzul sırasına göre tefsir yazımının caiz olup olmadığı hususunda fetva talebinde bulunmuştur. Daha önce belirtildiği gibi Derveze'nin tefsirde esas aldığı tertip hattat Mustafa Nazîf Kadırgalı tarafından

103 Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, s. 33-56; Fâris, *Tefsîru'l-Kur'ân*, s. 427-448; Zekertya Kurşun, "Derveze, Muhammed İzzet", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 187-188.

yazılıp Mısır İç İşleri Bakanlığı'nın açıklaması ve önde gelen Mısır kurrâsının onayıyla Abdülhamîd Ahmed Hanefî tarafından basılmış mushafta sûrelerin nüzul zamanı ve mekânıyla ilgili bilgi notlarına dayanmaktadır. Ancak Derveze birkaç sûre bağlamında söz konusu tertibe sadık kalmadığını vurgulayıp bunun gerekçelerini açıklamıştır.¹⁰⁴

Derveze'nin nüzul tertibî şöyledir:¹⁰⁵

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Fussilet	Medeni 01	Bakara
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Sûrâ	92	Enfâl
3	Müzzemmil	33	Mürselât	63	Zuhruf	93	Âl-ı İmrân
4	Müddessir	34	Kâf	64	Duhân	94	Ahzâb
5	Fâtîha	35	Beled	65	Câsiye	95	Mûmtahine
6	Mesed	36	Târık	66	Ahkâf	96	Nisâ
7	Tekvîr	37	Kamer	67	Zâriyât	97	Hadid
8	A'lâ	38	Sâd	68	Ğâsiye	98	Muhammed
9	Levl	39	A'râf	69	Kehf	99	Talâk
10	Fecr	40	Cin	70	Nahl	100	Bevîne
11	Duhâ	41	Yâsîn	71	Nûh	101	Haşr
12	İnşirâh	42	Furkân	72	İbrahim	102	Nûr
13	Asr	43	Fâtûr	73	Enbiyâ	103	Hâc
14	Âdivât	44	Mervem	74	Mû'mînûn	104	Münâfikûn
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Secde	105	Mücâdile
16	Tekâsûr	46	Vâka	76	Tûr	106	Hucurât
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mülk	107	Tahrîm
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka	108	Teğâbun
19	Fîl	49	Kasas	79	Meâric	109	Saf
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nebe'	110	Cum'a
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nazîât	111	Fetih
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnfîtâr	112	Mâide
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnşikâk	113	Tevbe
24	Abese	54	Hicr	84	Rûm	114	Nasr
25	Kadir	55	En'âm	85	Ankebût		
26	Sems	56	Sâffât	86	Mutaffîn		
27	Burûc	57	Lokmân	87	Ra'd		
28	Tîn	58	Sebe'	88	Rahman		
29	Kureyş	59	Zûmer	89	İnsân		
30	Kâria	60	Mû'mîn	90	Zilzâl		

104 Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I. 13-17.

105 Fâris, *Tefsîru'l-Kur'ân*, s. 926-930.

Derveze, tefsir çalışmasında esas aldığı nûzul tertibindeki sıralamanın aksine Fatîha sûresini en başa koymuştur. Fakat gerek Mushaf'ın önsözü gibi olması, gerekse namazın her rekâtında okunması sebebiyle tefsir çalışmasına da bu sûreyle başlamanın uygun olacağını vurgulamıştır. Ayrıca çalışmada esas aldığı nûzul tertibinde Medenî kategorisinde yer alan Zilzâl, İnsân, Rahmân ve Ra'd sûrelerinin sıralamasında değişiklik yapmış ve bu tasarrufunu, "Bu dört sûre içerik ve üslup itibarıyla Medenî değil, Mekkî olma özellikleri taşımaktadır. Kaldı ki bunların Mekke döneminde nazıl olduklarına ilişkin rivayetler de vardır. Biz de bu yüzden söz konusu sûreleri Mekkî sûreler arasında tefsir ettik" şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁶

Diğer taraftan, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*'in ikinci baskısındaki nûzul tertibi listesinde bazı sûrelerle ilgili olarak takdim/tehirde bulunmuş ya da bulunulmuştur. Mesela, ikinci baskıdaki listede Ra'd, Hac, Rahmân, İnsân ve Zilzâl sûreleri Mutfâfîn'den sonra gelmektedir.¹⁰⁷ İkinci baskıda Medenî sûrelerin sıralaması da şu şekildedir: Bakara, Enfâl, Âl-ı İmrân, Haşr, Cum'a, Ahzâb, Nisâ, Muhammed, Talak, Beyyine, Nûr, Mûnaflıkûn, Mûcâdile, Hucurât, Tahrîm, Tegâbun, Saf, Fetih, Mâide, Mûntehine, Hadîd, Tevbe, Nasr.¹⁰⁸

Molla Huveyş'in Nûzul Tertibi

Tam adı Abdülkâdir b. Muhammed Huveyş b. Mahmûd b. Hadr Âlûğâzî el-Ânî olan Molla Huveyş 1880'de bugünkü Irak coğrafyasındaki Âne beldesinde doğdu. İlk tahsilini çocukluk çağının geçtiği Deyrezûr şehrindeki devlet okullarında tamamladı. Ardından yine aynı şehirdeki bir medresede dinî ilimler tahsiline başladı. Bu safhadan sonra Bağdat'a gitti ve İmam-ı A'zam mescidinin çevresindeki A'zamiyye medresesinde dinî ilimler tahsiline devam etti.

İlerleyen yıllarda Şam'daki âlimlerden de istifade eden Molla Huveyş tahsil hayatından sonra istinaf mahkemelerinde kadılık ve başkanlık gibi resmî görevler yaptı. 2 Şubat 1978

¹⁰⁶ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, I. 17.

¹⁰⁷ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, VI. 6.

¹⁰⁸ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, VII. 5, VIII. 5, IX. 5.

yılında vefat eden Molla Huveysî fıkhıdaki ferâiz konusuyla ilgili olarak *Ehsanü'l-Kavl fî'r-Redd ve'l-Avl*, kelâm-itikad alanında *el-Kavlü'l-Sedîd fî İlmî't-Tevhîd*, Arap dili alanında *Kitâbü Kavâidü'l-Luğatü'l-Arabîyye*, ahlak alanında *Kitâbü'l-Mevâiz fî Hüsni'l-Beyân mine'l-Kur'ânı'l-Kerîm* adlı eserlerinin yanı sıra tefsir sahasında da *Beyânü'l-Meânü* isimli bir esere imza attı.¹⁰⁹

Molla Huveysî'nin 1936 yılında (17 Eylül 1936) telif etmeye başladığı bu eser dokuz senede tamamlanmış ve 1962-1968 yılları arasında altı cilt olarak Şam'da (Dimaşk) yayımlanmıştır. Müellif tefsirde nüzul tertibini esas almasını daha ziyade Şîi kaynaklarda geçen bir rivayete atıfla Hz. Ali'ye bağlamıştır. Buna göre Hz. Ali sahabenin genel onayını alan mushaf tertibini sıhhatli bulmamış, bu yüzden de Kur'an'ı nüzul tarihine göre tertip etmeyi amaçlamıştır.¹¹⁰

Molla Huveysî'nin tefsirindeki nüzul tertibi listesi -ki bu liste Hz. Osman'a izafe edilen tertiple aynıdır- şu şekildedir:¹¹¹

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Fussilet	91	Mümtehhine
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Şûrâ	92	Nisâ
3	Mûzemmil	33	Mürselât	63	Zuhruf	93	Zilzâl
4	Müddessir	34	Kâf	64	Duhân	94	Hadid
5	Fâtîha	35	Beled	65	Câsiye	95	Muhammed
6	Mesed	36	Târık	66	Ahkâf	96	Ra'd
7	Tekvîr	37	Kamer	67	Zâriyât	97	Rahmân
8	Alâ	38	Sâd	68	Câsiye	98	İnsân
9	Leyl	39	A'râf	69	Kehf	99	Talak
10	Fecr	40	Cin	70	Nahl	100	Beyyîne
11	Duhâ	41	Yâsîn	71	Nûh	101	Haşr
12	İnşirâh	42	Furkân	72	İbrahim	102	Nûr
13	Asr	43	Fâtır	73	Enbiyâ	103	Hâc
14	Âdiyât	44	Meryem	74	Mû'minûn	104	Münâfikûn
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Secde	105	Mücâdile
16	Tekâsûr	46	Vâkıa	76	Tûr	106	Hucurât
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mûlk	107	Tahrîm

109 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 633-644.

110 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 656.

111 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 926-930.

18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka	108	Teğâbun
19	Fîl	49	Kasas	79	Meâric	109	Saf
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nebe'	110	Cum'a
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nazîât	111	Fetih
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnfîtâr	112	Mâide
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnşikâk	113	Tevbe
24	Abese	54	Hicr	84	Rûm	114	Nasr
25	Kadir	55	En'âm	85	Ankebût		
26	Şems	56	Sâfât	86	Mutaffîfîn		
27	Burûc	57	Lokmân	Medenî 87	Bakara		
28	Tin	58	Sebe'	88	Enfâl		
29	Kureyş	59	Zümer	89	Âl-i İmrân		
30	Kâria	60	Mû'mîn	90	Ahzâb		

Abdurrahmân Habenneke'nin Nüzul Tertibi

Abdurrahmân b. Hasen b. Merzûk Habenneke el-Meydânî 1927 yılında Şam'ın güneyindeki el-Meydan bölgesinde ilim ehli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İslâmî ilimlerle ilgili ilk bilgilerini meşhur bir âlim olan babası Hasen b. Merzûk el-Meydânî'den aldı. Daha sonra *Cem'iyetü't-Tevcûhü'l-İslâmî* diye isimlendirilen medresede öğretimine devam etti. Yükseköğretim safhasında Ezher Üniversitesi'ndeki Şeriat fakültesine kaydoldu ve 1954 yılında bu fakülteden âlim diploması aldı. Sonraki yıllarda eğitim, öğretim ve irşad faaliyetlerinde bulunan Habenneke Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde yaklaşık otuz yıl boyunca öğretim görevlisi olarak çalıştı. Akademik camiadan ayrıldıktan sonra ise on beş cilt halinde yayınlanan *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür* adlı tefsir çalışmasına yoğunlaştı. 2004 yılında vefat eden Habenneke İslâmî alanda çok sayıda eser yazdı.¹¹²

Müellifin *Kavâidü't-Tedebbürü'l-Emsel li Kitâbillâhi Azze ve Cell* adlı eseri tefsir sahasında takıp edilmesi gereken usule dairdir. *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür* ise nüzul tertibine göre hazırlanan bir Kur'an tefsiridir. Telif süresi uzun yıllara balığ olan bu eser on beş cilt hâlinde neşredilmiştir. Tüm Mekki sûreleri ihtiva eden eserin son cildi Bakara

112 Fâris, *Tefâsiru'l-Kur'ân*, s. 819-831.

sûresinin başında sona ermiş, Medenî sûrelerin tefsirine müellifin ömrü vefa etmemiştir.¹¹³

Tefsirde nüzul tertibini esas alma gerekçesini Kur'an vahyının insan ve toplumu eğitime tarzını ortaya çıkarmak ve bu bağlamda İslâmî davet, cihad, toplumsal düzen ve hukuk gibi konularda ilâhî rehberliği daha iyi anlayıp kavramakla ilgili olduğunu belirten Habenneke'nin *Meâricü't-Tefekkür*'deki nüzul tertibi listesi şu şekildedir:¹¹⁴

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Fussilet
2	Müddessir	32	Hûmeze	62	Şûrâ
3	Müzzemmil	33	Mürselât	63	Zuhruf
4	Kalem	34	Kâf	64	Duhân
5	Fatıha	35	Beled	65	Câsiye
6	Mesed	36	Tânk	66	Ahkâf
7	Tekvîr	37	Kamer	67	Zâriyât
8	Alâ	38	Sâd	68	Ğâsiye
9	Leyl	39	A'râf	69	Kehf
10	Fecr	40	Cîn	70	Nahl
11	Duhâ	41	Yâsin	71	Nûh
12	İnşirâh	42	Furkân	72	İbrahim
13	Asr	43	Fâtır	73	Enbiyâ
14	Âdiyât	44	Meryem	74	Mû'minûn
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Secde
16	Tekâsûr	46	Vâka	76	Tûr
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mülk
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka
19	Fl	49	Kasas	79	Meâric
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nebe'
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nazîât
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnfittâr
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnşikâk
24	Abese	54	Hicr	84	Rûm
25	Kadir	55	En'âm	85	Ankebût
26	Şems	56	Sâfât	86	Mutafifin

113 Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 831-840.

114 Abdurrahmân Hasen Habenneke el-Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbürü'l-Em-sel li Kitâbüllâhı Azze ve Cell*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2009, s. 151-152; a. mlf., *Meâricü't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2000, I-XV; Fâris, *Tefâsîru'l-Kur'ân*, s. 926-930.

