

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI**

**HZ. OSMAN VE SONRASI DÖNEMDE
KUR'ÂN'IN METİNLEŞME TÂRİHİ**

Doktora Tezi

Zeynel Abidin AYDIN

Ankara-2008

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI**

**HZ. OSMAN VE SONRASI DÖNEMDE
KUR'ÂN'IN METİNLEŞME TÂRİHİ**

Doktora Tezi

Zeynel Abidin AYDIN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Ankara-2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

HZ. OSMAN VE SONRASI DÖNEMDE
KUR'ÂN'IN METİNLEŞME TÂRİHİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Salih AKDEMİR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Salih AKDEMİR

.....

Prof. Dr. Halis ALBAYRAK

.....

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

.....

Prof. Dr. İdris ŞENGÜL

.....

Prof. Dr. Musa YILDIZ

.....

Tez Sınav Tarihi: 25.12.2008

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.
(25/12/2008)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

Zeynel Abidin AYDIN

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	VII
GİRİŞ.....	X
A. Tezin Konusu ve Önemi.....	X
B. Tezin Amacı.....	XVII
C. Tezin Metodu.....	XVIII
D. Tezin Planı.....	XXI

I. BÖLÜM

HZ. OSMAN ÖNCESİ KUR'ÂN'IN

DURUMU

1. VAHİY.....	1
A. Vahiy Olgusu.....	4
B. Vahyin Keyfiyeti.....	6
C. Vahyin Tebliği ve Muhâfazası.....	24
2. YAZI.....	41
A. İnsanlık Târîhi ve Yazı.....	41
B. Hicaz Bölgesinde Yazının Ortaya Çıkışı ve Yayılması.....	45
C. Nüzûl Öncesi Dönemde Hicaz'da Yazı.....	50

D. Hz. Muhammed Döneminde Hicaz'da Yazının Durumu ve Kur'an'ın Yazılması.....	54
E. Meşhur Vahiy Kâtipleri ve Sosyal Hayatları.....	64
1. Zeyd b. Sâbit.....	65
2. Ubey b. Ka'b.....	67
3. Muâz b. Cebel.....	67
F. Hz. Peygamberin Okur Yazarlığı Meselesi.....	68
G. Ümmî Kelimesinin Kitab-ı Mukaddes'teki Kullanımları ve Anlam Dünyası.....	76
3. HZ. EBÛ BEKİR VE HZ. ÖMER DÖNEMLERİNDE (632-644)	
KUR'ÂN-I KERİM.....	91
A. Hz. Ebû Bekir'in Kur'an'ı Cem'i.....	91
1. Kur'an ve Mushaf Ayrı Şeyler Midir?.....	98
B. Hz. Ömer Döneminde (634-644) Kur'an-ı Kerim.....	106

II.BÖLÜM

HZ. OSMAN DÖNEMİNDE KUR'AN İLE

İLGİLİ ÇALIŞMALAR

1. HZ. OSMAN DÖNEMİNDE (644-656) İSLÂM DEVLETİNİN SOSYAL VE SİYASAL DURUMU.....	110
--	------------

2. HZ. OSMAN DÖNEMİNDE KUR'ÂN'IN İSTİNSÂHI İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR	114
A. İstinsâh Çalışmasına Karar Verilmesi ve Komisyonun Oluşturulması...	117
B. Kur'ân'ın Çoğaltılması ve Beldelere Gönderilmesi.....	122
3. CEM' VE İSTİNSÂH ÇALIŞMALARI İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN ELEŞTİRİSİ	126
A. Kur'ân Hz. Peygamber Döneminde Bugünkü Tertîbe Göre Sıralanmış Mıdır?.....	129
B. Hz. Ebû Bekir Döneminde Kur'ân'ın Cem'ine Neden İhtiyaç Duyulmuştur?.....	139
C. Hz. Ebû Bekir Dönemindeki Cem' Çalışması Bir Bid'at Mıdır?.....	143
D. Hz. Ebû Bekir Dönemindeki Cem' Çalışması Resmî Bir Faaliyet Midir?.....	145
E. Zeyd b. Sâbit Kur'ân'ı İkinci Defa Niçin Cem' Etmiştir?.....	148
F. Hz. Osman İstinsâh Çalışmasında Hafsa Nüshasını Mı Esas Almıştır?.....	149
G. Ahruf-i Seb'a Nedir?.....	151
H. Hz. Osman Döneminde Ahruf-i Seb'a Ruhsatı İptal Mi Edilmiştir?.....	175
4. KUR'ÂN'IN HATTINDA YER ALAN KÂTİP HATALARI (LAHN)	182
5. CEM'U'L-KUR'ÂN İFÂDESİNİN DÖNEMSEL ANLAMLARI	189

III. BÖLÜM

HZ. OSMAN SONRASI KUR'ÂN

1. KUR'AN'AHAREKE VE NOKTALARIN DÂHİL EDİLMESİ	195
2. KIRÂAT İHTİMALLERİNİN AZALTILMASI.....	209
3. İSTİNSÂH EDİLEN NÜSHALARIN ÂKİBETİ.....	235
SONUÇ.....	245
KAYNAKÇA.....	251

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜSBETİB	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri
ABD	: Ana Bilim Dalı
a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.t.	: adı geçen tez
a.y.	: aynı yer
b.	: İbn
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
derl.	: derleyen
H.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAV	: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
M.	: Miladî
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
Ö.	: Ölüm tarihi

s.	: sayfa
ss.	: sayfalar arası
sy.	: sayı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: tarih yok
tahk.	: tahkik eden
tash.	: tashih eden
terc.	: tercüme eden
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

ÖN SÖZ

Kutsal kitap anlayışı târihteki pek çok toplumun, özellikle de Yahûdiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar gibi ilâhî dine mensup olan toplumların sahip olduğu ve nesilden nesile tevarüs ettirdikleri bir olgudur. Aslında Yaratıcı, hayatına yön vermeye yönelik olarak insanoğluna ulaştırmış olduğu rehber niteliğindeki bilgilerin, bir defa insanların gönüllerinde yer etmesini sağladıktan sonra, bunların kuşaktan kuşağa intikal edeceğini bilmekte ve bu bilgilerin gönüllere nakşedilmesini yeterli bulmaktadır. Ne var ki insanoğlu savaşlar, sürgünler ve afetler gibi büyük yıkımlarla bırakınız yazılı hafızasını, sözlü hafızasını bile yitirebilmektedir. Bundan dolayıdır ki târih sahnesinde daha önce yer almaları hasebiyle Yahûdilerin, peygamberleri tarafından kendilerine tebliğ edilmiş olan vahiyleri, aradan geçen onca zamandan sonra da olsa kayıt altına almak suretiyle müntesiplerine kutsal kitap oluşturmaları; onların halefi konumunda olan Müslümanları da bu konuda adım atmaya sevkeden âmillerden olmuştur. Zaten Peygamberlerin son halkası olan Hz. Muhammed dönemine gelindiğinde, Allah'tan gelen vahiylerin yazılı bir şekilde muhafaza edilmesi gerekliliği, kuşakların irsiyetine sirayet etmiş olan bir olgu halini de almıştır.

Birbirini izleyen bir şekilde kutsal kitap sahibi olan toplumlar ve din mensupları, bir müddet sonra özlerinde yer alan kıskançlık duygusu, siyasî ve ekonomik hedefleri vb. sebeplerle '*diğer din mensuplarının kitaplarının orijinal olmadığı*' şeklindeki söylemi dünya çapında seslendirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu seslendirmenin arkasında, benimsemiş oldukları dinin kendilerine telkin etmiş olduğu misyonerlik ruhunun etkisi de göz ardı edilemez bir gerçektir. Bu bir Yahûdi ve bir Hıristiyan için geçerli olduğu kadar bir Müslüman için de geçerlidir. Yahûdilik ve Hıristiyanlık

dinlerinin ardından İslâm dininin gelmesinin, söz konusu din mensuplarında hem *'bizim dinimiz geçerliliğini yitirdi'* duygusunu oluşturması hem de Müslümanların bunu kutsal kitaplarına yansıdığı şekilde *'tahrîf'* olgusuyla irtibatlandırarak seslendirmeleri neticesinde; Yahûdiler ve Hıristiyanlar ister istemez *'İslâm dininin orijinalliğini irdeleyen'* bir konunun daha akademik çalışmalarına eklenmesini ihtiyaç olarak hissetmişlerdir. Bu düşüncenin etkisiyle söz konusu din mensuplarının özellikle on altı ve on yedinci yüzyıllardan itibaren İslâm dininin kutsal kitabının orijinal olmadığına yönelik başlattıkları çalışmaların, takip eden yüzyıllarda artarak devam etmesi ve günümüzde de canlılığını sürdürmesi karşısında, Müslüman dünya târihî gerçekliğin saptırılmasına sessiz kalamamış ve çağdaş ilmî verilerin ışığında konuyu tekrar objektif bir biçimde ele alma ihtiyacı hissetmiştir.

Bunun bir kör döğüşüne dönüşmemesi ve hedefine ulaşması için, bütün taraflarca, akademik çalışmaların olmazsa olmaz koşullarından *'objektiflik'* kıstasına riayet edilmesi gerekir. Bu çerçevede *'Bilmediğin bir bilginin savunucusu olma!'* (İsra(17):36) şeklindeki bir prensibi insanlığa sunan son ilâhî din, başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere, imana konu olan ve ayrıca sorun olarak görülen her türlü meselenin araştırma konusu yapılmasını hem telkin etmiş hem de bir ödev olarak yüklemiştir. Bu bağlamda Müslümanların elinde bulunan kutsal kitabın teşekkül sürecinin araştırma konusu yapılması da gariptenecek bir durum olmadığı gibi, iyi niyetli olunduktan sonra arzulanacak bir durumdur da.

Bu düşüncelere binaendir ki biz de son asırlarda üzerinde durulan bu konuyu araştırmaya karar vermekle, hem bu konudaki donamımızı güçlendirmek, hem de

ulaşmış olduğumuz sonuçları ilgililerin dikkatine sunmak gibi çift yönlü bir hedef güttük. Çalışmamızı tüm insanlık için faydalı eylemesini Allah'tan niyaz ediyoruz.

Çalışmalarım esnasında başta engin akademik vizyonu ile şahsıma her daim rehberlik eden danışman hocam Sayın Prof. Dr. Salih Akdemir olmak üzere, yardımını ve rehberliğini esirgemeyen tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma; ayrıca bu konuyu çalışma hususunda beni teşvik eden ve destekleyen kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer Özsoy'a ve gece gündüz demeden zamanlarını benim için feda eden değerli eşim ve oğluma medyûn-i şükran olduğumu ifade etmekten de geri duramayacağımı belirtmek isterim.

Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Zeynel Abidin AYDIN

Ankara - 2008

GİRİŞ

A. Tezin Konusu ve Önemi

İnsanlık tarihinin milattan sonra geçirmiş olduğu yirmi asırlık süreç içerisinde dünya üzerinde etkinliğini sürdüren en önemli dinler, aslında her biri birbirinin tamamlayıcısı olan ve Yaratıcı tarafından İslam olarak adlandırılan, fakat zamanla müntesiplerinin değişik isimlerle anmış oldukları üç ilâhî dindir (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam). İnsanın doğasında hâkim olan en güçlü duygulardan: *'Doğru, benim sahip olduğum düşüncedir.'* yaklaşımına binaen bu din mensuplarından her biri, tarih boyunca kendi dinlerinin, dolayısıyla da kendi kutsal kitaplarının en doğru yaşam rehberi olduğunu iddia etmişlerdir. Söz konusu iddialarını temellendirmede başvurdukları dayanaklardan bir tanesi de kutsal olduğunu savundukları kitaplarının, peygamberleri tarafından kendilerine nakledildiği şekliyle muhafaza altına alındığını ifade etmeleridir. Gerçi Yahudiler ve Hıristiyanlar, kendi kutsal kitaplarının peygamberleriyle eş zamanlı olarak kaydedilemediğini, aksine zaman içerisinde kayıt altına alındığını itiraf etmektedirler. Lakin kendi kutsal kitaplarındaki bu durumdan dolayıdır ki bu din mensupları son peygamberin tebliğ etmiş olduğu vahiylerin, onunla eş zamanlı olarak kayıt altına alındığını kabul etmeye de yanaşmamaktadırlar.

Son dinin müntesipleri olan Müslümanlar ise kendilerinden önceki Hıristiyan ve Yahudilerin Tanrısal vahiyleri gereği gibi muhafaza edememelerinin yanı sıra, ellerinde olan Allah'ın hükümlerini de tahrîf ettiklerini; bundan dolayı Yaratıcı'nın *'ilâhî çağrısı'* son bir defa daha lutfuyla bulunmak suretiyle ataları ümmî olan Arap bir toplum ve Arap bir peygamber vasıtasıyla insanoğluna tekrar iletildiğini dile getirmişlerdir. Bu durumun farkında olan Yahudi ve Hıristiyanlar ise, tarih sahnesinde daha önce yer almaları gibi bir öncülden hareket ederek benliklerinde

oluşmuş olan kıskançlık duygusunun etkisi, siyasi ve ekonomik hedefleri, misyonerlik ruhunun kamçılacağı mücadele azmi vb. sebeplerle, sürekli Müslümanların bu yaklaşımlarına karşı tezler geliştirmiş ve konuyu dinler arası bir üstünlük yarışına dönüştürmüşlerdir. Aslında bunda, söz konusu din mensuplarının, vahiy sürecini bir bütün olarak değerlendirememeleri neticesinde indirgemeci bir yaklaşım sergilemeleri de etkili olmuştur. Bu çerçevede söz konusu din mensupları, Kur'ân-ı Kerîm'le gerçek anlamda tanıştıkları 'Aydınlanma'dan bu yana, Müslümanların elinde bulunan ve kutsal kitap olarak bağlı buldukları Kur'ân-ı Kerîm ile onu tebliğ eden Hz. Muhammed'in arasını ayırma adına ellerinden geleni yapmıştır ve yapmaya da devam etmektedir.

Müslümanlara göre Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygambere nazil olduğu andan itibaren hem ezber hem de yazı yoluyla korunarak günümüze kadar intikal etmişken; Batılı ilim adamlarının önemli bir kısmı, bugün Müslümanların elinde bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygambere kadar uzanmadığını, en iyi ihtimalle Hz. Osman zamanında yapılmış olan çalışmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan Mushaf'ı yansıttığını iddia etmişlerdir. Aslında Müslüman dünya açısından Kur'ân'ın orijinalliği ve kitaplaşması konusu Hz. Peygamberden sonraki birkaç sene içerisinde tamamen kapanmış olmasına rağmen, biz bu çalışmamızda *'Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'ân'ın Metinleşme Târîhi'*ni tekrar ele almakla, son asırlarda bir kısım Batılı ilim adamlarının ortaya koyduğu tezlerin gerçeği ne kadar yansıtmıyorsa yansıtmadığını tarihi veriler ışığında analiz etmeyi ve konuyu objektif bir biçimde ele almayı hedefledik. Hz. Osman'ın halifelik görevine geldiği Miladî 644 yılından, Kur'ân'ın harekelenme ve noktalanma süreçlerinin tamamlandığı 700'lü yılların ilk çeyreğine kadar olan zaman dilimi, aslında çalışmamızın ana eksenini oluşturmasına

rağmen; biz hareket noktası olarak Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı Miladî 600'lü yılların başını ve bitiş noktası olarak da Kırâatlerle ilgili tartışmaların iyice sakinleşmeye yüz tuttuğu 900'lü yılların ortalarını esas almak suretiyle, Hz. Osman öncesi ve sonrası dönemleri de ana hatlarıyla tahlil ederek çalışmamızın tali kapsamını daha geniş tuttuk.