27	Burûc	57	Lokmân		
28	Tîn	58	Sebe'		
29	Kureys	59	Zümer		
30	Kâria	60	Mû'min		

Es'ad Ali'nin Nüzul Tertibi

Es'ad Ahmed Ali 1937 yılında Suriye'nin en büyük liman şehri olan Lazkiye şehrine bağlı Aynu Cebele beldesinde doğdu. İlk tahsilini Cebele ve Hama'da tamamladı. Daha sonra Dimaşk Üniversitesi Hukuk fakültesinden mezun oldu. Ayrıca felsefe ve edebiyat alanlarında doktora yaptı. Tahsil hayatından sonra Suriye ve Lübnan'da öğretim görevlisi olarak çalıştı.¹¹⁵

Felsefe, siyaset, tarih, eğitim, edebiyat, şiir gibi çeşitli alanlarda çok sayıda esere imza atan Es'ad Ahmed Ali *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Müretteb* isimli bir tefsir çalışması da yaptı ve çalışmasını sûrelerin nüzul tertibine göre hazırladı. Tefsirde bu yöntemi takip etmesindeki amacını, yirmi üç yıllık nüzul döneminde Hz. Peygamber tarafından tatbik edilen eğitim modelini ortaya çıkarmak ve aynı zamanda İslam davetinin gelişim safhalarına açıklık kazandırmak şeklinde özetleyen müellifin¹¹⁶ esas aldığı nüzul tertibi listesi şu şekildedir:¹¹⁷

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Alak	31	Kıyâme	61	Fussilet	91	Mûmtahine
2	Kalem	32	Hûmeze	62	Şûrâ	92	Nisâ
3	Müzzemmil	33	Mürselât	63	Zuhruf	93	Zilzâl
4	Müddessir	34	Kâf	64	Duhân	94	Hadid
5	Fatihâ	35	Beled	65	Câsiye	95	Muhammed
6	Mesed	36	Târık	66	Ahkâf	96	Ra'd
7	Tekvîr	37	Kamer	67	Zâriyât	97	Rahmân
8	A'lâ	38	Sâd	68	Ğâşîye	98	İnsân
9	Leyl	39	A'râf	69	Kehf	99	Talak
10	Fecr	40	Cin	70	Nahl	100	Beyyine
11	Duhâ	41	Yâsîn	71	Nûh	101	Haşr
12	İnşirâh	42	Furkân	72	İbrahim	102	Nûr

115 Fâris, *Tefsîru'l-Kur'ân*, s. 773-778.

116 Fâris, *Tefsîru'l-Kur'ân*, s. 778-782.

117 Fâris, *Tefsîru'l-Kur'ân*, s. 926-930.

13	Asr	43	Fâtur	73	Enbiyâ	103	Hâc
14	Âdyât	44	Meryem	74	Mû'minûn	104	Münâfîkûn
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Secde	105	Mücâdile
16	Tekâsûr	46	Vâka	76	Tûr	106	Hucurât
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mûlk	107	
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka	108	
19	Fîl	49	Kasas	79	Meâric	109	
20	Felâk	50	İsrâ	80	Nebe'	110	
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nazîât	111	
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnfîtâr	112	
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnşikâk	113	
24	Abese	54	Hicr	84	Rûm	114	
25	Kadir	55	En'âm	85	Ankebût		
26	Şems	56	Sâffât	86	Mutaffifîn		
27	Burûc	57	Lokmân	Medenî 87	Bakara		
28	Tîn	58	Sebe'	88	Enfal		
29	Kureyş	59	Zümer	89	Âl-ı İmrân		
30	Kâria	60	Mû'min	90	Ahzâb		

Câbirî'nin Nüzul Tertibi

Muhammed Âbid el-Câbirî 1935 yılında Fas'ın güneydoğusundaki Fecic bölgesinde doğdu. Çocukluk çağında ilk dinî bilgilerini ailesi ve yakın çevresinden aldı. 1946 yılında *Medresetü'n-Nahda el-Vatanîyye* isimli okula kaydoldu. Kısa bir süre sonra amcasının tavassutuyla Fransız okuluna geçiş yaptı. Fecic bölgesindeki bir camide imam-hatip olan el-Hâc Muhammed Ferec ile tanışması sayesinde ilim ve düşünceye merak saldı. 1953 yılında *el-Medresetü'l-Muhammedîyye* adlı liseye kaydoldu. Bu okuldan mezun olduktan sonra Şam'a gidip üniversite tahsiline başladı. Bir sene sonra ise Suriye'den dönüp Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesine öğrenci olarak kaydoldu. 1950'li yıllarda Fransız sömürgesine karşı direniş hareketlerinde aktif rol aldı.

1970 yılında Rabat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde, İbn Haldûn'un asabîyye nazariyesi üzerine hazırladığı "el-Asabîyye ve'd-Devle" adlı tez çalışması ile doktoraasını tamamladı. Bir süre ortaöğretim kurumlarında öğretmenlik yaptıktan sonra akademik camiaya intisap etti. 2002 yılına kadar ders verdiği Fas-Rabat V. Muhammed Üniversitesi-

tesi'nden Felsefe ve İslam Düşüncesi profesörü olarak emekli olan Câbirî 2010 yılında vefat etti.¹¹⁸

Özellikle Arap kültürü ve İslam düşünce tarihi üzerine yazdığı eserlerle dikkat çeken Câbirî Kur'an ve tefsir alanında da eserler vermiştir. Bu alandaki eserlerinden biri *Medhal ile'l-Kur'ânî'l-Kerûm*, bir diğeri de üç cilt halinde neşredilen *Fehmû'l-Kur'ânî'l-Hakîm* adlı tefsiridir. Câbirî bu tefsirinde İslâmî davetin seyrini etkileyen önemli olaylardan hareketle Kur'an'ın nüzul dönemini yedi merhaleye ayırmış, daha sonra bu merhalelerin her birinin özelliklerini tespit edip hangi merhalede hangi sûrelerin nazıl olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Yedi merhaleden altısı Mekke, yedincisi Medine dönemine münhasırdır.¹¹⁹

Birinci Merhale (Nübüvvet, Rubûbiyet ve Ulûhiyet): 96/Alak (1-5), 74/Müddessir (1-10), 111/Mesed, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsûr, 107/Mâûn, 109/Kâfirûn, 105/Fil, 113/Felak, 114/Nas, 112/İhlâs, 1/Fatîha, 55/Rahmân, 53/Necm, 80/Abese, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tîn, 106/Kureyş.

İkinci Merhale (Kıyamet, Ahiret ve Ahiret Ahvali): 101/Kâria, 99/Zilzâl, 75/Kıyâme, 104/Hûmeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 96/Alak (6-19), 74/Müddessir (11-56), 68/Kalem, 86/Târık, 54/Kamer.

Üçüncü Merhale (Şirkin ve Putperestliğin Eleştirilmesi): 38/Sâd, 7/Â'râf, 72/Cîn, 36/Yâsîn, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâkıdâ, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf.

Dördüncü Merhale (Davette Yeni Dönem ve Kabilelerle İletişim): 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe.

118 Hayat ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhamed Coşkun, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisine Yaklaşımı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 7-25.

119 Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmû'l-Kur'ânî'l-Hakîm: et-Tefsiru'l-Vâdîh Hasebe Tertîbî'n-Nüzûl*, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabîyye, Beyrut 2009, I. 18-23. Ayrıca bkz. Şahin Güven, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmû'l-Kur'ânî'l-Hakîm İstimli Tefsirindeki Metodu", *Bilüname*, sayı: 20 (2011/1), s. 53-84.

Beşinci Merhale (Muhasara ve Habeşistan'a Hicret): 39/Zümer, 40/Mü'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf.

Altıncı Merhale (Muhasara Sonrası Dönem: Civar Kabilelerle İlişkiler ve Medine'ye Hicret İçin Hazırlıklar): 71/Nüh, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 76/İnsân, 18/Kehf, 16/Nahl, 14/İbrahim, 21/Enbiyâ, 23/Mü'minûn, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mûlk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe', 79/Nâzilât, 82/İnfitâr, 84/İnşikâk, 73/Müzzemmil, 13/Ra'd, 17/İsrâ, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutafâfin, 22/Hac.

Yedinci merhale (Rasul Medine'de): 2/Bakara, 97/Kadîr, 8/Enfâl, 3/Âl-ı İmrân, 33/Ahzâb, 60/Mümtehine, 4/Nisâ, 57/Hadîd, 47/Muhammed, 65/Talak, 98/Beyyine, 59/Haşr, 24/Nûr, 63/Münafikûn, 58/Mücadile, 49/Hucurât, 66/Tahrîm, 64/Teğâbun, 61/Saf, 62/Cum'a, 48/Fetih, 5/Mâide, 9/Tevbe, 110/Nasr.¹²⁰

Saîdî'nin Nüzul Tertibi

Adûlmüteâl es-Saîdî Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi'nde 1920'lerden itibaren uzun yıllar boyunca hocalık yapmış bir ilim adamıdır. Tedris faaliyetleri kapsamında Arapça'nın yanı sıra mantık ve felsefe gibi dersler de okutan Saîdî hem Mustafa Muhammed Merâğî'nin (ö. 1945) Ezher şeyhi olduğu dönemde Üniversite'nin ıslahına yönelik çabalar sarf etmiş, hem de *en-Nazmû'l-Fennî fî'l-Kur'ân*, *Fî Meydânî'l-İctihâd*, *el-Müceddidûn fî'l-İslâm*, *el-Mirâs fî'l-İslâm*, *Buğyetü'l-İzâh* (Hatîb el-Kazvîni'nin (ö. 739/1338) belağata dair *el-İzâh* adlı eserinin şerhi), *Târîhu'l-İslâh fî'l-Ezher* gibi çok sayıda eser vermiştir.¹²¹

Saîdî, *en-Nazmu'l-Fennî fî'l-Kur'ân* adlı eserinde Mekki ve Medeni dönemleri nüzul aşamalarına göre ele almış ve Mekki sûrelerin nüzul seyrinin üç, Medeni sûrelerin dört merhaleye ayrılarak tasnif edilebileceğini vurgulamıştır. Saîdî'nin anılan şekilde tasnif ettiği sûrelerin nüzul tertibi Hz. Osman'a ızafe edilen nüzul tertibiyle aynıdır.

¹²⁰ Câbirî, *Fehmû'l-Kur'ân*, II. 5-6.

¹²¹ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fi Şiyerî A'lâmühe'l-Muâsirîn*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1995, II. 199-220.

Mekke Dönemi

(1) Vahyin başlangıcı - Habeşistan'a hicret

96/Alak, 68/Kalem, 73/Müzzemmil, 74/Müddessir, 1/Fatiha, 111/Mesed, 81/Tekvîr, 87/A'lâ, 92/Leyl, 89/Fecr, 93/Duhâ, 94/İnşirâh, 103/Asr, 100/Âdiyât, 108/Kevser, 102/Tekâsûr, 107/Mâûn, 109/Kâfirûn, 105/Fil, 113/Felâk, 114/Nâs, 112/İhlâs.

(2) Habeşistan'a hicret - İsrâ olayı

53/Necm, 80/Abese, 97/Kadir, 91/Şems, 85/Burûc, 95/Tin, 106/Kureys, 101/Kâria, 75/Kuyâme, 104/Hûmeze, 77/Mürselât, 50/Kâf, 90/Beled, 86/Târık, 54/Kamer, 38/Sâd, 7/A'râf, 72/Cin, 36/Yâsin, 25/Furkân, 35/Fâtır, 19/Meryem, 20/Tâhâ, 56/Vâka, 26/Şuarâ, 27/Neml, 28/Kasas.

(3) İsrâ olayı - Medine'ye hicret

17/İsrâ, 10/Yûnus, 11/Hûd, 12/Yûsuf, 15/Hicr, 6/En'âm, 37/Sâffât, 31/Lokmân, 34/Sebe', 39/Zümer, 40/Mû'min, 41/Fussilet, 42/Şûrâ, 43/Zuhruf, 44/Duhân, 45/Câsiye, 46/Ahkâf, 51/Zâriyât, 88/Ğâşiye, 18/Kehf, 16/Nahl, 71/Nûh, 14/İbrahim, 21/Enbiyâ, 23/Mû'minûn, 32/Secde, 52/Tûr, 67/Mülk, 69/Hâkka, 70/Meâric, 78/Nebe', 79/Naziât, 82/İnfîtâr, 84/İnşikâk, 30/Rûm, 29/Ankebût, 83/Mutaffîfîn.

Medine Dönemi

(1) Medine'ye hicret - Bedir savaşı

2/Bakara

(2) Bedir savaşı - Hudeybiye antlaşması

8/Enfâl, 3/Âl-i İmrân, 33/Ahzâb.

(3) Hudeybiye antlaşması - Tebük seferi

60/Mûmtetine, 4/Nisâ, 99/Zilzâl, 57/Hadid, 47/Muhammed, 13/Ra'd, 55/Rahmân, 76/İnsân, 65/Talak, 98/Beyyine, 59/Haşr, 24/Nûr, 22/Hac, 63/Münâfikûn, 58Mücâdile, 49/Hucurât, 66/Tahrîm, 64/Teğâbun, 61/Saf, 62/Cum'a, 48/Fetih, 5/Mâide.

4. Tebük seferi - Hz. Peygamber'in vefatı

9/Tevbe, 110/Nasr.

Apokrif Mushaftaki Nüzul Tertibi

Hindistan'ın Bankipur şehrinde 20. asrın ilk yıllarında bulunan yazma bir mushafta -ki bazı ayetlerin Şii versiyonlarını içeren bu mushafta *Nüreyn* ve *Velâye* adlı iki apokrif sûre de yer almaktadır- sûreler nüzul sırasına göre şöyle düzenlenmiştir:¹²²

Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı	Nüzul Sıra No	Sûre Adı
1	Fatıha	31	Kıyâme	61	Secde	91	Mümtehine
2	Alak	32	Hûmeze	62	Şûrâ	92	Nisâ
3	Kalem	33	Mürselât	63	Zuhruf	93	Zilzâl
4	Müzzemmil	34	Kâf	64	Duhan	94	Hadid
5	Müddessir	35	Beled	65	Câsiye	95	Muhammed
6	Mesed	36	Târık	66	Ahkâf	96	Ra'd
7	Tekvîr	37	Kamer	67	Zâriyât	97	Rahmân
8	Alâ	38	Sâd	68	Ğâsiye	98	İnsân
9	Leyl	39	A'râf	69	Kehf	99	Talak
10	Fecr	40	Cîn	70	Nahl	100	Beyyine
11	Duhâ	41	Yâsîn	71	Nuh	101	Haşr
12	İnşirâh	42	Furkân	72	İbrahim	102	Nasr
13	Asr	43	Fâtır	73	Enbiyâ	103	Nûr
14	Âdiyât	44	Meryem	74	Mû'minûn	104	Hac
15	Kevser	45	Tâhâ	75	Secde	105	Münâfikûn
16	Tekâsûr	46	Vâka	76	Tûr	106	Mücâdile
17	Mâûn	47	Şuarâ	77	Mülk	107	Hucurât
18	Kâfirûn	48	Neml	78	Hâkka	108	Tahrîm
19	Fîl	49	Kasas	79	Meâric	109	Saf
20	Felak	50	İsrâ	80	Nebe'	110	Cum'a
21	Nâs	51	Yûnus	81	Nâziât	111	Teğabûn
22	İhlâs	52	Hûd	82	İnşikâk	112	Fetih
23	Necm	53	Yûsuf	83	İnfîtâr	113	Tevbe
24	Abese	54	Hicr	84	Ankebût	114	Mâide
25	Kadir	55	En'âm	85	Mutaffifin	115	Nüreyn
26	Şems	56	Sâffât	86	Rûm	116	Velâye

122 Meir M. Bar-Asher, "İmâmîye Şiasının Kurâat Farklılıkları ve Kur'ân'a İla-veleri", çev. Ömer Kara-Mehmet Dağ, *Ekev Akademi Dergisi* cilt: 1, sayı: 3 (1998), s. 214; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 88.