Çalışmamızda objektiflik kriterlerine riayetle savunmacı bakış açısından imtina edeceğimizi ve böylece akademik çalışma ilkelerine uyacağımızı peşinen belirtmek isteriz.

'Aydınlanma' olarak nitelendirilen çağla birlikte Kur'ân'la gerçek anlamda tanışan ve haşır neşir olmaya başlayan Batı dünyasının, o günden bu güne kadar bu kitabın tarihine dair ortaya koymuş olduğu bakış açısının, Müslümanların o tarihe kadar sahip olduğu Kur'ân tarihi tasavvurunu zedeleyici mahiyette olması; Müslüman dünyanın bu konuyu tekrar ve daha kapsamlı bir biçimde ele almasını elzem hale getirmiştir. Modern anlamda Kur'ân târihi çalışmalarının Batı'da başlamış olduğu erbabınca malumdur. Theodor Nöldeke'nin kitabı (**Geschichte des Qorans** - 1860) ile hissedilir hale gelen oryantalistik Kur'ân târihi çalışmaları, Ignaz Goldziher'in çalışmasındaki septik yaklaşımlarla devam etmiş ve ardından bu şüphecî tezleri destekler mahiyette Paul Casanova (**Muhammad et la fin du Monde** – Paris 1911), Alphonse Mingana (**The Transmission of the Qur'an** - 1916), Friedrich Schwally (**Geschichte des Qorans**, 2. Cilt: **Die Sammlung des Qorans** – Leipzig 1919), ve son dönemde de John Wansbrough (**Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation** – Oxford 1977) ve John Burton'un (**The Collection of the Qur'an** – Cambridge - 1977) çalışmalarıyla Müslümanların geleneksel Kur'ân tarihi tasavvurunu sarsıcı sonuçlara ulaşmıştır. Richard Bell,

Montgomery Watt ve Rudi Paret gibi ilim adamları da bu alanda eser yazan müsteşriklerdendir.

Modern Kur'ân târihi çalışmalarının Batı'da başlamış olması garip karşılanacak bir durum olmamakla birlikte, bu târihten sonra İslâm dünyasında geliştirilen Kur'ân târihi tezlerinin, oryantalistik Kur'ân târihi çalışmalarına nispetle gerek hacim gerekse içerik bakımından daha fakir olması garip bir durumdur. Ancak son yüz yılın ikinci yarısından sonra bu konuda bir artışın olduğu da gözlemlenmektedir. Bu çerçevede ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde yapılmış olan başlıca çalışmaları şöylece sıralayabiliriz:

- Ahmed Cevdet Paşa, **Hulâsatu'l-Beyân fi Te'lîfi'l-Kur'ân**, İstanbul, 1303 (1885)
- Mûsâ Cârullah, Petersburg, **Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif**, 1323 (1905)
- Şerafeddin Yaltkaya, İstanbul, **Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm**, 1331 (1912)
- Ebû Abdillâh Zencânî, **Târîhu'l-Kur'ân**, Kâhire, 1935
- Osman Keskiöğlü, **Kur'ân Târîhi**, İstanbul, 1953
- Muhammed Tâhir b. Abdulkadir Kurdî, **Târîhu'l-Kur'ân ve Ğarâibu Rasmihî ve Hukmihî**, Mısır, 1953
- İzmirli İsmail Hakkı, **Târîh-i Kur'ân**, İstanbul, 1956
- Muhammed Hamîdullah, **Kur'ân-ı Kerîm Târîhi ve Türkçe Tefsirler Bibliyoğrafyası**, Çev. M. Sait Mutlu, İstanbul, 1965
- Abdullâh Mahmud Şahhâte, **Târîhu'l-Kur'ân ve't-Tefsîr**, Mısır, 1972
- M. Abdulazîz Marzûk, **el-Mushafu'ş-Şerîf**, Mısır, 1975
- M. Sâlim Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Medine, 1401 (1980)

- İsmail Karaçam, **Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati**, İstanbul, 1981
- Abdurrahman Çetin, **Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Târîhi**, İstanbul, 1982
- İbrahîm Ebyârî, **Târîhu'l-Kur'ân**, Kâhire, 1991
- es-Seyyid Abdulazîz Sâlim, **Advâ' alâ Mushafî Osman b. Affân**, İskenderiyye, 1991
- Arif Güneş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri**, Doktora Tezi, Ankara, 1992
- Abdussabûr Şâhin, **Târîhu'l-Kur'ân**, Mısır, 1994
- Salih Akdemir, **"Kur'ân'ın Toplanması ve Kırâati Meselesi"**, Bilgi Vakfı Kur'ân Sempozyumu, Ankara, 1994
- İsmet Ersöz, **Kur'ân Târîhi**, İstanbul, 1996
- Şaban Karataş, **Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Târîhi**, Basılmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996
- Hasan Elik, **Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine**, İstanbul, 1998
- Mehdi Bâzergan, **Kur'ân'ın Nüzûl Süreci (SEYR-È TEHEVVOL-È KOR'ÂN)**, Çev. Yasin Demirkıran - Melâ Muhammed Feyzullah, Ankara, 1998
- Ali Kaşıkırık, **Kitabu'l-Mesâhîf ve Kur'ân Târîhi**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1999
- Arif Güneş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci**, Ankara, 2000
- Muhammed Aydın, **Kur'ân'ın Metni Üzerindeki Tartışmalar**, Sakarya, 2001

- Ahmed Keleş, **“Kur’ân’ın Cem’i ve Tertîbi”**, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara, 2001
- Ömer Özsoy, **Kur’ân’ın Metinleşme Târîhi**, Ankara, 2002
- Zeynel Aydın, **Kur’ân’ın Yazılması ve Cem’i Sorunu**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2002
- Abdülkadir Erkut, **Hz. Ebû Bekir Döneminde Kur’ân’ın Cem’iyle İlgili Rivâyetlerin Tahlîli**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2003
- Mehmet Emin Maşalı, **Kur’ân’ın Metin Yapısı**, Ankara, 2004
- Necati Akbaş, **Hz. Peygamber Dönemi Kur’ânın Yazımı Târîhi**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005
- Ziya Şen, **Kur’ân’ın Metinleşme Süreci**, İstanbul, 2007

Kur’ân tarihiyle ilgili burada ismini sayamadığımız daha pek çok çalışma bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların büyük bir kısmı, önyargılı oryantalist tezlerle hesaplaşmak şöyle dursun, meraklı okur düzeyindeki sorulara tutarlı cevaplar vermekten bile uzaktır. Zira bu çalışmalar, kadîm eserlerde yer alan rivayetlerden hareketle, genelde olayın târihsel sürecini gözler önüne sermekle sınırlı kalmış ve zengin rivayet malzemesi içerisinde yer alan tutarsızlıkları hesaba katmamıştır. Mevcut rivayet malzemesiyle objektif bir Kur’ân târihi kaleme almanın ne denli zor olduğu ortada iken; söz konusu rivayetlerle hesaplaşmadan, birbirinin tekrarı mahiyetinde kaleme alınan bu çalışmalar, asırlardır zihinleri meşgul ederek günümüze kadar gelen soruların cevapsız kalmasına katkı sağlamıştır. Ancak yukarıda isimlerini vermiş olduğumuz çalışmalar içerisinde, kadîm kaynaklarda yer alan rivayetlerdeki ihtilafları ciddiye alan ve sahîhini sakîminden ayırdetme endişesi

taşıyanlar da yok değildir. Bu anlamda Zencânî'nin *Târîhu'l-Kur'ân*'ını, Mûsa Cârullah'ın *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*'ini, Salih Akdemir'in *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri* kitabının giriş kısmı ile "*Kur'ân'ın Toplanması ve Kırâati Meselesi*" başlıklı makalesini, Arif Güneş'in *Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri* isimli doktora tezini, Ömer Özsoy'un *Kur'ân'ın Metinleşme Târîhi*'ni ve Ziya Şen'in *Kur'ân'ın Metinleşme Süreci*'ni anmak gerekir.