27	Bûrûc	57	Lokman	87	Bakara	
28	Tîn	58	Sebe	88	Enfâl	
29	Kureyş	59	Zümer	89	Âl-ı İmrân	
30	Kâria	60	Mû'mîn	90	Ahzâb	

Buraya kadar aktardığımız tefsir çalışmaları dışında Cumhuriyet dönemi Türkiye'sindeki nüzul tertipli çalışmalardan da kısaca söz etmek gerekir. Bunlardan biri, merhum M. Zeki Duman'ın *Beyânü'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* adlı üç ciltlik eseridir. Bir diğeri Mustafa İslamoğlu'nun *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir* (İstanbul 2009) adlı eseridir. Şaban Pırış'ın *Kur'an Yolu İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri* adlı çalışması ile Hakkı Yılmaz'ın *Nüzul Sırasına Göre Tebyînu'l-Kur'an İşte Kur'an* (İstanbul 2008-2010) adlı on bir ciltlik eseri de bu kapsamda zikredilmelidir.

Bütün bu eserlere vücut veren temel faktörlerden biri, modern dönem İslam dünyasında bir taraftan Kur'an'ın tek başına yeterli kaynak olduğu fikrinin yaygınlaşması, bir taraftan da sünnet, hadis ve geleneğe karşı ciddi bir mesafe bilinci oluşmasıdır. Bu durum dikkate alındığında, Hz. Peygamber ve sıretini mutlak surette göz önünde bulundurmayı gerektiren nüzul tertibine göre meal-tefsir meselesinin özellikle de Kur'an merkezli İslam fikrini benimseyen çevrelerde ilgi görmesinin ironik olduğu söylenebilir.¹²³

Değerlendirme ve Sonuç

İslâmi kaynaklarda ilk dönemlerden itibaren Kur'an'ın nüzul tertibinden söz edilmiş, Hz. Ali ve Abdullah b. Zübeyr gibi bazı sahâbîlerin kendi mushaflarını bu şekilde düzenlediklerine dair çeşitli bilgiler nakledilmiştir. Buna karşılık tâbî müfessir İkrime'nin, "Niçin Kur'an'ı inzal edildiği şekliyle tertip etmediler?" şeklindeki bir soruya, "Şayet insanlar ve cinler bir araya gelselerdi böyle bir tertibe güçleri yetmezdi"¹²⁴ diye karşılık verdiği de bazı kaynaklarda not edilmiştir.

123 Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân", s. 213.

124 Bkz. İbnü'd-Düreyş, *Fezâilü'l-Kur'an*, s. 35; Suyûtî, *el-İtkân*, I. 183.

Tarih, tefsir ve Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında birçok nûzul tertîbî listesi aktarılmakla birlikte, ittifakla kabul gören bir tertipten söz etmek mûmkûn değildir. Ayrıca mevcut bilgiler ışığında böyle bir tertip oluşturmak da imkân dâhilinde görûnmemektedir. Her şeyden önce Kur'an'ın tüm ayet ve sûrelerinin ne zaman nazıl olduğu hususunda yeterli bilgi mevcut değildir. Eldeki bilgilerin sıhhati ise senet/sûbut açısından şüphelidir. Ayrıca sahabe ve tâbiîn âlimlerine nispet edilen nûzûl tertipleri birtakım farklılıklar göstermektedir.¹²⁵ Bu durum Mâverdi tarafından, "İnsanlar (müslûmanlar) sûrelerin nûzulû (nûzul kronolojisi) hususunda sayısız ihtilafa düştüler" (*ve-kad ihtelefe'n-nâsû fî nûzûlî's-sûveri ihtilâfen kesîran*) şeklinde ifade edilmiştir.¹²⁶

Konuyla ilgili ihtilaflar bilgi çokluğundan değil, özellikle nûzul dönemine ait bilgi kıtlığından kaynaklanmaktadır. Bilgi kıtlığı/azlığı ayetlerin tefsirinde de karşımıza çıkan bir sorundur. Bu durum Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an tasavvurunun bugünkü tasavvurdan çok farklı olmasıyla alakalıdır. Daha açıkçası, Kur'an Hz. Peygamber ve sahabe tarafından ayet ayet tefsir edilmesi gereken bir metin olarak algılanmamış, dolayısıyla gelecek nesillerin anlama sorunları o dönemde hesaba katılmamıştır. Sahâbiler hem Kur'an'ı Hz. Peygamber'in rehberliğiyle birlikte değerlendirdikleri ve hem de ayetlerin nûzulüne tanıklık ettikleri için gelecek nesillere tefsir mirası bırakmak gibi bir proje tasarlamamışlardır.¹²⁷

Kaynaklardaki nûzul tertiplerinden birçoğu, doğrudan veya dolaylı olarak Abdullah b. Abbas'a atfedilmiştir. Bu husus dikkat çekicidir. Ayrıca nûzul tertîbî listelerinin hemen hepsi, -birtakım farklılıklar müstesna- genel olarak birbiriyle örtüşür mahiyettedir. Bu durum tüm listelerin aynı kaynağa dayandığına ilişkin bir karine sayılabilir. Nûzul tertîbî konusundaki ana kaynak büyük ihtimale İbn Abbas'tır.¹²⁸ Ancak

125 Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân", s. 213-214.

126 Mâverdi, *en-Nûket ve'l-Uyûn*, VI. 310.

127 Bâkollânî, *el-İntisâr*, I. 288-292.

128 Öztürk, "Nuzûl of the Qur'ân", s. 206.

genelde tefsir, özelde nûzul tertipleri konusunda İbn Abbas'a nispet edilen bilgilerin sahlılığı tartışmaya açıktır. Kaldı ki nûzul tertipleriyle ilgili tüm rivayetler Tâhâ Muhammed Fârîs'in konuyla ilgili çalışmasında gösterildiği üzere sübut/senet açısından tartışmalıdır.

İbn Abbas'ın Hz. Peygamber vefat ettiği sırada 13-15 yaşlarında olduğu, tâblîn neslinden Mûcâhid, İkrîme, Atâ, Saîd b. Cûbeyr, Tâvûs, Saîd b. el-Mûseyyeb gibi birçok isme hocalık yaptığı dikkate alındığında nûzul tertiplerinin önemli bir kısmının İbn Abbas'a dayanma sebebi büyük ölçüde anlaşılabilir. Öte yandan, birçok nûzul tertibinin İkrîme, Hasen el-Basrî, Câbir b. Zeyd, İbn Şihâb ez-Zühri, Muhammed b. Nu'mân b. Beşîr gibi tâbilerden nakledilmesi bu konunun büyük bir ihtimalle tâblîn devrinde araştırılmaya başlandığına işaret sayılabilir. Bu durum tâblîn neslinin Kur'an'ı yazılı bir metin olarak anlama ve yorumlamada karşılaşılan zorlukları aşma noktasında nûzul kronolojisini bilme ihtiyacına bağlanabilir.

Başka bir ifadeyle, tâblîn devrinde nûzul tertibinin araştırma konusu haline gelmesi Kur'an tefsiriyle ilgilidir. Çünkü tâblîn nesli Kur'an'ın nûzulüne şahitlik etmemiştir. Kur'an'ın yazılı bir metin olarak kendi nûzul ortamındaki pek çok özelliğini, özellikle de kastedilen anlamın keşfini kendiliğinden mümkün kılan bağlamsallık hususiyetini kaybettiği şüphesizdir. Bu sebeple, tâblîn devrindeki âlimler Kur'an'ın asıl mana ve mesajının nûzul tarihinde bulunduğu bilincine sahip olarak bu tarihi yeniden inşa etmeyi amaçlamış, dolayısıyla Kur'an sûrelerini yirmi üç yıllık vahiy sürecine uygun şekilde tertip etmenin gerekliliğine inanmış olmalıdır.

Nûzul tertibi listelerinin birçoğunda Fatîha sûresinin yer almaması dikkat çekicidir. Bu durum sûrenin hem Mekke'de hem Medine'de veya bir kısmının Mekke'de, diğer bir kısmının Medine'de nazil olduğuna dair rivayetler ve görüşler¹²⁹

129 Ebû Abdîllah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1988, I. 81-82.

sebebiyle tertip içinde konumlandırılmaması ihtimalinin yanında, "Fatîha'sız namaz sahîh olmaz"¹³⁰ mealindeki hadislerin de işaret ettiği gibi, her namazda okunmasından dolayı diğer bütûn sûrelerden apayrı bir önemi halz olması ve tertipte zikredilme ihtiyacı duyulmaması ihtimaline de bağlanabilir. Ancak bazı nûzul tertiplerinde Fatîha'nın beşinci sırada zikredilmesinin bu ihtimalleri zayıflattığı söylenebilir.¹³¹

Kaynaklarda Fatîha'nın Kur'an'dan bir sûre olmadığından da söz edilmiştir. Fatîha'nın Kur'an vahyi değil, dua olduğu yönündeki görüş İbn Mes'ûd'un kendi mushafına Fatîha ve Muavvizeteyn sûrelerini almamasıyla ilişkilidir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) Abdullah b. Mes'ûd'un kendi mushafına Felak ve Nâs sûrelerini almaması, buna mukabil Übey b. Kâ'b'ın kunut dualarını iki ayrı sûre (Hal' ve Hafd sûreleri) olarak mushafına yazması meselesiyle ilgili olarak nûzul döneminde Kur'an ayetleri ile dua içerikli hadislerin kimi zaman birbirine karıştırıldığından söz etmiştir.¹³²

Klasik tefsir geleneğinde mushaf tertibine riayet edilmesine mukabil modern dönemde nûzul tertibine göre birçok tefsir çalışması yapıldığı bilinmektedir. Bu durum son dönem İslam dünyasında dikkat çeken öze dönüş söylemi ile oryantalistik çalışmaların etkisi gibi faktörlerle ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda Kur'an'ı nûzul-siret ilişkisi çerçevesinde anlayıp yorumlamanın daha sağlıklı olacağı yönündeki perspektiften de söz edilebilir. Derveze ve Câbirî'ye ait nûzul tertipli tefsir çalışmalarının bu perspektifi yansıttığı söylenebilir. Ancak bu isimlerin sûreleri tarihlendirme hususunda sık sık sübjektif ölçütlere başvurdukları görülmektedir.

Bu durum Derveze'nin Kur'an temelli siret çalışması için de söz konusudur. Derveze Kur'an'dan hareketle siret yazdığı iddiasındadır. Ancak bu tür çalışmalar dikkatle incelendiğin-

130 Müslim, "Salât" 34-36, Ebû Dâvûd, "Salât" 132.

131 Mustafa Öztürk, *Nûzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Mealî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, [Sunuş], s. 32.

132 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlû Muhtelif'lî-Hadis*, nşr. Muhammed Abdürrahîm, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1995, s. 36.

de, geleneksel tarihî malumatın çerçevesi dışına çıkmadığı anlaşılır. Derveze Kur'an'dan hareketle tarih yazdığını iddia etse de, yaptığı iş, birbiriyle çelişen tarihî bilgiler arasında seçim yapma konusunda Kur'an'ı ölçü almaktır ki bu da metnin tenkidinde rivayetlerin Kur'an'a arz edilmesinden farklı bir çalışma türü değildir. Bu itibarla Derveze de gerçekte siyerle ilgili ön bilgilerin yardımıyla Kur'an'dan tarihsel veri üretmektedir.¹³³

Diğer taraftan, Mevlana Muhammed Ali, Derveze ve Câbirî gibi müslüman araştırmacıların nüzul tertibî konusunda çok önemsedikleri dil, üslup ve muhteva gibi ölçütler oryantalistik geleneğe aittir. Bu ölçütler bağlamında Derveze ve Câbirî'nin tespit ve değerlendirmeleri Nöldeke ve Bell gibi müsteşriklerin çalışmalarıyla kıyaslandığında zayıf görünmektedir. Aynı tespit Mevlana Muhammed Ali gibi müslüman araştırmacılar için de geçerlidir.

Özetlemek gerekirse, İslâmî kaynaklardaki bilgiler ışığında Hz. Peygamber dönemine ait bir nüzul tertibinden söz etmek mümkün değildir. Yine Hz. Ali ve Abdullah b. Zübeyr'e isnat edilen nüzul tertipli mushafların gerçekten böyle bir tertibe sahip olup olmadığını tespit etmek de mümkün değildir. Kaynaklardaki nüzul tertibi listelerinin genellikle İbn Abbas referansı ile nakledilmesi bu konuyla ilgili ilmi faaliyetlerin tâbîin devrinde başladığını düşündürmektedir. Çünkü İbn Abbas'ın uzun süre tâbîin nesliyle birlikte yaşadığı bilinmektedir. Öte yandan nüzul tertiplerinin tâbîin devrindeki genel tefsir mükteşebatına dayalı olarak anonim bir bilginin ürünü olması ve fakat erken dönemlerde bilginin senetli olarak aktarılması yönündeki hâkim ilim anlayışından dolayı söz konusu tertiplerin doğrudan veya dolaylı olarak İbn Abbas'a dayandırılması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

KAYNAKÇA

(Birinci ve İkinci Bölüm)

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musan-nef*, nşr. Eymen Nasruddin el-Ezherî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2000.
- Akdemir, Salih, "Kur'an'ın Toplanması ve Kuraatı Meselesi", 1. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994)*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.
- Akk, Hâlid Abdurrahmân, *Târîhu Tevsi'ki Nassi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1986.
- Albayrak, İsmail, "Kur'an-ı Kerim Âyetlerinin Tertibî Hakkındaki Oryantalistik Söyleme Genel Bir Bakış", *Martfe*, yıl: 2, sayı 3 (2002).
- Altıkulaç, Tayyar, "Günümüze Ulaşan En Eski Mushaf Nüshaları", 1400. *Yılında Kur'an-ı Kerim (Türk-İslam Eserleri Kur'an-ı Kerim Koleksiyonu)*, Antik A.Ş. Kültür Yayınları, İstanbul 2010.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2005.
- Aycan, İrfan, *Saltanatı Giden Yolda Muavvîye b. Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Aydın, Fuat, "Batı'nın İslam Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesih İshak el-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı", [*Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim içinde*], ed. Seyfi Kenan, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd, *Umdetü'l-Kârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2001.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *Küttâbü'n-Nebî*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1978.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *The History of the Qur'ânîc Text Form Revelation to Compilation*, UK Islamic Academy, Leicester 2003.
- Azımlı, Mehmet, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmîyât*, cilt: VI, sayı: 1 (2003).
- Azımlı, Mehmet, *Dört Halîfeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Azımlı, Mehmet, *Styert Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Bahşâyeşî, Akikî, *Tabakât-ı Mufesssârân-ı Şîa*, Defter-i Neşr-ı Novîd-ı İslâmî, Kum 1382.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İntisâr lî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed İsâm el-Kudât, Dâru'l-Feth, Amman 2001.

- Bâkollânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb, *Temhîdû'l-Evâil ve Telhî-sû'd-Delâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütü-bi'l-Sekâfiyye, Beyrut 1987.
- Bede'î, Abdurrahmân, *Mîn Târîhu'l-İlhâd fî'l-İslâm*, Sinâ li'n-Neşr, Kahire 1993.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhü's-Sûrne*, nşr. Şu-ayb el-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1983.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî (Meâli-mû't-Tenzîl)*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Akk-Mervan Sevâr, Dâ-ru'l-Ma'rife, Beyrut 1995.
- Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*, nşr. Süheyl Zek-kâr-Riyâz Zırklî, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1996.
- Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Fütûhu'l-Büldân*, nşr. Abdullah Enis et-Tabbâğ, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut 1987.
- Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1953.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *Şuabü'l-İmân*, nşr. Muhammed Said Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâ-ru'l-Ma'rife, Beyrut trs.
- Blachère, Régis, *Le Coran*, Librairie Orientale et America, Paris 1949.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Ya-yınları, İstanbul 1981.
- Buhl, Frantz, "Kur'an", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993.
- Burton, John, *The Collection of The Qur'an*, Cambridge University Press, New York 1977.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Medhal ile'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Merkezû Dirâsâtî'l-Vahdetî'l-Arabîyye, Beyrut 2007.
- Caetani, Leon(a), *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyn Cahid [Yalçın], Tanın Matba-ası, İstanbul 1926.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1986.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Menşûrâtü Şerîf Radî, Kum 1380.
- Cevdet Paşa, Ahmed, *Hülasatü'l-Beyân fî Te'lîfi'l-Kur'an*, Karabet ve Kas-bar Matbaası, İstanbul 1303.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Beyân fî Addi Âyî'l-Kur'an*, nşr. Çânım Kaddûrî el-Hamed, Merkezû'l-Mahtûtât ve't-Türâs, Kuveyt 1994.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fî Nakli'l-Mesâhif*, nşr. İzzet Hasan, Dâru'l-Fîkr, Dimaşk 1997.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muknî fî Ma'rifeti Mersûmî Mesâhi-fi'l-Emsâr*, nşr. Hâtım Salih Dâmin, Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmîyye, Beyrut 2011.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebebiyye, Beyrut trs.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd, *Nakzû Osmân b. Saîd ale'l-Meristiy'l-Cehmî*, nşr. Mansûr b. Abdilaziz es-Simâri, Mektebetü Advâi's-Selef, Riyad 1999.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihî*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Derveze, Muhammed İzzet, *Asru'n-Nebi*, Dâru'l-Yakazati'l-Arabiyye, Beyrut 1964.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Kahire 2008.
- Draz, M. Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.
- Durmuş, İsmail, *İktidâb*, DİA, İstanbul 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü'l-Muhîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2005.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr Muhammed Revvâs Kal'aci-Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddin Abdurrahmân, *el-Mürşidü'l-Veciz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, TDV Yayınları, Ankara 1986.
- Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, Abdullah b. el-Hüseyin, *İmlâu mâ Menne bihî'r-Rahmân*, nşr İbrahim Atve İvâz, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Birinci Baskı, Kahire 1961.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Rıyâd Zekî Kâsım, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", DİA, İstanbul 2007.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'an*, nşr. İmâdüddin b. Seyyid Âlûdderviş, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2011.
- Feyz-ı Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-ı Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut 2008.
- Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Grohmann, Adolf, "The Problem of Dating Early Qur'ans", *Der Islam*, XXXIII (1958).
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1997.

- Halebî, Ebû'l-Ferec Nûrûddîn Ali İbrahim, *İnsânû'l-Uyûn fî Sûretî'l-Emî-nî'l-Me'mûn (es-Sûretü'l-Halebiyye)*, el-Matbaatü'l-Ezhertiye, Kahire 1351/1932.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî, *et-Târîh*, nşr. Ekrem Ziya el-Umerî, Dâru Taybe, Riyad 1985.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygambert*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerûn Tarihî*, çev. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *Mecmûatü'l-Vesâik's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfe*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1987.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed, *Cevâhirü'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut trs.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Takvîdû'l-İlm*, nşr. Muhammed b. Ömer Bâzmûl, Dâru'l-İstikâme, Kahire 2008.
- Hatîb, Abdüllatif, *Mu'cemû'l-Kvâât*, Dâru Sa'diddîn, Dimaşk 2002.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Hamed) b. Muhammed, *Meâlimû's-Sünen*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1991.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım Musevî, *el-Beyân fî Tefsîrî'l-Kur'ân*, Müessesetü İhyâi Âsârî'l-İmâm el-Hûî, Kum trs.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf, *el-İstîâb fî Ma'rifetî'l-Ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru Nehdati Mısır, Kahire trs.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf, *Câmû Beyânî'l-İlm ve Fazlûh*, nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbnî'l-Cevzi, Demmâm 1994.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İkdû'l-Ferîd*, nşr. Abdülmecid er-Ruhaynî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1983.
- İbn Âdil, Ebû Hafis Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmî'l-Kütâb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1998.
- İbn Akîle, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Şârika 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenwîr*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîrî'l-Kütâbî'l-Aziz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2001.
- İbn Cûzey el-Kelbî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmî't-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemmâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2005.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî, *Kütâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbüddîn Abdüssebhân Vâiz, Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmîyye, Beyrut 2002.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda 2003.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru't-Tâc, Beyrut 1989.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemû Mekâyis'il-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun, Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1972.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *el-İsâbe fî Temyîz'il-Sahâbe*, nşr. Abdullah Abdûlmuhşin et-Türki, Kahire 2008.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Fethû'l-Bâri Şerhü Sahû'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyad 2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Tehzîbü't-Tehzîb*, nşr. İbrahim ez-Zeybak-Adil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trs., I. 541-542.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velhyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâru Ya'rub, Dimaşk 2004.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Ve-feyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'l-z-Zamân*, nşr. İhsan Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut trs.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdûlmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebî, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2004.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîhu İbn Huzeyme*, nşr. Mustafa el-A'zamî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1975.
- İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed, *Sîretü İbn İshâk (Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî)*, nşr. Muhammed Hamîdullah, Ma'hedü'd-Dirâsât, Fas/Mağrib 1976.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Zâdû'l-Meâd fî Hedyi Hayr'il-İbâd*, nşr. Suayb el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah Abdûlmuhşin et-Türki, Dâru Hicr, Cize 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail, *Kitâbü Fezâill'il-Kur'ân*, nşr. Ebû İshak el-Huveynî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1416.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-İstîbsâr fî Ne-seb'il-Sahâbeti mine'l-Ensâr*, nşr. Ali Nûveyhiz, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1972.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Te'vîlû Müşkîl'il-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlû Muhtelif'il-Hadis*, nşr. Muhammed Abdurrahîm, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2003.

- İbn Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrahim, *Müsnedü İshâk b. Râheveyh*, nşr. Abdülğafûr Abdülhak Hüseyn el-el-Belûşî, Mektebetü'l-İman, Medine 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Amr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümevri, *Kitâbu Târîh'l-Medîneti'l-Münevere*, nşr. Fehmî Muhammed Şeltût, Dâru'l-İsfehâni, Cidde 1973.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh, *er-Risâletü'l-Adhaviyye fî Emr'l-Meâd*, nşr. Süleyman Dünya, Daru'l-Fıkri'l-Arabi, Mısır 1949.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah el-Fihri, *el-Câmi' Ulûme'l-Kur'ân*, nşr. Miklos Muranyi, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Avâsım mine'l-Kavâsim*, nşr. Ammâr Tâlibî, Mektebetü Dârü't-Türâs, Kahire trs.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân, *Fünûnu'l-Ef'nân fî Acâibi Ulûm'l-Kur'ân*, nşr. Salâh b. Fethi Helel, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 2001.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmi, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kvâât'l-Aşr*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1869.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek, *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, nşr. Abdülhamid Hindâvi, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 2008.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1997.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfi, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim, *el-Burhân fî Tertibi Süver'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Şa'bânî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Muhammediye 1990.
- İsbîndârî, Abdurrahman Ömer Muhammed, *Kur'ân-ı Kerîm'ti Mekke Döneminde Yazılışı*, çev. Veli Kayhan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- İzmîrli, İsmail Hakkı, *Meânî'l-Kur'ân*, Millî Matbaa, İstanbul 1343/1927.
- Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, E.J. Brill, Leiden 1937.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, Oriental Institute, Baroda 1938.
- Jeffery, Arthur, *The Qur'ân as Scripture*, Russell F. Moore Company, New York 1952.
- Jeffery, Arthur, *Mukaddîmetân fî Ulûm'l-Kur'ân (Mukaddîmetü Kitâbi'l-Mebânî ve Mukaddîmetü İbn Atıyye)*, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır/Kahire 1954.

- Karakuş, Abdulkadir, *Übey b. Kâ'b, İlmî Şahsiyeti, Kıraatı ve Tefsirindeki Metodu*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış doktora tezi), Konya 1999.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1974.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fezâilü'l-Kur'ân ve Meâlimuh*, nşr. Mervan el-Atıyye ve dğr., Dâru İbn Kesir, Dimaşk-Beyrut 1999.
- Kâşifü'lğitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, el-Matbaa-tû'l-Haydariyye, Necef trs.
- Kattân, Mennâ Halîl, *Mebâhıs fî Ulûm'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kaya, Ali, "Osman b. Saîd ed-Dârimîye Göre Hz. Peygamber Döneminde Hadislerin Yazılması Meselesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, sayı: 23 (2015).
- Keleş, Ahmet, "Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi: Kur'an Ayetlerinin Tevkîfîliği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'an İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 14, sayı: 1 (2001).
- Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası-Ayet ve Hadis Tahlilleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Matbaa-tû'l-Envâr, Kahire 1372.
- Kindî, Abdülmesih b. İshâk, *Risâletü'l-Kindî ile'l-Hâşimî (The Apology of Al-Kindy with Commentaries of William Muir)*, London 1887.
- Kister, M. J., "et-Tehannûs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", çev. Ali Aksu, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: II, sayı: 4 (2000).
- Koçylğıt, Hikmet, "Kur'ân'ın Bölümlenmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 39 (2013).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâm'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütüb'l-İlmîyye, Beyrut 1988.
- Kutluay, İbrahim, "Zeyd b. Sâbit'e Yahudi Yazısını/Dilini Öğretme Talimatı Verilmesi ile İlgili Rivayetler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, cilt: VII, sayı: 2 (2009).
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beyrut 1968.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve es-San'ânî, *Kitâbü'l-Câmi'*, [el-Musannef'in sonunda], Dâru'l-Kütüb'l-İlmîyye, Beyrut 2000.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhîr, *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire trs.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muwatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Maşah, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2004.

- Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, İstanbul 2006.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nûket ve'l-Uyûn*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 2007.
- Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne an Meânî'l-Kurâât*, nşr. Ferğali Seyyid Arbâvî, Küttâb-Nâşîrûn, Beyrut 2011.
- Mingana, Alphonse, "The Transmission of the Qur'an", *The Moslem World*, Volume: 7, Issue: 3 (1917).
- Mizî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'l-r-Ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhu'l-Kur'ân'l-Kerûn*, Dâru'l-İsfehâni, Cidde 1393.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahih*, nşr. M. Fuad Abdülbâki, Çağrı Yayınları İstanbul 1981.
- Nablûsî, Abdülğani b. İsmail, *el-Hakika ve'l-Mecâz fî'r-Rihle ilâ Bilâdî's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicâz*, nşr. Ahmed Abdülmecid el-Hüreydî, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1986.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslâmî Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap: Yazılan ve Konuşulan Söz", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 6, sayı: 3 (1992).
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *Fezâilü'l-Kur'ân*, nşr. Faruk Hamâde, Dâru İhyâ'l-Ulûn, Beyrut 1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *Tefsîru'n-Nesâî*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1990.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc)*, Dâru İhyâ'l-Türâsî'l-Arabî, Beyrut trs.
- Nöldeke, Theodor, *The History of the Qur'an*, İngilizceye çev. Wolfgang H. Behn, Brill, Leiden-Boston 2013.
- Okumuş, Mesut, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 9, sayı: 17 (2010/1).
- Özsoy, Ömer, "Giriş (Kur'an'ın Metinleşme Tarihi)", [*Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Örnek Fasıkül)*] içinde, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi -Bir Giriş Denemesi-*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2002.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Râğb el-İsfehâni, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mektebetü'l-Anclû el-Mısriyye, Kahire 1970.
- Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sisü's-Şia li Ulûmî'l-İslâm*, Şeriketü'n-Neşr ve't-Tibâa, Tahran trs.