Müsteşriklerin bir kısmının ısrarlı bir biçimde seslendirdikleri Kur'ân,ın Hz. Peygamber ve hemen sonrasında değil de, Hicrî II. asrın içinde ortaya çıktığına yönelik teze karşılık Müslüman dünyanın doyurucu anlamda bilimsel bir yaklaşım sergileyememesi, bu sahada yeni çalışmaların yapılması gereğini ortaya koymaktadır. Müslümanların varoluşlarının merkezinde yer alan Kur'ân'ın târihiyle ilgili ortaya adılan bu tür iddiaların, bilimsel araştırma yöntemleriye sağlıklı bir biçimde tekrar irdelenmesinin gerekliliği ortadadır. Bunun hem Kur'ân'a hem de onun okuyucusuna yapılacak olan önemli hizmetlerden olduğunu düşünmekteyiz. Tamamen teslimiyete dayalı bir Kur'ân târihi tasavvurunun gerek Batı insanını, gerekse tutarlı düşünmek isteyenlerin zihinlerini arındıramadığı günümüzde, böyle bir konuyu tekrar, ama yeni ve eleştirel bir bakış açısıyla araştırma konusu yapmamızın arka planında, zihinleri meşgul eden bu tür ihtilâflara bir nebze olsun çözüm bulma düşüncemiz yatmaktadır. Çalışmamızda hedefe yüzde yüz ulaştığımızı da iddia edemeyiz. Ancak bu çalışma Kur'ân'ın metinleşme sürecine yönelik bir açılım getirebildiyse kendimizi mutlu hissederiz.

B. Tezin Amacı

Kimi Batı üniversiteleri, Kur'ân-ı Kerîm'le onu tebliğ eden Hz. Muhammed'in arasını ayırmak ve Müslümanların elindeki Kur'ân'ın anonim bir eser olduğunu ortaya koyabilmek amacıyla, ilmî çalışmalarına uzun yıllarını ve gözde akademisyenlerini harcamıştır. Böylesine köklü üniversitelerde ortaya konan nesnellikten uzak araştırmaları çağımızın dominant eğilimi haline getirmeye çalışan bu ilim adamlarının yaklaşımları karşısında sessiz kalınmaması ve Müslümanlara ait olan değerlerin, başka dünyanın insanları tarafından çarpıtılarak değil de, aynı dünyanın insanları tarafından objektif bir biçimde ortaya konulması gereğinin dile getirilmesi Müslümanlar açısından kaçınılmaz bir hal almıştır. İslâm bilginlerinden Mûsa Cârullah'ın da tespit ettiği gibi *'Son asırlarda Mushafların ve Kur'ân'ın târihine, İslâm âlimlerinden daha fazla eğilen Batılı ilim adamlarının olması'*, Müslüman dünyanın bu konuya bîgâne kalmaması gerektiğinin en önemli delillerindendir.

Bu çerçevede biz, daha önceki asırlarda da üzerinde durulmuş olan Kur'ân'ın orijinalliği ve Hz. Peygamberden itibaren kayıt altına alınıp alınmadığı konusunda *"Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'ân'ın Metinleşme Târihi"* başlıklı tezi çalışmakla, meseleyi çağımız insanının dikkatine objektif bir biçimde tekrar sunmayı ve bu arada muâsır oryantalist kaynaklı tezlerin gerçeği ne kadar yansıtmayı yansıtmadığını da imkânlarımız ölçüsünde tahlil etmeyi amaçladık.

Bunu yaparken biz, öncelikle ilâhî iradenin insan hayatına yön vermek amacıyla yapmış olduğu son rehberliği doğru bir biçimde ifade ettiğini düşündüğümüz Kur'ân'ın orijinalliğinin, oryantalistler tarafından art niyetli olarak çarpıtıldığı gerçeğine dikkat çekmeyi istedik. Bu sayede, ilmî alanda İslâm dininin kutsal

kitabının peygamber kaynaklı olmadığını ortaya koyarak, daha sonra siyasî ve ekonomik amaçlı yapmayı planladıkları misyonerlik faaliyetleriyle küremizin yer altı ve yer üstü zenginliklerine sahip olan güçsüz ülke insanlarını Hıristiyanlaştırmayı ve böylece de söz konusu bölgelerin zenginliklerini sömürmeyi hedefleyen Batılılar'ın gizli amaçlarını deşifre etmeyi ve insanlığın doğru bilgiye ulaşmasını sağlamayı hedefledik. Bu arada Batı dünyasının da aslında her şeyin farkında olduğunun, ama kıskançlıkları, kibirleri, siyasî emelleri gibi etmenler yüzünden gerçekleri bile bile saptırdıklarının ve akademik çalışma adı altında bir kısım subjektif tezleri büyük başarılar olarak ortaya koyduklarının da bir kez daha hatırlanmasını arzu ettik. Öte yandan Müslümanların sahip olduğu '*Kur'ân, Hz. Peygamberden itibaren tek bir harfinde bile bir değişme olmadan günümüze kadar intikal etmiştir.*' şeklindeki katı 'Kur'ân târihi' tasavvurunun, Kur'ân'ın tespit edebildiğimiz reel metinleşme târihiyle de uyum arz etmediğinin bilinmesini ve böylece Müslümanların Kur'ân târihi tasavvurunun tekrar gözden geçirilmesini gaye edindik ki, Müslümanlar da kendi kutsal kitaplarının orijinalliğini ortaya koyarken abartılı yaklaşımlardan imtina etsinler ve diğer din mensuplarını tahrik edecek gerçek dışı temellendirmelerden uzak dursunlar. Bütün bunları yaparken amacımız geleneği yıkmak değil, tenkîde tabi tutmak suretiyle asırlardır taşımak zorunda kaldığı ağır yüklerden kurtarmak ve böylece sağlıklı neticelere ulaşmaktır.

C. Tezin Metodu

Tezimizde târihsel-tenkitçi bir metod kullandık. Yani hâdiselerin yaşandığı zaman dilimini, coğrafyayı, siyasî ve sosyo-kültürel ortamı dikkate alarak değerlendirmelerde bulunduk. Rivayetleri ele alırken objektif bir sonuca ulaşmaktan

başka hiçbir ön kabulümüz olmadı. Bilimsel yaklaşıma bağlı olarak düşündük, ama bu yaklaşımı da hiçbir zaman mutlak gerçek olarak görmedik. Çünkü mutlak gerçeğin hazır olarak verilen bir olgu olmadığını, aksine biz kendisine yaklaştıkça bizden uzaklaşan bir hakikat olduğunu düşünmekteyiz.