- Sâlim, Abdülazîz, *Advâ alâ Mushafî Osmân b. Affân*, Müessesetü Şebâbî'l-Câmla, İskenderiye trs.
- Sayrafî, Ebû Abdîllah Muhammed b. Abdîllah, *Nûketü'l-İntisâr u Nakli'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Zağlûl Sellâm, Münşe'etü'l-Maârif/Dâru Pûr Saîd li't-Tıbâa, İskenderiye 1971.
- Şehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed, *Cemâlû'l-Kurrâ ve Kemâlû'l-İkrâ'*, nşr. Mervan el-Atyye-Muhsin Harâbe, Dâru'l-Me'mûn li't-Tûrâs, Birinci Baskı Dimaşk-Beyrut 1997.
- Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Abdîllah, *Vefâû'l-Vefâ bi Ahbârî Dâr'l-Mustafâ*, nşr Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Kûtûbî'l-İlmîyye, Beyrut 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Matbaatû's-Saade, Kahire 1324.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhîs fî Ulûm'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâfîn, Beyrut 1977.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İthân fî Ulûm'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 2002.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *ed-Dürû'l-Mensûr fî't-Tefsîr'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut 1983.
- Sûlûn, Murat, "Kur'an'da Kitâb Kavramı ve Kur'an Vahiylerinin Kitaplaşması", *Marmara Üniversitesî İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15 (1997).
- Şâfi, Ebû Abdîllah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Dâru'l-Vefâ, Mansûra 2001.
- Şâfi, Ebû Abdîllah Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Kültür Yayınları, İstanbul 1969.
- Şâhin, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, Nehdatû Mısır, Kahire 2007.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Mejâûhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Merkezî'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Tûrâsî'l-Mahtût, Tahran 2008.
- Şen, Ziya, "Hz. Osman Döneminde İstinsah Edilen Mushaf'ların Akabeti", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 36 (2014).
- Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemû'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire trs.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmîu'l-Beyân fî Te'vîl'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kûtûbî'l-İlmîyye, Beyrut 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk)*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Ma'rîfe, Kahire 1969.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd, *el-Müsned (Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî)*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cize 1999.
- Tîbî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdîllah b. Muhammed, *Fütûhu'l-Ğayb fî'l-Keşf an Gûnâ'r-Rayb*, Câlzetü'd-Dübey'd-Devliyye, Dübey 2013.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *et-Tefsîru'l-Basît*, nşr. Muhammed b. Mansûr el-Fâytz-Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzân, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad 1430.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kütübü'l-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Kütübü'r-Ridde*, nşr. Yahya el-Cübûrî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990.
- Wansbrough, John *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York 2004.
- Watt, William Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1977.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemir Mûhiennâ, Şeriketü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Beyrut 2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddin, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kindî, Abdülmesih b. İshak", *DİA*, İstanbul 2002.
- Yılmaz, Mehmet Falk, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2009.
- Yücel, Ahmet, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkid ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16-17 (1998-1999).
- Yücel, Ahmet, "Kitâbet", *DİA*, Ankara 2002.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, Matba'atü Hükûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ma'rîfetü'l-Kurrâ'l-Kibâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç, İSAM Yayınları, İstanbul 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâût-Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1977.
- Zencânî, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, Üçüncü Baskı, Beyrut 1969.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut 197.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, *Şerhü'l-Allâme ez-Zürkânî ale'l-Mevâhibi'l-Ledünniyye*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1988.

KAYNAKÇA (Üçüncü Bölüm)

- Abdülfettâh el-Kâdî, *Târîhu'l-Mushafl'ş-Şerîf*, Mektebetü'l-Cündî, Mısır trs.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîllah Ahmed b. Muhammed, *el-Mûsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- Altıkulaç, Tayyar, "İkrime el-Berberî", *DİA*, İstanbul 2000.
- Azımlı, Mehmet, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-4: Hz. Ali*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Bâkollâni, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyîb, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, nşr. M. İsmâ el-Kudât, Dâru İbn Hazm, Amman 2001.
- Bar-Asher, Meir M., "İmâmîye Şiasının Kurâat Farklılıkları ve Kur'ân'a İlaveleri", çev. Ömer Kara-Mehmet Dağ, *Ekev Akademi Dergisi* cilt: 1, sayı: 3 (1998).
- Bâzergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzül Süreci*, çev. Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1988.
- Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Esrâf*, nşr. Süheyl Zek-kâr-Rıyaz Zırıklı, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Abdülmu'tî Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut 1988.
- Beyyûmî, Muhammed Receb, *en-Nehdabü'l-İslâmîyye fî Siyeri A'lâmi-he'l-Muâsırîn*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1995.
- Bıkkâi, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrahim b. Ömer, *Mesâidü'n-Nazar li'l-İşrâf alâ Makâsıd's-Süver*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1987.
- Bint Şâtî', Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ân'l-Kerîm*, Dâru'l-Maârif, Kahire trs.
- Birişik, Abdülhamit, "Hasan-ı Basrî [Tefsir İlmindeki Yeri]", *DİA*, İstanbul 1997.
- Buhârî, Ebû Abdîllah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehvü'l-Kur'ân'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Merkezi Dîrâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabîyye, Beyrut 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XXI (1976).
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV Yayınları, Ankara 2006.
- Coşkun, Muhammed, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisine Yaklaşımı*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Çakan, İ. Lutfü, "Câbir b. Zeyd", *DİA*, İstanbul 1992.

- Çakan, İ. Lûtfü-Eroğlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbas", *DİA*, İstanbul 1988.
- Dâmin, Hâtım Sâlih, *Nusûsûn Muhakkakatın fî Ulûmî'l-Kur'ân'l-Kerîm, Vizâretü't-Ta'limî'l-Âli ve'l-Bahsî'l-İlmi*, Bağdat 1991.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said, *el-Beyân fî Addi Âyl'l-Kur'ân*, nşr. Ğânîm Kaddûrî el-Hamed, Merkezû'l-Mahtûtât ve't-Tûrâs ve'l-Vesâik, Safât/Kuveyt 1994.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtü'l-Müfesssîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut trs.
- Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsire Gırış*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Tunis 2008.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed, *Târîhu'l-Hamis fî Ahvâlî Enfesi Nefis*, Müessesetü Şa'bân, Beyrut trs.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tarvı Buıruğı (Kur'an-ı Kerim'n Tercüme ve Tefsiri)*, Bilgi Basım ve Yayınevi, İstanbul 1955.
- Draz, Muhammed Abdullah, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tertîb Edilmesi Teklifine Edebi Eleştirisi", çev. Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: II, sayı: 19-20-21 (1999).
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Fâris, Tâhâ Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-Kerîm Hasebe Tertîb'n-Nüzûl*, Dâru'l-Feth, Amman 2011.
- Feyz-ı Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Feyz-ı Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfî*, Müessesetü'l-A'lemi l'l-Matbûât, Beyrut 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ali", *DİA*, İstanbul 1989.
- Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâirü Ze'vî't-Temüiz fî Letâif'l-Kitâb'l-Azîz*, nşr. Ali en-Neccâr, Beyrut trs.
- Gözeler, Esra, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'an'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım*, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Güven, Şahin, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'ân'l-Hakîm İsmli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname*, sayı: 20 (2011/1).
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Hamed) b. Muhammed, *Meâlmû's-Sünen*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn b. Muhammed, *Tefsîru'l-Hâzin: Lü-bâbü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Hûlî, Emîn, *Arap-İslâm Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev. Emrullah İşler-Mehmet Hakkı Suçın, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2006.
- Hûlî, Emîn, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlût Güngör, Kur'an Kitaplığı, Ankara 2001.
- İbn Abdülkâfi, Ebû'l-Kâsım Ömer b. Muhammed, *Adedü Süverî'l-Kur'ân ve Âyâtih ve Kelimâtih ve Hurûfih ve Telhîs Mekkîyyeh min Me-*

- denttyeh*, nşr. Hâlid Hasen Ebû'l-Cûd, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 2010.
- İbn Cûzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbi, *et-Teshûl li Ulûmî'l-Tenzîl*, nşr. Rıza Ferec el-Hemâmî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Muhibbuddîn Abdüssebhân Vâiz, Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru lhyâl't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1953.
- İbn Habîb en-Nisâbüri, Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed, *Kitâbü't-Tenbüh alâ Fazlî Ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, *Mecelletün Tûrâsiyyetün Fasliyyetün el-Mevrid*, cilt: 17, sayı: 4 (Bağdat 1988).
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, *Fethû'l-Bârî Şerhü Sahîhî'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyad 2000.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut 1970.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bûstî, *Kitâbü's-Sikât*, Dâiretül'-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1979.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr, Cize 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlû Muhtelifî'l-Hadis*, nşr. Muhammed Abdürrahîm, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1995.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-Tabakât'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Merkezül'-A'lemî li'l-Metbûât, Kahire 2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nûmeyri, *Kitâbu Târîhî'l-Medineti'l-Münevere*, nşr. Fehmî Muhammed Şeltût, Dâru'l-İsfehânî, Cidde 1973.
- İbnü'd-Dûreys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb, *Fezâilü'l-Kur'ân vemâ Ūnzile mine'l-Kur'ân bi-Mekke vemâ Ūnzile bi'l-Medîne*, nşr. Ğazve Bedir, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fî'l-Kirâât'l-Aşr*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2006.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrahim, *el-Burhân fî Tertîbi Süverî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Şa'bânî, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Muhammediyye/Mağrib 1990.
- Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Brill, Leiden 1937.
- Jeffery, Arthur, *Mukaddimetân fî Ulûmî'l-Kur'an: Ve Humâ Mukaddimetu Kitâbü'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1954.

- Kandemir, M. Yaşar, "Ali [İlmî Şahsiyeti]", *DİA*, İstanbul 1989.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İbnü'n-Nedîm", *DİA*, İstanbul 2000.
- Kırca, Celâl, "Ca'fer es-Sadık ve Ona İzafe Edilen Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6 (1989).
- Koç, Mehmed Akif, *Bir Kadın Müfessir Âişe Abdurrahman ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.
- Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2005.
- Kurşun, Zekeriya, "Derveze, Muhammed İzzet", *DİA*, İstanbul 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdîllah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâm'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1988, I. 81-82.
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmîyye", *DİA*, Ankara 2002.
- Kutub, Seyyid, *Meşâhidü'l-Kuyâme fî'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1968.
- Mâverî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nûket ve'l-Uyûn (Tefsiru'l-Mâverî)*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 2007.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasen Habenneke, *Kavâidü'd-Tedebbür'l-Emsel li Kitâbillâhi Azze ve Celle*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2009.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasen Habenneke, *Meâricü't-Tefekkür ve Dekât-kü't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2000.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddin b. Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'r-Ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, [Beyrut 1982-92].
- Muhammad Ali, Maulana, *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*, Ahmadiyya Anjuman Ishâ'at Islâm, Lahore, trs.
- Muhammad Ali, Maulana, *The Religion of Islam: A Comprehensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*, Lahore 1990.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdi, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Mahmud Şehâte, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi's-Sahîh*, nşr. M. Fuad Abdûlbâki, Çağrı Yayınları İstanbul 1981.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qurâns*, nşr. Friedrich Schwally, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909.
- Nöldeke, Theodor, *Târîhu'l-Kur'an*, çev. George Temir, Konrad-Adenauer-Stiftung, Beyrut 2004.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu: Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Öz, Mustafa, "Ca'fer es-Sadık", *DİA*, İstanbul 1993.
- Özkan, Halit, "Zühri", *DİA*, İstanbul 2013.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Târîhsellik Yazıları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004.

- Öztürk, Mustafa, "Hz. Ali ve Hz. Fâtûma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 2 (2006).
- Öztürk, Mustafa, "Nuzûl of the Qur'ân and the Question of Nuzûl Order", *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, vol: 6, number: 2 (2015).
- Öztürk, Mustafa, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an-ı Kerim Mealî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM Press, London 2003.
- Saidî, Abdûlmüteâl, *en-Nazmû'l-Ferûî fî'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire trs.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut 2006.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *Mefââtıhu'l-Esrâr ve Mesâbıhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dîrâsât li't-Türâsî'l-Mahtût, Tahran 2008.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen, *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1997.
- Türker, Ömer, "Mukâtil b. Süleyman", *DİA*, İstanbul 2006.
- Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, İstanbul 1997.
- Ünsal, Hediye, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs İbn Vâzih Ahmed b. İshâk, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemir Mühennâ, Beyrut 2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, *Mu'cemü'l-Üdebâ (İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb)*, nşr. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Yılmaz, Mehmet Faik, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2009.
- Yığit, İsmail, "Osman", *DİA*, İstanbul 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-İber fî Haberî Men Ğaber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Sıyeru A'lâmi'n-Nûbelâ*, nşr. Şuayb el-Ârnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiretül-Huffâz*, Dairetül-Ma'arif, Haydarabad 1958.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfesssîrîn*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2005.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2007.

DİZİN

A

- A'meş 175, 281
A'zamî 48, 53, 153, 225
A'zamîye medresesi 308
Abbâsiler 60, 117, 151, 158
Abbûlmuttalib 66
Abdullah b. Abbas 24, 71, 89, 138, 254, 255, 281, 319
Abdullah b. Âmir 263
Abdullah b. Amr 31, 47, 138
Abdullah b. Amr b. el-Âs 26
Abdullah b. Bûreyde 290
Abdullah b. Erkam 103
Abdullah b. Hâfız b. Ganım 81
Abdullah b. Kesîr 177
Abdullah b. Mes'ûd 9, 70, 71, 78, 95, 111, 138, 144, 169, 231, 253, 255, 321
Abdullah b. Mesleme 48
Abdullah b. Muhammed b. Süleym 273
Abdullah b. Mübarek 174
Abdullah b. Ömer 94, 104, 123, 175, 232, 255, 276
Abdullah b. Revâha 48
Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh 31, 47, 51, 105, 263
Abdullah b. Sâlih 127
Abdullah b. Velid el-Huzâi 89
Abdullah b. Zekvân 177
Abdullah b. Zem'a b. el-Esved 100
Abdullah b. Zübeyr 89, 97, 105, 138, 141, 181, 198, 199, 254, 276, 319, 322
Abdullah b. Zübeyr mushafı 250
Abdullah Draz 48, 303
Abdurrahmân b. Avf 132, 266
Abdurrahmân b. Ebi Leylâ 255
Abdurrahmân b. Ebi Lûbâbe 89
Abdurrahmân b. Hâris 97
Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm 89, 97, 106
Abdurrahmân b. Mülcem 255
Abdurrahmân Habenneke 265, 303
II. Abdülhamid 265
Abdülhamid Ahmed Hanefi 265
Abdûlmelik b. Mervân 147, 148
Abdûlmesih b. İshâk el-Kındî 16, 151
Abdûlmuttalib b. Hâşım 19
Abdûlmüteâl es-Saîdi 260, 264
Abdüssabûr Şâhin 7
Adıy b. Adıy 132
Adolf Grohmann 225
Adurrahmân Habenneke 310
Advân 115
ahbârî Şiîler 109
Ahit Sandığı 82, 83, 113
Ahmed b. Abdîllah b. Yûnus 269
Ahmed b. Hanbel 14, 119, 125, 144, 180
Ahmed b. Muhammed er-Râzi 279
Ahmed b. Osman 279
Ahmed b. Yezid 279
Ahmed Cevdet Paşa 90
ahruf-ı seb'a 112, 116
Ahzâb sûresi 124
Hz. Âişe 66, 100, 106, 124, 125, 126, 127, 129, 139, 154, 168, 184, 205, 253
Âişe Abdurrahmân Bint Şâtî' 302
Âişe bint Ebi Bekr 138
Akabe białarı 41, 57
Akrahâ' 76
Alâ' b. el-Hadramî 47
Alak sûresi 19
Hz. Ali 26, 31, 65, 70, 71, 96, 104, 105, 106, 120, 129, 134, 138, 139, 140, 144, 151, 164, 175, 177, 178, 231, 233, 240, 241, 254, 258, 266, 282, 318, 322 ~ mus-hafı 233, 257, 261
Ali b. Esma 149

Alî b. Hasen b. Şakîk 131
 Alî b. Zeyd 128
 Alî b. Zeyd b. Cûd'ân 259
 Alphonse Mingana 15
 Âlû Hâmîm 220
 Ammâr b. Yâsir 95, 100, 106, 111, 120
 Amr b. Dinâr 276
 Amr b. el-Âs 47, 263
 Amr b. Hârûn 270
 Amr b. Hazm 26
 Amr b. Ubeyd 143
 Ankebût 297
 anlam merkezli okuma 49
 anlama 9
 Antere b. Şeddâd 162
 Arâisül-Kur'ân 221
 Arap ~ edebiyatı 266 ~ milliyetçiliği 306 ~ yarınması 276 ~ yazısı 32 ~ -Mevalî çatışması 117 ~ -çılık 117
 Arthur Jeffery 15, 55, 246, 259, 271
 arza 60, 61, 62, 65, 67, 79, 80, 85, 189
 arza-ı âhire 68, 80
 Âs b. Said el-Ümevî 104
 Âsım 154, 168, 175
 Âsım b. Ebî'n-Necûd 124
 Âsım el-Cahderî 177, 233
 asîb/usub 58
 Aslû'l-mezheb 277
 Atâ 71, 299, 320
 Atâ b. Ebî Rebâh 139, 216, 288, 290
 Atâ b. Yesâr 127, 233
 Atâ el-Horasânî 270, 271, 292, 295
 atıyye 99, 101, 102
 Atıyye el-Avfî 268, 288
 Avf b. Ebî Cemîle 150, 153
 ayetlerin tertibi 192
 Âyetü'l-Kürsî 49, 50
 Azerbaycan 90, 91, 262

B

Bağdat 159, 288
 Bahr 267
 Bahreyn 155, 156

Bâkollâni 10, 47, 70, 72, 78, 101, 102, 141, 145, 147, 148, 170, 171, 172, 182, 186, 214, 240, 241, 250, 251
 Basra 151, 155, 156, 159, 177, 234, 282, 288 ~ ehli 177, 235 ~ kurrâsı 149 ~ ulema-sı 174 ~ -lılar 178, 277
 Bâtıniyye 9
 Bedîr 104, 120, 254, 282
 Bedrûddîn ez-Zerkeşî 14, 296
 Beğavî 69, 106, 191, 288
 belâğat 118, 167, 203
 Belâzûrî 47
 Belh 287
 Bell 322
 Benî Hanîfe 75
 Benî Mudar 115
 Benî Saide 117
 Berâ b. Âzîb 255
 Besâtinül-Kur'ân 221
 besmele 230, 235
 Beşîr b. Sa'd 48
 Beyhakî 119, 238, 283, 284, 299
 Beyrut 288
 Beytülizze 11
 Beytülmidraş 67
 Bî'rîmâune 132
 Bîlâl-i Habeşî 182
 bîrr 66
 Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî 26
 Bîşr b. Mervân 159
 Blachere 201, 202
 boykot 30
 Buhârî 14, 17, 19, 61, 63, 67, 88, 93, 106, 119, 128, 132, 133, 184, 228, 229, 232, 239, 267, 290
 Buhl 42
 Burhânüddîn el-Bîkâî 297
 Burhânüddîn el-Ca'berî 176, 278

C

Ca'fer es-Sâdık 139, 254, 257, 262, 290, 291
 Câbir b. Abdîllah 128
 Câbir b. Zeyd 254, 276, 277, 278, 279, 280, 297, 320

Câbirî 247, 322
 Caetanî 42, 80
 câhiliye 19, 66, 203
 Câhîz 219
 Cârtye b. Âmir el-Evsi 110
 Cebrail 49, 50, 61, 62, 64, 67, 69,
 178, 179, 191, 237, 238,
 252
 Cehmîyye 25, 26
 Celâlüddin es-Suyûtî 14
 cem 12, 15, 23, 34, 35, 40, 44, 45,
 54, 64, 70, 71, 72, 74, 93,
 103, 108, 109, 111, 115,
 118, 122, 134, 140, 157,
 161, 244, 246, 249, 250,
 256
 Cemel 105, 106, 262
 Cennetü'l-baki' 263
 Cevdet Paşa 111
 Cezîre 155
 Cibril 68, 117
 Cid 142
 Cûheym b. es-Salt 47
 Cûrcân 105
 cûz 216

D

Dahhâk 198, 268, 288, 299
 Dâni 281, 297
 Hz. Dâvûd 227 ~ 'un kıssası 227
 Dâvûdî 290
 Debâyci'î-Kur'ân 221
 Derveze 44, 45, 46, 59, 205, 230,
 239, 265, 306, 307, 308,
 322
 deyn 118
 deyn ayetî 238
 dinî ritüeller 66
 dirayet 292
 Dîyârbekrî 299
 Doğu Afrika 60

E

Ebân b. Said 31, 47, 89, 93, 94
 Ebî Hâtîm 268
 Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık 261,
 290
 Ebû Abdillâh el-Fıryâbî 267
 Ebû Abdillâh ez-Zûrkânî 38

Ebû Abdillâh İbn Sa'd 13
 Ebû Abdillâh İbnü'd-Düreyş 14
 Ebû Abdırrahmân es-Sülemî 168,
 169, 177
 Ebû Ahmed el-Askerî 148
 Ebû Ali ez-Za'ferânî 236
 Ebû Amr 152, 154
 Ebû Amr ed-Dâni 14, 155, 175,
 177, 217, 279
 Ebû Âsum en-Nebîl 290
 Hz. Ebû Bekr 7, 15, 23, 33, 35, 40,
 45, 70, 71, 73, 74, 75, 77,
 78, 80, 81, 83, 84, 91, 105,
 111, 117, 138, 179, 249,
 255, 290
 Ebû Bekr el-Bâkullâni 9, 13, 250
 Ebû Bekr el-Beyhâkî 34, 250
 Ebû Bekr İbn Ebî Dâvûd 13
 Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 101, 172,
 189
 Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî 79, 107,
 237, 246, 250
 Ebû Ca'fer 155
 Ebû Ca'fer b. Yezid 177
 Ebû Ca'fer el-Kârî 175
 Ebû Ca'fer el-Mansûr 288
 Ebû Ca'fer en-Nehhâs 159, 222,
 237, 250
 Ebû Ca'fer et-Taberî 13
 Ebû Cehil 106
 Ebû Dâvûd 125, 176, 232
 Ebû Dâvûd es-Sicistânî 17
 Ebû Dâvûd et-Tayâlisî 221
 Ebû Hanife 290
 Ebû Harb b. Ebî'l-Esved 128
 Ebû Hâtîm er-Râzî 106
 Ebû Hayyân el-Endelûsî 219
 Ebû Huzeyfe 81, 163
 Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa 47
 Ebû Huzeyme 45, 85, 119, 121,
 122, 185
 Ebû Huzeyme b. Evs b. Zeyd b. Es-
 ram b. Sa'lebe b. Ğanm b.
 Mâlik b. Neccâr 120, 121
 Ebû Hüreyre 24, 63, 255
 Ebû İsa b. Cübeyr 48
 Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem 187
 Ebû Kâmil Fudayl b. Hüseyin 279

- Ebû Kılâbe el-Cermî 92
 Ebû Mâlik Râfî b. Mâlik 41
 Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb 13
 Ebû Muhammed el-Haccâc es-Sekafi 147
 Ebû Muhammed el-Hımmânî 149
 Ebû Muhammed el-Kureşî 89, 240
 Ebû Muhammed et-Tîbî 237, 250
 Ebû Mûsâ el-Eş'arî 24, 70, 128, 138, 253, 263, 282
 Ebû Müslim el-İsfahânî 199
 Ebû Nisâh Şeybe b. Nisâh 177
 Ebû Nuaym el-İsfahânî 65
 Ebû Osmân Saîd b. Âs 104
 Ebû Revk Atıyye b. Hâris el-Hemedânî 233
 Ebû Rezîn 216
 Ebû Saîd ed-Dârimî 26
 Ebû Saîd el-Hudrî 23, 24, 255
 Ebû Saîd Hâlid b. Saîd b. Âs 51
 Ebû Sâlih 252
 Ebû Sâlih Bâzân 268
 Ebû Sehl 259
 Ebû Sehl el-Enmârî 271
 Ebû Seleme b. Abdilese 47
 Ebû Süfyân 31, 266
 Ebû Süfyân b. Harb 47
 Ebû Süfyân el-Kelâî 133
 Ebû Şâme el-Makdisî 14
 Ebû Talha b. Abdilkerim et-Temimî 259
 Ebû Ubeyd 94
 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm 13, 123, 159
 Ebû Ubeyde 214
 Ebû Ubeyde b. Cerrah 31
 Ebû Umâre Huzeyme b. Sâbit 120
 Ebû Umâme b. Es'ad b. Zûrâre 48
 Ebû Umâme b. Sehl 131
 Ebû Ümeyye b. Muğire 66
 Ebû Ümeyye el-Kâdî Şûreyh 99
 Ebû Vâil Şakık b. Seleme 255
 Ebû Vâkid el-Leysî 127, 129
 Ebû Vehb el-Velid b. Ukbe 90
 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ali 259
 Ebû Ya'lâ Hamza el-Hüseynî 139, 257
 Ebû Zer 95, 106, 111, 266
 Ebû Zeyd 70
 Ebû Zeyd İbn Şebbe 13
 Ebû'd-Derdâ 70, 89, 177
 Ebû'l-Abbâs el-Ya'kûbî 13
 Ebû'l-Abbâs Kâsım b. Kâsım 131
 Ebû'l-Âlîye 38, 124, 150, 155, 216, 224
 Ebû'l-Bekâ el-Ukberî 113
 Ebû'l-Esved ed-Düelî 217, 255
 Ebû'l-Fazl Cafer b. Muhammed b. Ali 259
 Ebû'l-Feth eş-Şehristânî 14, 133
 Ebû'l-Fidâ İbn Kesir 14
 Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin 295
 Ebû'l-Hasen ed-Dâvûdî 228
 Ebû'l-Hasen el-Belâzûrî 13
 Ebû'l-Hasen el-Kisâî 177
 Ebû'l-Hasen el-Mâverdi 14, 292
 Ebû'l-Hasen es-Schâvî 14
 Ebû'l-Hasen es-Semhûdî 13
 Ebû'l-Heysem er-Râzî 214
 Ebû'l-Kâsım el-Hûlî 15
 Ebû'l-Kâsım el-Hûzelî 236
 Ebû'l-Kâsım el-Kirmânî 250
 Ebû'l-Kâsım en-Nisâbüri 14, 293
 Ebû'l-Muşeccer Âsım b. el-Accâc el-Cahderî 149
 Ebû'l-Yusr Âbidîn 306
 Ebû't-Tâhir Meccûddîn el-Firûzâbâdî 292
 edlâ'-ektâf 58
 ehaze 70
 Ehl-i kıtap 30, 32, 168, 220 ~ geleneği 29, 34 ~ kültürü 29, 32
 Emevî 157 ~ düşmanlığı 153 ~ geleneği 68 ~ -ler 60, 117, 147, 151, 152, 153, 284, 288
 Emin el-Hûlî 302
 Enes b. Mâlik 88, 89, 92, 132, 139, 143, 147, 155, 168, 218, 254, 282
 Enmâr 115
 ensâb ilmi 266
 Erkam b. Ebî'l-Erkam 36

Ermenistan 90, 91, 262
 Es'ad Ahmed Ali 303, 312
 esbâb-ı nûzul 252
 Esed b. Sâmîl 48
 Esmâ 105
 Esved b. el-Yezid 139
 Eş'ârî 102
 Eşrâf 115
 Evs 120
 Evs b. Ebî Evs Huzeyfe es-Sekafi 224
 Evs b. Hûlî 48
 evsât 223
 Eyyûb es-Sahtyânî 276, 282
 ezber 25, 32, 42, 58
 Ezd 116
 Ezherî 212

F

Fahreddin er-Râzî 144, 174, 189, 195, 200, 201, 203
 Fâris b. Ahmed 279
 Fârûk Hamâde 14
 fâsıla 176, 192, 220
 Hz. Fâtıma 36, 61, 254
 Fatıha 28, 147, 166, 233, 235, 250, 291, 292, 294, 321
 Fazl b. Şâzân 142
 Fazlur Rahman 28
 Fehm 115
 Felak 28, 166, 321
 Ferrâ 162
 fesahat 118, 167
 fetret 19
 Feyz-ı Kâşânî 140, 261
 fîlî sünnet 176
 Filistin 263, 305
 Fîrîzâbâdî 268, 294, 295
 Frantz Buhl 42

G

Gâliyye 9, 25
 Gatafân 115
 gaybî varlık 69
 gayr-ı metlûv vahiy 28
 Gazâlî 174
 göçebelik 20
 Grohmann 225

H

Hâbenneke 311
 haber 292
 haber-i vâhîd 122, 123, 126, 131, 134, 143, 241
 Habeşistan 163, 164
 Habîb b. Zeyd el-Ensârî 75
 Haccâc 128, 132, 148, 149, 150, 152, 159
 Haccâc b. Muhammed 268
 Haccâc b. Yûsuf 151, 217
 Haccâc Mushafî 153
 Hadîkatü'r-Rahmân 76
 hadis 27, 28, 31, 292 ~ edebîyatı 12 ~ literatürü 14 ~ -leri yazma 25
 Hafid 28
 hâfız 41
 hafıza 32
 Hz. Hafsa 83, 93, 94, 95, 253
 Hafsa bint Ömer 138
 Hakem b. Uteybe 132
 Hâkım b. Amr el-Ğîfârî 276
 Hâkım en-Nisâbü'rî 14, 34, 131, 267
 Hal' ve Hafid sûreleri 28, 142, 144, 166, 233, 321
 Halebî 66
 Halef 154
 Halef b. Hişâm 177
 Hâlid Abdurrahmân el-Akk 15, 112
 Hâlid b. Âs 50
 Hâlid b. Esed 47
 Hâlid b. Ma'dân 164
 Hâlid b. Saîd 40, 47, 54
 Hâlid b. Velîd 76, 182
 Hâlid b. Yezid b. Muâviye 281
 Halife Kureyş 117
 Halil b. Ahmed 114
 Halku'l-Kur'ân 118
 Hamîdullah 56, 61, 62, 63
 Hâmil 41
 Hammâd b. Seleme 128
 Hammâd b. Zeyd 259
 Hamza 152, 154
 Hamza b. Habîb 175, 177
 Hamza el-İsfahânî 148