Konuyu sağlıklı bir şekilde analiz edebilmek için en erken kaynaklara gitmeye çalıştık. Bu anlamda ana kaynağımız Kur'ân-ı Kerîm olmakla birlikte, aradığımız her malumatı onda bulma imkânımızın olmadığı da ortadadır. Diğer taraftan Kur'ân'ın kendisinin bizzat araştırmaya konu olması, hâricî kaynaklara müracaatı zorunlu kılmaktaydı. Bundan dolayı biz Hicrî II. asırdan itibaren kaleme alınmış olan ve ulaşma imkânı bulduğumuz tüm kaynakları incelemeyi ihmal etmedik. Aslında Kur'ân'ın târihiyle ilgili bilgiler, Peygamberin arkadaşları olan sahabe nesline aittir. Ne varki sahabe döneminden elimize ulaşan yazılı kaynaklar yoktur. Bundan dolayı zorunlu olarak yazılı malzemenin mevcut olduğu II. asırdan başlamak durumunda kaldık. Bu dönemde ve sonrasında kaleme alınmış olan eserlerin neredeyse tamamı, her türlü konuyla ilgili malumatı içerdiği için, Tefsîr, Hadîs, İslâm Târihi, Ricâl, Siyer, Meğazî gibi alanlarda yazılmış olan eserlerin konumuzla ilgili bölümlerinden istifade ettik. Bu manada İbn Nedîm'in (380) **Fihrist**'ini, câmi' türü literatürün örneklerinden olan İbn Ebî Dâvud'un (Ö.316) **Kitabu'l-Mesâhif**'ini, ayrıca Taberî'nin (310) **Tefsîr**'ini, Ya'kûbî'nin (292) **Târîh**'ini, Belâzûrî'nin (279) **Futûhu'l-Buldân**'ını, İbn Kuteybe'nin (276) **Te'vîl-u Muşkili'l-Kur'ân**'ını, Ebu Dâvûd'un (275) **Sunen**'ini, Muslim'in (261) **Sahîh**'ini, Buhârî'nin (256) **Sahîh**'ini ve Ahmed b. Hanbel'in (241) **Musned**'ini ana kaynaklarımız olarak anabiliriz. Yine İbn Sa'd'ın (230) **Tabakât**'ı, Ebu Ubeyd'in (224) **Fedâilu'l-Kur'ân**'ı, İbn Hişâm'ın (218) **es-Sîretu'n-Nebeviyye**'si, Abdurrazzâk'ın (211) **Tefsîr**'i, Vakıdî'nin (208)

Kitâbu'l-Meğâzî'si, Ferrâ'nın (207) **Meâni'l-Kur'ân**'ı, Tayâlisî'nin (204) **Musned**'i, Abdullah b. Vehb'in (197) **el-Câmi**'i müracaat ettiğimiz eserler arasındadır. Hz. Osman sonrası dönemde Arap yazısının özellikle de Kur'ân hattının gelişimi ile ilgili bilgilerin çokça yer aldığı IV. asır ve sonrasındaki çalışmalardan Ebu Amr ed-Dânî'nin (444) **el-Mukni' fi Ma'rifeti Marsûmi Mesâhıfı Ehli'l-Emsâr** isimli eserini, İbn Mucâhid'in (324) **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâat**'ini ve İbnu'l-Cezerî'nin (833) **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr**'ini zikredebiliriz. Bu arada tefsîr usulü ve Kur'ân ilimlerine dair çalışmaların temel kaynakları durumunda olan Zerkeşî'nin (794) **el-Burhân**'ı ile Suyûti'nin (911) **el-İtkân**'ını da unutmamak gerekir. Ayrıca III. asırdan itibaren her asırda yazılmış olan tefsîrlerin mukaddimleri de Kur'ân'ın metinleşme süreciyle ilgili önemli bilgiler ve yorumlar içermektedir.

Diğer taraftan çalışmamızda dil ile ilgili sözlüklerden Ezherî'nin (370) **Tehzîbu'l-Luğa**'sını Râğıp el-İsfehânî'nin (502) **Mufredât**'ını ve İbn Manzûr'un (711) **Lisânu'l-Arab**'ını kullandık. Ancak, bu sözlüklerin kelimelerin Hz. Peygamber dönemindeki anlamlarını yansıtmadaki yetersizliğinden dolayı, semantik tahliller yapmayı da ihmal etmedik. Bu bağlamda, yeri geldiğinde **Karşılaştırmalı Sâmi Dilleri** tezine dayalı olarak İbrânice'den de istifade ettik. Mesela *'ümmî*' kelimesinin Kur'ân'daki anlamını tesbit etmeye çalışırken, söz konusu kelimenin Kitâb-ı Mukaddes'teki kullanımlarını değişik örnekleriyle irdelemek suretiyle, çağımızdaki akademik çalışmaların pek çoğunda devam etmekte olan bir yanlışlığı da ortaya çıkarmaya çalıştık.

Ayetlerin anlamlarını verirken Salih Akdemir'in **'Son Çağrı Kur'ân'** isimli meâli başucumuzdan eksik olmadı. Ayetlerin anlamları tarafımızdan verilmesine karşın, zaman zaman Salih Akdemir'in meâlindeki anlamlar da birebir kullanıldı.

Ayrıca Yaşar Nuri Öztürk'ün **Kur'ân-ı Kerîm Meâli** de istifade ettiğimiz meâller arasındaki yerini aldı.

D. Tezin Planı

Zengin bir kültür târihi mirasından istifade ederek şekillendirmeye çalıştığımız tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Tezimizin ana konusu Kur'ân'ın Hz. Osman ve sonrası dönemlerdeki metinleşme süreci olmasına rağmen, biz konumuzun askıda kalmaması düşüncesiyle, öncelikle Hz. Osman öncesi dönemi irdelemeyi uygun bulduk. Ardından Hz. Osman dönemini inceledik, son olarak da Hz. Osman sonrası dönemi ele aldık.

Kısaca Hz. Osman Öncesi Dönem olarak adlandırabileceğimiz **birinci bölümü** üç ayrı başlık altında sınıflandırdık: Vahiy, Yazının Arapların Hayatındaki Yeri ve İlk İki Halife Dönemi'nde Kur'ân'ın Durumu. Öncelikle vahyin târihsel bir olgu olup olmadığını insanlığın genel tecrübelerinden hareketle tespit etmeye çalıştık. Ardından peygamberler dışındaki insanların, peygamberî düzeyde bizzat tecrübe etme imkânından mahrum bulunduğu vahyin keyfiyetine yönelik Kur'ânî verilerden hareketle beyin jimnastiği yaparak vahyin niteliği üzerinde durduk. Daha sonra Hz. Peygamberin tebliğ etmiş olduğu vahiy kesitlerinin nasıl muhafaza edildiğine yönelik tahlillerde bulunduk. Bunu yaparken, önceki peygamberlerin vahiylerinin nasıl korunduğuna dair Kur'ân'ın bizlere sunmuş olduğu verileri kullanmayı da ihmal etmedik. Bundan sonra yazının insanlık târihindeki seyrine göz atmak suretiyle genelde Arap Yarımadası, özelde de Hz. Peygamberin yaşamış olduğu toplumun yazı ile ilgili durumunu, hem târihi veriler hem de Kur'ân'ın insanlığa sunmuş olduğu ipuçlarından hareketle anlamaya çalıştık ve bu sayede de Kur'ân'ın Hz. Peygamberin

sağlığında Mekke ve Medine dönemleri olarak adlandırılan iki ayrı safhada yazılıp yazılmadığına dair rivayetleri ve değerlendirmeleri târihsel-tenkitçi bir yöntemle analiz ettik. Bu arada Allah elçisinin okur-yazarlığı konusu da bu analizler içerisindeki yerini aldı. Birinci bölümde son olarak ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın cem'ine yönelik olarak kaynaklarımızda yer alan rivayetleri yine aynı yöntemle tahlil ederek, bu konuda müsteşriklerin ortaya koymuş olduğu yaklaşımların söz konusu rivayetlerle olan irtibatını ve yorumlanma şeklini değerlendirmeye tabi tuttuk. Ayrıca ikinci halife Hz. Ömer döneminde Kur'ân'la ilgili herhangi bir çalışmanın yapıp yapılmadığını da bu çerçevede sorguladık ve tartıştık.

Tezimizin **ikinci bölümünde** Hz. Osman döneminde Kur'ân'la ilgili yapılan çalışmaları ele aldık. Müsteşriklerin bir kısmı, Kur'ân'la ilgili çalışmaların Râşid Halifeler döneminde değil de, Emevîler döneminde Halife Abdulmelik b. Mervân zamanında Irak valisi olan Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî tarafından yapılmaya başlandığını iddia etmektedir. Bu iddiayı nazar-ı dikkate aldığımızda, Hz. Osman döneminde Kur'ân'la ilgili bir çalışmanın yapıp yapılmadığı da tartışma konuları arasına girmektedir. Biz konunun bu boyutunu daha iyi analiz edebilmek için öncelikle Hz. Osman dönemine gelindiğinde İslâm devletinin içinde bulunduğu siyasal ve sosyo-kültürel durumu gözden geçirdik. Ardından insanlığın kültürel mirası içerisinde yer alan rivayetlerden hareketle Hz. Osman döneminde Kur'ân'la ilgili yapılan çalışmaları özetledik. Bundan sonra söz konusu rivayetleri târihsel-tenkitçi yöntemle tahlile tabi tuttuk ve bu şekilde Hz. Osman döneminin resmini daha net bir biçimde ortaya çıkarmaya çalıştık. Bunların yanı sıra mevcut Kur'ân'da kâtip hatalarının bulunduğuna dair Hz. Âişe'ye isnad edilen rivayetten hareketle, birkaç

ayet üzerine değerlendirmelerde bulunduk. Bu bölümde son olarak kaynaklarımızda sıkça kullanılan '*Cem'u'l-Kur'ân*' ifadesinin, Hz. Peygamber döneminden Dört Hâlife dönemi sonuna kadar geçirmiş olduğu anlam değişimlerini ortaya çıkarabilmek amacıyla eş-süremlî semantik analizler yaptık.

Tezimizin **üçüncü ve son bölümünde** ise Hz. Osman sonrasında genelde Arap yazısının özelde de Kur'ân'ın hattının gelişimi ile ilgili süreçleri ele almak suretiyle Kur'ân'ın bugünkü şeklini alıncaya kadar ne tür aşamalardan geçtiğini resmetme gayretinde olduk. Öncelikle noktasız ve harekesiz olan Arap yazısının, Hz. Ömer döneminden itibaren artan fetih hareketleriyle birlikte Arap olmayan bölge insanları için bir sıkıntı olduğunu ifade ettik. Ardından da bu sıkıntının Hz. Osman ve özellikle de Hz. Osman'dan sonraki dönemlerde artarak devam etmesi üzerine, Arap yazısına ve bu arada Kur'ân metnine hareke konulmaya başlandığına ve ilk hareketlerin de nokta şeklinde olduğuna şahit olduk. Ancak yazım yönünden birbirine benzeyen harflerin ayırd edilmesi sıkıntısı ortaya çıktığında bu defa noktanın bu işlev için kullanılmasına, buna karşılık hareke için başka işaretlerin vaz edilmesine ve bu süreçler içerisinde alternatif okuyuşlara açık olan Kur'ân ifadelerinin işin uzmanları tarafından farklı okunması boyutuna da şahit olduk. Ayrıca bu durumun Hicri IV. asra gelindiğinde son bulmaya yönelik bir sinyal vermemesi üzerine, bu sırada Kırâat ihtimallerinin azaltılmasına yönelik alınan siyasî tedbirleri değerlendirmeye tabi tuttuk ve böylece bugün elimizde bulunan Kur'ân metninin hangi süreçlerden sonra mevcut yapısına kavuştuğunu ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu bölümde ayrıca, Hz. Osman'ın çoğaltarak beldelere göndermiş olduğu Mushafların akibetini de değerlendirme kapsamına aldık ki, bugün elimizde bulunan Kur'ân nüshalarının yegâne kaynağı olan bu Mushafların ne olduğunu anlamış olalım ve yine bugün

dünyanın değişik ülkelerinde yer alan kimi kadîm hatlı Mushafların gerçekten bu Mushaflar olup olmadığı konusunda bir kanaate sahip olalım.

I. BÖLÜM

HZ. OSMAN ÖNCESİ KUR'ÂN'IN DURUMU

HZ. OSMAN ÖNCESİ KUR'ÂN'IN DURUMU

1. VAHIY

Vahiy sözlükte fısıldamak, gizlice söylemek, hızlıca işaret etmek, îma yoluyla anlatmak, göndermek, emretmek gibi anlamları içerir.¹ Vahiy hızlı ve gizli bir bilgi aktarımıdır; tümü gizlilik içinde gerçekleşen bir haberleşmeyi ifade eder.² Bu yönüyle vahiy bir varlıktan diğer bir varlığa bir şeylerin ilkası ve iletilmesi olgusudur.³ Vahyin ilkası esnasında tanrısal bilgiler canlıların kalbine çabucak akseder. Bu çabukluğu, bilgisayarın bir tuşuna basarak kısa bir zaman içerisinde ciltler dolusu bilgiyi yükleme, nakletme, kopyalama örneğine bakarak tasavvur etmemiz mümkündür.⁴ Bundan dolayı bu hale çabukluk manasına gelen vahiy denilmiştir.⁵ Zekeriyâ peygambere verilen çocuk müjdesinden sonra onun halkıyla işaret diliyle iletişim kurması⁶ Kur'ân'da vahiy kelimesi ile ifade edilmiştir. Meryem suresinin 11. ayetinde bu durum şöyle anlatılmaktadır:

"فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم ان سبحوا بكرة وعشيا"

“Bunun üzerine Zekeriyâ, mâbedden milletinin huzuruna çıkıp onlara:

Sabahleyin ve akşamleyin Allah'ı tesbih edin diye işaret yoluyla anlatımda

bulundu.”⁷

Dikkat edilirse ayette geçen evhâ fiilinin anlamı îma ve işaret yoluyla anlatmaktır.⁸ Bu manayı Âl-i İmrân suresinin 41. ayeti sayesinde anlamaktayız. Aynı

¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, V, 296-298; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV,379-382; Râgıp el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, ss. 530-532; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulu*, s. 37; Halis Albayrak, *Tefsîr Usulü*, s. 17.

² Subhî Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 23.

³ Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi*, s.223.

⁴ DİB Heyet, *Kur'ân Yolu*, I, 16.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadirî Ugan, I, 238-239.

⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, ss.53-56.

⁷ Meryem(19):11, ayrıca bkz. Âl-i İmrân(3):41.

⁸ Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, II, 6; Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, II, 163.

şekilde Hz. Meryem'in, Hz. İsa ile kavmine dönmesi esnasında onlarla kurmuş olduğu diyalog da vahyin bu boyutu (işaret) ile gerçekleşmiştir.⁹

Vahyin ıstılâhî manası ise İslâmî terminolojide şöyle ifade edilebilir: Vahiy, Allah'ın doğrudan ya da bir elçi aracılığı ile mâhiyetini bilemediğimiz bir şekilde mahlûkatıyla iletişim kurmasıdır.¹⁰ Başka bir ifadeyle vahiy, Yaratıcının bütün varlıklara yaratılış düzenlerine uygun hareket tarzlarını bildirme yoludur.¹¹

Allah, mahlûkatı yaratmaya başladığı andan itibaren onlarla iletişime geçmiştir. Yer küreye, semâya, meleğe, insana, arıya vb. varlıklara vahyetmesi bunu çok açık bir biçimde göstermektedir. Vahyin bu anlamlarını yansıtan Kur'ân ayetlerinden bazıları şöyledir:

1- Allah'ın yer küreyle vahiy yoluyla konuşması:

”يومئذ تحدث اخبارها بان ربك اوحى لها“

“O gün yer küre, - Rabbin kendisine (öyle davranmasını) vahyettiği için- haberlerini anlatacaktır.”¹²

Bu ayet yer kürenin Allah ile vahiy yoluyla haberleştiğini ve konuştuğunu anlatmaktadır. Zamanı geldiğinde (kıyamet günü) Allah yer küreye söz hakkı verecek ve o da şâhit olduğu hadiseleri anlatacaktır.