Hanzala b. er-Rebi' 48
 Hanzala el-Esedî 47
 haram aylar 63
 harfû'l-fâsıla 176
 Hârîce b. Hısn el-Fezârî 75
 Hârîce b. Zeyd 89, 120, 187
 Haricî 255, 277
 Hâris b. Hişâm 106
 Hâris b. Huzeyme 85, 120
 Hâris b. Kâ'b 116
 Hâris b. Suveyd 139
 Hâris el-Muhâsibî 33
 Harre vakası 158
 Hârûn b. Mûsâ el-Ahfeş 177
 Hz. Hasan 28, 139, 257
 Hasen b. Merzîk el-Meydânî 310
 Hasen el-Basrî 77, 150, 155, 235, 254, 281, 282, 320
 Hassân b. İbrahim 277, 278, 279
 Hâşimoğulları 30
 Haşşûkevkeb 263
 Hâtîb b. Amr 40, 47
 Hatîb el-Bağdâdî 23, 27
 Hz. Hatice 66
 Hatmoğulları 120
 Hattâbî 43, 70, 126
 havâmim 220, 231, 244, 278
 Havâric 25
 Haydar 255
 Hâzin 14, 296
 Hazrec 120
 Hendek 57
 Hevâzin 115, 116
 hıfz 70, 71
 Hıristiyanlar 88, 147, 168
 Hibrû'l-ümme 267
 Hicaz 20 ~ coğrafyası 30 ~ fakihleri 174
 Hicret 230
 Hindîf 115
 Hindistan 300, 317
 Hıra 19, 65, 66
 Hişâm b. Ammâr 177
 Hişâm b. Sa'd 127
 Hişâm b. Yûsuf 184
 Hittân b. Abdillâh er-Rekâşî 139
 Horovitz 162
 Hûd 227

Hudeybiye antlaşması 49
 huffâz 81
 Hûi 122, 126
 hulefâ-i râşidin 26
 Humeyde bint Ebî Yûnus 132
 hurûf-ı mukatta'a 169, 172, 231, 236, 238
 Huveytîb b. Abdiluzzâ 31, 47
 Huzâa 115
 Huzeyfe b. Yemân 88
 Huzeyme b. Sâbit 45, 85, 93, 119, 120, 121, 134, 185
 Huzeyme el-Ensârî 120
 hükûmû bakı 136
 Hz. Hüseyin 28, 105
 Hüseyin b. Muhammed 130
 Hüseyin b. Vâkıd 131
 Hûzeyl 115, 116
 I-İ
 Irak 150, 159 ~ /lılar 88
 i'câm 149
 i'câz 167, 210
 İbâziler 277
 İbn Abbas 38, 61, 67, 129, 168, 177, 187, 198, 229, 230, 247, 266, 267, 296, 319, 322
 İbn Abdülber 104, 120
 İbn Abdülkâfi 272
 İbn Abdîrabbih 13, 31, 47
 İbn Akile 187, 191, 226, 237
 İbn Âmir 154
 İbn Âşûr 113, 124, 127, 167, 168, 176, 179, 197, 198, 201, 203, 205, 209, 210
 İbn Atıyye 15, 188, 243, 244, 250
 İbn Cûreyc 132, 184, 267, 290
 İbn Cûzey 74, 241, 256
 İbn Ebî Dâvûd 17, 77, 94, 96, 119, 138, 150, 154, 186
 İbn Ebî Meryem 133
 İbn Ebî Müleyke 288
 İbn Ebî Serh 50, 51, 52, 53
 İbn Ebî Şeybe 14, 182
 İbn Ebû Humeyd 132
 İbn Esma' 150
 İbn Eşte 163, 238, 240

- İbn Evs b. Yezîd b. Esram 85, 120
İbn Fâris 212, 240
İbn Habîb en-Nisâbüri 252
İbn Hacer 67, 90, 129, 145, 163, 181, 184, 228
İbn Hacer el-Askalânî 14, 51, 243, 249, 250
İbn Haldûn 20, 21, 313
İbn Hâtîm el-Cûzcânî 271
İbn Hazm 144
İbn Hibbân 268
İbn Hişâm 53
İbn İshâk 53, 267
İbn Kesîr 152, 154, 175
İbn Kudâme 41, 120
İbn Kuteybe 28, 149, 214, 321
İbn Lehiâ 133
İbn Mâce 125
İbn Merdûye 268
İbn Mes'ûd 24, 28, 68, 88, 92, 97, 98, 99, 100, 107, 110, 111, 134, 139, 142, 147, 171, 228, 232, 233, 240, 248, 321 ~ 'un mushafı 145, 237
İbn Muhaysîn 155
İbn Ömer 144, 168
İbn Râheveyh 65
İbn Sa'd 51, 70, 121, 158, 233, 256
İbn Sîrîn 71, 140, 216
İbn Şebbe 89, 94, 120, 148
İbn Şihâb ez-Zühri 22, 25, 77, 88, 89, 90, 93, 120, 129, 175, 254, 284, 286, 287, 288, 320
İbn Teymiyye 292
İbn Ümmî Abd 80, 232
İbn Vâkıd 254, 290, 291, 298
İbn Vehb 85
İbn Zafer 131
İbn Zeyd 198
İbnü'd-Dûreys 14, 269, 270, 272, 295
İbnü'l-Arabî 192
İbnü'l-Cezerî 32, 155
İbnü'l-Enbârî 109, 238
İbnü'l-Esir 90, 104
İbnü'l-Hassâr 237, 250
İbnü'l-Mûneyyir 229
İbnü'n-Nedîm 13, 14, 139, 140, 142, 227, 233, 256, 257, 261, 286
İbnü'z-Zübeyr 141, 244, 249
İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî 14, 178, 236, 243, 245
İbrahim b. el-Hüseyn 284
İbrahim b. Mûsâ 184
İbrahim en-Nehaî 216, 281
icma 72
ictihâd 292
ictihâdî 165, 173, 176, 183, 185, 186, 209, 236, 238, 239, 241, 242, 249, 251 ~ /lik 183, 193, 202, 204, 237, 239, 240, 241, 243, 244, 246
İfrîkaye 105
İhlâseyn 221
iki kapak (levha) arası 72
iki şahit 118
İkrime 38, 131, 139, 225, 254, 276, 281, 290, 318, 320
İkrime b. Ebî Cehil 75
İkrime el-Berberî 281, 290
İktidâb 203
ilâhî ~ bildiririm 181, 240 ~ kelam 34
ilim 292
İmam Ebû Hanîfe 11
İmam eş-Şâfi 174
İmam Mâlik 38, 174, 179, 237, 240, 245
İmam Mushaf 148, 155
İmam Şâfi 10, 11, 125, 236, 267
İmam-ı A'zam mescidi 308
İmâmiyye 92, 190
imrae 114
İmrû'l-Kays b. Hucr 226
İncil 29, 163, 168, 218, 221
inziva 66, 69
İran 262
irtidat 51, 53
İslam öncesi Arap kültürü 30
İsmail b. Abdîllah b. Kostantin 224
İsmail b. Cafer 124, 177
İsmail b. İbrahim 123
İsmail Cerrahoğlu 264

İsmâîlîyye 290
 İsnâaşerîyye 290
 İsrâîlîyyât 292
 İsratloğulları 83, 226
 İstihsan 11
 İstinsah 15, 35, 88, 89, 90, 93, 94,
 103, 108, 111, 115, 117,
 118, 133, 148, 155, 157,
 160, 185, 199, 241 ~ heyeti
 97
 İtikâf 19, 63, 66, 67, 69
 İttihat ve Terakki Cemiyeti 306
 İzzet Derveze 32, 153, 196, 265

J

Jeffery 138, 151, 162
 John Burton 16
 John Wansbrough 15

K

Kâ'b b. Zûheyr 226
 Kâ'b-ı Huzâa 116
 Kâ'b-ı Kureyş 116
 Kâbe 30, 36, 66
 Kaderîyye 25
 Kâdi Abdülcebbar 190
 Kâdi Hüseyin ed-Diyârbekrî 298
 Kâdiyânîlik 301
 Kaffâl e-Şâfi 203
 kâfiye 220
 kâğıt 58, 59, 161
 Kahtan 116
 Kâlûn 175
 Kâsânî 126
 Kâsum b. Muhammed 290
 Katâde 130, 217, 288
 Katâde b. Dîâme 276, 282
 kâtipler 47, 48
 Kavâiru'l-Kur'ân 221
 Kays Aylan 115
 Kays b. Müslin el-Kûfi 267
 kelâle 181
 kelâm-ı kadim 11
 Kesir b. Eflah 89
 Kesir b. Salt 130
 Kinnesrîn 263
 kıraat 68, 69, 88, 92, 96, 152, 154
 kırtâs 30
 kısâr 223

kısmen icthâdî 243, 250
 kısmen tevkîfî 165, 243, 250
 kıtaû'l-edîm 58
 Kinâne 115
 Kirmânî 238, 246
 Kısâi 152, 154, 168, 175
 kitâb 31, 34, 168
 kitâbet 21, 22, 24, 72, 73, 116,
 118, 122, 137
 Kitâbiler 69
 Kuba 110
 Kûfe 99, 104, 108, 111, 151, 155,
 156, 177, 234, 255, 263 ~
 ehli 177, 235 ~ kıraat âlim-
 leri 174 ~ /liler 177
 kunut duaları 28, 29, 142, 143,
 166, 233, 321
 kunut sûreleri 144
 Kur'an ~ ayeti 166 ~ vahyi 44, 69
 ~ 'ı istinsah 87 ~ 'ın cem'i 7,
 15, 138, 206, 208, 246 ~ 'ın
 yazılması 33
 Kureyş 115, 266 ~ lehçesi 113
 kurrâ 84
 Kurtuba 159
 Kurtubî 15, 53, 109, 119, 120,
 188, 189, 288
 kusrâ 228
 kutsal metin 29, 34, 162
 kutsî hadis 28, 129
 Kuzey Afrika 262
 Kûtüb-ı Sitte 179

L

lafzen nesh 137
 lahn 154, 199
 Lebîd b. Rebîa 162
 Leon Caetani 15, 39, 42, 80
 Levh-i Mahfûz 11, 190, 191, 210,
 237, 238, 246
 Leys 127
 Leys b. Sa'd 130
 lihâf 58

M

M. Asum Köksal 16
 M. Muhammed el-A'zamî 15
 Ma'n b. Adiy 48
 Makdisî 66

- Mâlik b. Dinâr** 150
Mâlik b. Ebî Âmir 89
Mâlik b. Enes 22, 158, 284, 290
Mâverdi 292, 293, 294, 319
Mavsûlî 234
Mâzin 115
Medenî 251, 305
Medine 32, 41, 57, 99, 110, 111, 148, 151, 156, 177, 234 ~ dñemi 30, 40, 51, 57, 116, 252, 305 ~ ehli 235 ~ vestikası 31 ~ Yahudileri 67 ~ 'ye hicret 42
Mehdi-Billâh 288
Mekhûl b. Ebî Müslim 284
Mekke 32, 57, 151, 156, 177, 234, 266, 288, 305, 321 ~ dñemi 19, 24, 29, 39, 41, 48, 50, 51, 238, 252 ~ ehli 177, 235 ~ 'nin fethi 50, 106
Mekki 251, 305
Mekki b. Ebî Tâlib 14
Mekki sûreler 29
Melâhîde 9, 211
Menâzir Ahsen 59
mensuh 64, 72, 123, 131, 135, 137, 140, 181, 199, 223
Merv 290
Mervân b. Hakem 94, 104, 105, 229, 263
Mervânî 147
mervîyyat 18, 102, 123, 133, 134, 166, 170
mesânî 221, 223, 229, 242, 243
Mescid-i dirâr 110
Mescid-i nebevî 54, 84
Mesleme b. Muhalled 133
metni mensuh 136
Mevlâ Sâlim b. Ma'kûl 138
Mevlana Muhammed Ali 301
Mevlana Ya'kûb Hasan Said 301
mevsûkiyet 18, 69, 87, 93, 109, 136, 211, 246
Mısır 148, 151, 155, 159, 300, 301, 303 ~ kurrâsı 265
Mikdâd b. Esved 255
Mingana 157
Mirza Ebû'l-Fazl 300
Mişna metinleri 247
miûn 221, 222, 229, 242, 243
Molla Huveyş 303, 308, 309
Montgomery Watt 42, 215
mu'ciz 179, 253
Muâviye b. Ebî Süfyân 47, 49, 68, 157, 158, 263, 276
Muâviye b. Sâlih 267
Muavvizât 221
Muavvizeteyn 101, 102, 108, 109, 145, 146, 221, 233, 248, 305, 321
Muaykub b. Ebî Fâtıma ed-Devsi 40
Muâz 266
Muâz b. Cebel 70, 80, 232
mufassal 229, 244
Muğire b. Şu'be 47
Muhabber b. Muhammed 259
Muhâcir b. Ebî Ümeyye 47
muhacirler 89
muhadram 124
Muhammed Âbid el-Câbiri 303, 313
Muhammed Ali 303, 304
Muhammed b. Beşşâr 130
Muhammed b. Ca'fer 130
Muhammed b. Ebî Mûsâ 139
Muhammed b. Fîrâs 259
Muhammed b. Hanefiyye 266
Muhammed b. Mesleme 104
Muhammed b. Mûsâ el-Bâşânî 131
Muhammed b. Mûsennâ 130
Muhammed b. Sâib el-Kelbî 53, 268
Muhammed b. Sâlih b. Hânî' 130
Muhammed b. Sîrin 288
Muhammed el-A'zamî 32
Muhammed el-Bâkır 290
Muhammed el-Hanefiyye 255
Muhammed Fâris 275
Muhammed Hamidullah 7, 15
Muhammed İzzet Derveze 15, 303, 305
Muhammed Mustafa el-A'zamî 7
Muhammed Salim Muhaysın 7, 15
Muhammed Şa'bânî 178
Muhammed Tâhir İbn Aşûr 15