2- Göklerle vahiy yoluyla konuşması:

”فقضيهن سبع سموات فى يومين واوحى فى كل سماء امرها“

“Böylece O, onların iki evrede onlarca gök olmasına hükmetmiş ve her bir göğe de işini (davranış kânunlarını) vahyetmiştir.”¹³

⁹ Meryem(19):27-29. ”يا اخت هرون ما كان ابوك امرا سوء وما كانت امك بغيا فانشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان...“

¹⁰ Halis Albayrak, **Tefsîr Usulü**, s.17; Enfâl(8):12; Nisâ(4):163; Kasas(28):7; Mâide(5):11; Fussilet(41):12; Zilzâl(99):4-5; Nahl(16):68; İsrâ(17):85.

¹¹ Yaşar Nuri Öztürk, **Kur'ân'ın Temel Kavramları**, s. 606; DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 16.

¹² Zilzâl(99):4-5.

¹³ Fussilet(41):12.

3- Meleklerle vahiy yoluyla konuşması:

“اذ يوحى ربك الى الملكة انى معكم فثبتوا الذين آمنوا“

“İşte o zaman Rabbin (inananlara ulaştırmaları için) meleklerle: ‘(Ey inananlar!) Ben sizinle birlikteyim.’ diye vahyetmişti. (Yine Allah meleklerle) o halde siz de inananların motivasyonunu (şu sözlerimle artırın’ diye buyurmuştu.”¹⁴

4- Peygamberlerle vahiy yoluyla konuşması:

“انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبیین من بعده“

“Nuh’a ve ondan sonraki nebilere biz vahyettiğimiz gibi sana da biz vahyettik.”¹⁵

5- Peygamber dışındaki insanlarla vahiy yoluyla konuşması:

“واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى“

“Biz Mûsâ’nın annesine: ‘Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman da onu denize bırak, sakın korkma ve sakın üzülme.’ diye vahyetmiştik.”¹⁶

6- Arıyla vahiy yoluyla konuşması:

“واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبل بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون“

“Rabbin bal arısına: ‘Dağlarda, ağaçlarda ve insanların yükselttiği şeylerde kendine evler edin.’ diye vahyetmişti.”¹⁷

¹⁴ Enfâl(8):12.

¹⁵ Nisâ(4):163.

¹⁶ Kasas(28):7.

¹⁷ Nahl(16):68.

Ayetlerde de açıkça görüleceği üzere, Allah yaratmış olduğu her türlü varlıkla iletişime geçmekte ve onlarla vahiy yoluyla konuşmaktadır. Allah'ın mahlûkatıyla konuşmasının kaçınılmaz yolu olan vahiy, insânî boyutta ele aldığımızda, Arkoun'un ifadesiyle aşkınlık boyutunu tarihin içine sokarak tarihte diyalektiği harekete geçiren itici bir güçtür.¹⁸ Başka bir ifadeyle vahiy, beşerî akıl ve mümkün bilgi açısından ontolojik bir muhâl gibi gözükken müteâl olanın kendini ifşası ve bildirmesinin bir bakıma 'nass' olarak tarihte biçimlenmesidir.¹⁹ Bir diğer ifadeyle vahiy, Allah'ın irâdesini ve mesajını insana ait olan ve insanın açıkça anlayabileceği bir dil aracılığıyla ona bildirmesidir.²⁰

A. Vahiy Olgusu

Allah'ın insanla olan diyaloguna baktığımızda, Hz. Muhammed'in 'Allah'tan vahiy aldığını söyleyen' ilk kişi olmadığını, aksine ilk insandan itibaren pek çok peygamberin Allah'ın vahyine mazhar olduğunu Kur'ân-ı Kerîm'de ve diğer kutsal kitaplarda görmekteyiz.²¹ Öyle ki vahye mazhar olan bütün peygamberler, hemcinslerine²² hem aynı gerçekleri ifade etmişler²³ hem de insanın ölümsüzlüğüne vurgu yaparak onu dünya hayatının aldaticılığı konusunda uyarılmışlardır.²⁴ Peygamberler entelektüel ve ıslahatçı devrimlerin en büyük kaynağı olmuşlardır. Adâlet, iyilik, hizmet, sevgi, özgürlük ve barış gibi insânî ve toplumsal erdemleri telkin edenler onlar olmuştur. Müstekbirlere karşı direnen, insanlara onlara karşı

¹⁸ Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", **İslâmî Araştırmalar-1996**, c.9, sy. 1-2-3-4, s. 103.

¹⁹ a.y.

²⁰ Toshihiko İzutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, Çev. Süleyman Ateş, s. 190; Mehmet Erdoğan, "Kırâat Farklılıklarının Hüküm Çıkarmada Etkisi", **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-IV (2002)**, İSAV, İstanbul, ss. 395-496.

²¹ Ahkâf(46):9, En'âm(6):83-90.

²² Kehf(18):110; İsrâ(17):94-95; Hac(22):75.

²³ Şûrâ(42):13; Mâide(5):48.

²⁴ İnşikâk(84):19; Secde(32):9; Nuh(71):17-18; Hüd(11):106-108.

cesaretle karşı koymayı öğreten ve bu amaç için fedâkârlıkta bulunanlar da onlardan başkası değildir.²⁵ Bâbil'in İbrâhîm'i, Mûsâ'sı, Dâvûd'u, Süleyman'ı ve İsa'sı kendilerini halklarının sosyal ve dînî reformuna adanmış olan ıslahatçı şahsiyetleridir. Onların halklarına getirmiş oldukları kutsal kitaplara, açıkladıkları insanca yaşama kuralları bütününe Allah tarafından vahyedilmiş eserler olarak bakılmıştır.²⁶ Bütün bunlar vahyin bir olgu olarak gerçek olduğunu,²⁷ buna mukâbil tarih boyunca bir kısım insanların iddia ettiği gibi hayal ürünü bir safsata olmadığını ortaya koymaktadır.²⁸ Diğer taraftan vahyin mâhiyetinin insanların geneli tarafından bilinmemesi ve algılanamayışı, vahiy olgusunu inkâr etmeyi gerektirmemektedir. Bugün pozitif bilimlerin, özellikle parapsikolojinin ilgilendiği metapsişik olaylar, varlığı kabul edilen fakat net ve bilimsel olarak açıklanamayan olaylardan olmaları hasebiyle bu durumu destekleyen verilerdendir.²⁹ Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de beyân olduğu üzere, vahyin hususiyetlerini kavrayamamış ve sahih bir ulûhiyet ve nübüvvet anlayışına ulaşamamış kimseler, cehaletleri ve cehaletlerinin yol açtığı cür'et sebebiyle, Allah'ın buyruklarını tebliğ etmeleri maksadıyla gönderilen peygamberlerin ortaya koymuş olduğu³⁰ gerçekleri bir safsata olarak ifade etmekten de geri durmamışlardır.³¹

²⁵ Muhammed H. Beheştî-Bahoner, Cevad, **İnsan ve Tarih**, Terc. Ahmed Erdinç, s. 125.

²⁶ Muhammed Hamîdullah, **İslâm'a Giriş**, Çev. Cemal Aydın, s. 1.

²⁷ Muhammed Aydın, **Kur'ân'ın Metni Üzerindeki Tartışmalar**, s. 29.

²⁸ S. Sâlih, a.g.e., s. 22 vd.; Mehmet Paçacı, **Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz**, s. 82; Dücan Cündioğlu, **Söz'ün Özü**, s. 126.

²⁹ DİB Heyet, **İlmihal-I**, s. 112.

³⁰ Bell, Kur'ân'dan Hz. Muhammed'in kendi eseri olarak söz etmektedir. (W. Montgomery Watt, **Kur'ân'a Giriş**, Çev. Süleyman Kalkan, s.12.)

³¹ D. Cündioğlu, **Söz'ün Özü**, s. 87.