Muhârib 115
 Muharriz b. Sâbit 158
 Mukaşşeteyn 221
 Mukâtil b. Süleymán 258, 268, 287, 288
 Murtazâ 255
 Mus'ab b. Sa'd 107
 Hz. Mûsâ 60
 Mûsâ b. Ya'kûb ez-Zem'û 163
 Mûsâ el-Kâzım 290
 Mûsâ'nın kıssası 227
 mushaf 29, 54, 94, 139, 161, 163, 164 ~ tertibi 35, 69, 161, 199, 243, 252, 300, 303, 321 ~ -a yazılmayan metinler 135 ~ -laştırma 93
 Mutaffifin 297
 Mübârek b. Fâdile 124
 Mucâhid 38, 71, 124, 139, 177, 275, 320
 Mücemmî' b. Cârîye 109, 110
 müdâyene 118 ~ ayeti 137
 Mürcie 25, 26, 288
 Müsebbihât 221, 231
 Müseylimetülkezzâb 75
 Müslim 17, 125
 Müşebbihe 25, 288
 müteallihin 66
 mütevatır 72, 122, 135, 145
N
 Nâbiğa ez-Zübyânî 213
 Nâciye b. Rumh 149
 Nâfi' 154, 290
 Nâfi' b. Tarîf 89
 Nahle 30
 Nâile 263
 Nâs 28, 166, 321
 nasih-mensuh 64, 65, 181, 251, 252
 Nasr b. Âsım 150, 217
 Nasr b. Seyyâr 288
 nazım 246
 nebevî talimat 239
 nebi 29, 34
 Necâşî Ashame 164
 Neccarogulları 57
 necvâ 65, 199

nefis muhasebesi 69
 Nesâi 14
 nesh 43, 65, 126, 129, 133, 136, 137, 182
 Nevevî 144
 nimet 114
 noktalama 217
 Nöldeke 15, 81, 82, 84, 103, 113, 144, 162, 247, 248, 301, 322
 Nu'mân b. Beşir 286, 287
 Nuaym b. Abdîllah 36
 Nüh kıssası 227
 nübüvvet 32, 34, 61, 65, 210
 nüzul ~ dönemi 20, 32 ~ tarihi 321 ~ tertibi 191, 250, 254, 318 ~ tertipli mushafı 322 ~ -siret ilişkisi 322

O-Ö

okuma/yazma kültürü 32
 Hz. Osman 15, 31, 33, 35, 47, 53, 68, 70, 75, 84, 90, 91, 95, 97, 110, 111, 116, 117, 139, 148, 187, 190, 243, 262, 309 ~ mushafı 134, 153, 154, 159, 248, 264
 Osman b. Atâ 269, 270, 271, 295
 Osman b. Ebî'l-Âs 180
 Hz. Ömer 23, 24, 31, 35, 36, 37, 38, 54, 67, 71, 73, 74, 77, 81, 82, 83, 99, 115, 118, 119, 121, 129, 130, 131, 132, 138, 186, 232, 249, 253, 255, 262, 266, 282 ~'in müslüman olması 36
 Ömer b. Abdillaziz 22, 25, 175, 234, 284
 Ömer b. Hârûn 272

R

Râfıza 119
 Râfi' b. Mâlik 57
 Râfıziler 78
 Râğb el-İsfehânî 167, 215
 rahmet 114
 rakk 60
 Ramazan 63, 65

Rebî' b. Huteym 139
 recm 130, 137 ~ ayeti 18, 86, 119,
 124, 125, 129, 130, 134,
 137, 150 ~ cezası 137
 ref 129, 133, 136, 182
 Regis Blachere 161, 200
 Resm-i Osmânî 112, 136
 rîba 202, 203 ~ ayetleri 238
 Richard Bell 16, 161, 206
 rîkâ' 34
 risalet 61, 65, 67, 69 ~ öncesi 66
 rûh 69
 rûhu'l-emîn 69
 rûhulkudûs 69

S-Ş
 Sa'd b. Ebî Bekr 116
 Sa'd b. Ebî Vakkâs 99, 104
 Sa'd b. er-Rebî' 48
 Sa'd b. Ubâde 48
 Sa'lebe b. Ebî Mâlik 107
 Sa'lebi 268, 288
 sahabe 23, 31, 161
 sahabe ictihâdı 243, 245, 249
 Said b. Âs 89, 96, 97, 104, 105,
 130, 263
 Said b. Beşir 222
 Said b. Cübeyr 38, 139, 147, 205,
 230, 233, 320
 Said b. el-Müseyyeb 256, 258,
 259, 284, 320
 Said b. Zeyd 36
 Saîdî 264, 315
 Sakîf 116
 salât-ı vustâ 201
 Salîh b. Keysân 139
 Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî 273
 Sâlim 80, 232
 Sâlim b. Ma'kûl 70, 71, 81, 139,
 163
 Sayrafî 108, 115, 150, 153, 159
 seb-i tıvâl 221, 222, 229, 240, 242,
 243, 244
 Sebe kralıçesi 31
 sebeb-i nûzul 252
 seci 177, 192
 Selâhaddin el-Müneccid 284
 Selâsûn 221

Selefi düşünce 292
 Semerkand 159
 Semhûdî 148
 Seyyid Kutub 301
 seyyidû'l-ensâr 232
 seyyidû'l-kurrâ 232
 Sıfîn 83, 120, 262
 Sîbeveyhi 114
 Sıclî 48
 son arza 87, 109, 118, 179
 sözlü kültür 20, 23, 26
 Subhî es-Sâlih 15, 44, 46, 183,
 238, 245
 suğrâ 228
 suhuf 31, 34, 72, 74, 83, 88, 93,
 161, 162, 164
 Sûretü Dâvûd 227
 Sûretü Mûsâ 227
 Sûretü'l-Kelîm 227
 Suriye 263
 Suyûtî 14, 18, 137, 142, 144, 145,
 155, 163, 179, 181, 187,
 191, 217, 220, 225, 227,
 238, 277, 278, 280, 281
 Süddî 52, 268
 Süddî el-Kebîr 267
 Süfyân b. Uyeyne 233, 290
 Süfyân es-Sevrî 290
 Süleyman 227
 Hz. Süleyman 31
 Süleyman b. Harb el-Mekki 259
 Süleyman b. Mihrân 139
 Şa'bi 255, 281
 Şam 32, 151, 155, 156, 159, 177,
 234, 310 ~ ehli 235 ~ /lılar
 88, 178
 Şehristânî 116, 124, 133, 134,
 222, 223, 233, 257, 258,
 260, 261, 270, 287
 Şems 296
 Şeybe b. Nisâh 177
 Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde 306
 Şia 153, 288
 şifâhî 29 ~ kültür 25, 26, 29, 40
 Şii ~ çevreler 123 ~ gelenek 261 ~
 /ler 127
 Şu'be 130, 132
 şûrâ heyeti 262

Şuûbîlik 118

Şûrahbîl b. Hasene 40, 47, 76

T

ta'şîr 216

taabbûd 65

Taberânî 106, 119

Taberî 52, 89, 93, 94, 95, 120,
186, 205, 267, 268, 282

Taberistan 105

Tabersî 14, 256

tâblîn 22, 23, 31, 65, 138, 139,
161, 216, 230, 288, 292,
319 ~ devri 160

tâbût 82, 113, 114

Tâcûl-kurrâ el-Kirmânî 237

tağlîb 139

Tâhâ Muhammed Fâris 15, 320

Tâhâ sûresi 36

Tahâvî 126

tahtıyyât 144

tahmîs 216

tahrîf 53, 68, 92, 126

Tâif 30, 262, 266

Talha b. Musarrîf el-Eyâmî 139

Talha b. Ubeydullah 31

Tanah 228

tarîhdışılık 11

tarîhüstü 210

tarîhüstülük 11

Taşköprizâde 144

Tavâsîn 221

Tâvûs 144, 234, 320

te'lîf 12, 72, 134

te'vîl 17

teabbûd 66

tebdîl 68

tebe-i tâblîn 138, 139

teberrûr 65

tedvîn 25, 45, 122

tefekkrûr 69

tehannûf 19

tehannûs 19, 65, 66, 69

Temîm 115, 116

Temîm ed-Dârî 70

Tercûmânû'l-Kur'ân 267

tertip 44, 165

Tevbe sûresi 36, 93, 119, 121

tevkîfî 165, 173, 176, 178, 179,
182, 185, 186, 192, 210,
237, 238, 239, 249 ~ /lık
62, 165, 166, 181, 183,
186, 187, 188, 210, 237,
238, 239, 243, 244, 245,
246, 248

Tevrat 29, 163, 167, 168, 218, 221
~ müzakereleri 67

tivâl 223

Tîbî 246

tılavet 71, 191 ~ tertîbî 161, 196

Tirmizî 14, 119, 232

tûle't-tûleyeyen 228

tuleka 106

Tuleyha b. Huveylid el-Esedî 75

U-Ü

Ubeyd b. Sebbâk 77

Ubeyd b. Umeyr 139

Ubeydullah b. Abdîllah 129

Ubeydullah b. Ebî Râfî' 290

Ubeydullah b. Zîyâd b. Ebîh 154

Uhud 56, 120, 203, 254

Ukâz panayırı 30

Ulûmu'l-Hadîs 46

Ulûmu'l-Kur'ân 12, 46, 169, 213,
252, 253, 319

Umdetü'l-İbâziyye 277

Urve b. Zübeyr 290

Übey b. Kâ'b 9, 28, 47, 48, 70, 73,
80, 88, 89, 91, 92, 94, 111,
124, 125, 128, 129, 131,
134, 138, 139, 168, 182,
188, 231, 232, 233, 240,
241, 248, 253, 266, 321 ~ 'ın
mushafı 142, 143, 166, 227

Ümeyye el-Ezdî 277, 278, 279

Ümeyyeoğulları 104, 130, 263

ümmî 32

Ümmû Ferve 290

Ümmû Külsûm 105, 262

Ümmû Seleme 138, 139, 176, 253

Ümmû'l-Benîn 104

Üsâme b. Zeyd 104

Üseyd b. Hudayr 48

V

- Vâdilkurâ 282
 Vâhîdî 173, 268, 288
 vahîy 19, 31, 34 ~ kâtipleri 47, 49, 55, 58, 86, 118, 255 ~ kâtipliği 31, 53, 78, 103 ~ meleği 69 ~ -in mahtyet ve keyfiyeti 12 ~ -in yazım işi 48
 Vâkîdî 53, 76, 107, 286
 Varaka b. Nevfel 66
 Vâsıl b. Atâ 282
 Vâsile b. el-Eska 221
 Velîd b. Muhammed el-Muvakkırî 284, 285
 Velîd b. Ukbe 90, 99, 104, 263

W

- Wansbrough 157
 Watt 29, 60, 84, 208
 William Montgomery Watt 16

Y

- Ya'kûb 154
 Ya'kûbî 140, 233, 247, 260, 261, 274, 275
 Yahudî 83 ~ geleneği 30 ~ /ler 83, 88, 147, 162, 168 ~ /lik 247
 Yahyâ b. Ebî Kesîr 216
 Yahyâ b. Saîd el-Ensârî 290
 Yahyâ b. Sellâm 282
 Yahyâ b. Ya'mer 217
 Yahyâ el-Kattân 290
 yaşayan sünnet 11, 12
 yazı 31, 32 ~ sanatı 20
 yazılı ~ ayetler 34 ~ kutsal metinler 30, 164 ~ kültür 20, 22, 26, 30, 32 ~ metin 32, 48, 164 ~ vahîy geleneği 29
 yedi harf 68, 117
 Yemâme 75, 76, 77, 80, 81, 84

- Yemen 26, 32, 155, 156
 Yezîd 158
 Yezîd b. Amr el-Meğâfirî 133
 Yezîd b. Hârûn 108
 Yezîd el-Fârisî 154, 239
 Yezîd en-Nahvî 131
 Yezîd er-Rekâşî 242
 Yûnus b. Cûbeyr 130
 Yûsuf b. Mâhek 184
 Yusuf Râşîd 303

Z

- Zâhîd el-Kevserî 159
 Zâhîrîlik 79
 Zebûr 218, 221
 Zehebi 49, 148, 290
 Zemahşerî 127, 172, 173, 213, 214, 218, 219, 282
 Zenâdîka 9, 211
 Zencânî 48
 Zerkeşî 130, 145, 218, 222, 225, 226, 237
 Zeyd b. Amr b. Nüfeyl 19
 Zeyd b. Erkam 47
 Zeyd b. Eslem 127
 Zeyd b. Sâbit 24, 33, 34, 40, 43, 45, 47, 48, 54, 56, 57, 68, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 89, 93, 97, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 125, 129, 132, 138, 139, 155, 179, 185, 192, 229, 241, 244, 266
 Zîr b. Hubeyş 124, 129, 255
 Zûbeyr b. el-Avvâm 47, 100, 105
 Zûhrî 284, 285
 Zûreykoğulları 41, 57
 Zûrkânî 48, 72, 76, 111, 112, 178, 186, 245
 zûşşehâdeteyn 85, 86, 120, 121, 122

Mustafa ÖZTÜRK-Hadiye ÜNSAL

Kur'an Tarihi

En başından itiraf etmeliyiz ki bu çalışma Kur'an tarihindeki tüm boşlukları doldurmak ve birçok karanlık noktayı tek tek aydınlatmak gibi büyük bir iddia taşımamaktadır. Çünkü kaynaklardan tedarik edebildiğimiz bilgi malzemesi böyle bir tarih yazımına imkân tanımamaktadır. Aslında bu çalışma özellikle müslüman araştırmacılara ait eserlerde hemen hemen aynıyla tekrarlanan, çoğunlukla da özgünlük değeri taşımayan görüş ve değerlendirmelerle bezeli Kur'an tarihinin resmi İnkılap tarihinden pek farklı olmamasından dolayı konuyla ilgili meşhur rivayetlerden, hâkim görüş ve genel kabullere kadar birçok meselenin kritik edilmesi gerektiği hususunda farkındalık oluşturmayı amaçlamaktadır.