B. Vahyin Keyfiyeti

Vahiy hadisesinin nasıl cereyan ettiğini insanoğlu başlangıcından bu yana merak etmiş ve bu merak dürtüsü, aradan asırlar geçmesine rağmen varlığını devam ettirerek günümüze kadar gelmiştir. Peygamberler dışındaki insanların, peygamberî düzeyde bizzat tecrübe etme imkânından mahrum olduğu, belli bir düzeyde tecrübe etse bile tam ve kâmil manada kelimelere dökemeyeceği vahiy hadisesinin künhüne varmak ve bu hadiseyi tüm boyutlarıyla tahlil edip vahyin hakikatini ortaya koymak elbette mümkün değildir.³² Ancak bu durum, bizleri, Allah'ın canlılara ve peygamberlerine nasıl vahyettiğini ve onlarla nasıl konuştuğunu kutsal kitapların vermiş olduğu bilgiler ve çizmiş olduğu çerçevede kalmak şartıyla anlamaya çalışmaktan da alıkoymamalıdır diye düşünüyoruz.

Kelimenin Kur'ân'da kullanıldığı bağlamlarını göz önünde bulundurduğumuzda, vahyin hem Allah-mahlûkat³³(melek, insan, semâ, yer, arı, vs.) gibi yaratan-yaratılan; hem melek-insan, şeytan-insan gibi farklı cinsler; hem de insan-insan, şeytan-şeytan gibi hemcinsler arasında cereyan ettiğini görürüz. Şimdi bu durumları örneklendiren ayetleri Kur'ân-ı Kerîm'den birer misalle zikrederim:

“فنادته الملكة وهو قائم يصلى فى المحراب ان الله يبشرك بيحيى”

“Zekeriyâ mihrabda namaz kılariken melekler ona: Allah seni

Yahyâ ile müjdeliyor diye seslenmişti.”³⁴

³² D. Cündioğlu, a.g.e., s. 79.

³³ Nahl(6):68; Fussilet(41):12; Enfâl(8):12; Nisâ(4):163.

³⁴ Âl-i İmrân(3):39; ayrıca bkz. Necm(53):8-10.

Bu ayet, Allah ile mahlûkat arasındaki vahyin örneklerindedir. Her ne kadar devrede melek de olsa vahyeden Allah'tır. Bir sonraki ayette Zekeriyâ'nın hitabının direkt Allah'a olması da bunu göstermektedir.

“وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم”

“Muhakkak ki şeytanlar insan dostlarına sizinle mücadele etmelerini vahyederler.”³⁵

Bu ayet de şeytanla insan arasındaki vahyi örneklendirmektedir.

وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا“

“İşte biz böylece, birbirlerini kandırmaları için her biri diğerine yaldızlı sözler vahyeden insan ve cin şeytanlarını peygamberlere düşman yaptık.”³⁶

Bütün bu örnekler v-h-y kökünün Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde oldukça zengin bir kullanıma sahip olduğunu göstermektedir. Cin şeytanlarının insana fısıldamış olduğu aldaticı sözlerle ilgili durumu düşündüğümüzde, her bir ferdin aslında vahiy hadisesinin bir boyutunu yaşadığını fark ederiz. Böylece her bir ferd vahiy hadisesinin nasıl cereyan ettiğine dair bir kanaate de sahip olabilmektedir. Ancak bu durum, Allah'ın mahlûkatıyla konuşmasının keyfiyetine dair net bir çerçeve çizmemize imkân vermemektedir. Hâlık'ın mahlûkla konuşması, inanıyoruz ki mahlûkun mahlûkla konuşması gibi değildir.³⁷ Yukarıdaki ayetleri dikkatlice incelediğimizde hepsinde ortak olan boyut, bize, vahyin anlamının yaratılış

³⁵ En'âm(6):121; Bakara(2):268.

³⁶ En'âm(6):112.

³⁷ D. Cündioğlu, **Söz'ün Özü**, s. 80.

esnasındaki kodlama³⁸ olduğunu îma etmektedir.³⁹ Bu kodlama Kur'ân'da '*nefh min rûh*' şeklinde ifade edilir.⁴⁰ Nefh, Allah'ın bilgiyi maddeye işlemesi hadisesidir. Yarattılmış olan her şeye, yaratılmış olduğundan ötürü, onun kendi kânunu nakledilir. Bu kânun, onun kendisine ait olan, fakat aynı zamanda onun genel sistemle de bütünleşmesini sağlayan bir kânundur.⁴¹ Bu eylemi Yaratıcı, Kur'ân'da 'Rûh' diye ifade ettiği varlık vasıtasıyla gerçekleştirmektedir.⁴² Bu kodlama sayesinde ki bütün canlılar fitratlarında yer alan potansiyelleri ihtiyaç duydukları anda kuvveden fiile çıkarabilmektedirler.

İnsan boyutuyla hadiseye baktığımızda her bir bireyin yazılımının farklı olduğuna şâhit oluruz. Fıtratları çok temiz ve oldukça güçlü olan insanları -ki bunlar, varlığın kendisine göre var olduğu temel yasa (Levh-i Mahfûz / Ummu'l-Kitâb) ile Yaratıcı dilediği anda irtibat kurabilmektedirler-⁴³ Kur'ân bize 'peygamber' olarak anlatmaktadır.⁴⁴ Kur'anî verilere baktığımızda bu irtibat insanın istivâ döneminden sonra başlamaktadır. Hz. Mûsâ ve Hz. Yûsuf ile ilgili olan ve istivâdan bahseden şu iki ayet bu hususu net bir biçimde ortaya koymaktadır:

”ولما بلغ أشده واستوى آتيناہ حکما وعلما وكذلك نجزي المحسنين“

³⁸ Vahyin en güçlü anlamlarından biri 'Kitâbet'tir. kitâbet, bilginin maddeye işlenmesi, yani maddenin programlanmasıdır. Vahyin bu anlamı (yazmak, nakşetmek) Lebid b. Rabîa el-Âmirî'nin bir şiirinde şöyle işlenmektedir: (فمدافع الريان عرى رسمها / خلقا كما ضمن الوحي سلامها): İssız kalan bu diyardaki Reyân dağının yamaçlarından akan suların mecrâlarını seller bozmuş, yıkmıştır. Buralarda kalan izler taş üzerine kazınmış bir yazının kalan kısmına benziyor. İbn Manzûr, a.g.e., XV, 379-382; Ahmed Çelik, **Kur'ân Semantiği Üzerine**, s. 164; Şiirin asıl yer aldığı eser Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'nin '**el-Eğâni**' isimli Kitâbıyla Ebû Zeyd el-Kureşî'nin '**Cemheratü Eş'âri'l-Arab**' isimli çalışmasıdır. Vahyin kitâbet anlamıyla ilgili ayrıca bkz. Ezherî, a.g.e., V, 296-298.

³⁹ Enfâl(8):12; Nisâ(4):163; Fussilet(41):12; Zilzâl(99):5; Nahl(16):68; İsrâ(17):85; Necm(53):10; Şuarâ(26):221-222; (En'âm(6):112; En'âm(6):121.

⁴⁰ Hicr(15):29; Sâd(38):72; Âl-i İmrân(3):49.

⁴¹ Fazlur Rahmân, **İslâm**, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, s. 47.

⁴² Hicr(15):29; Secde(32):9; Sâd(38):72; Şuarâ(26):193-195; Bakara(2):97; Nahl(16):102.

⁴³ Âlimlerimiz ilmî vehbî ve kesbî diye ikiye ayırmışlar, peygamberlerin ilimlerinin vehbî olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuyla ilgili durumu anlatan ayetlerden biri 18. Kehf suresinin 65. Ayetidir: (فوجدنا عبدا من عبادنا آتيناہ رحمة من عندنا وعلمانا من لدنا علما) Bilal Kuşpınar, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, s. 100.

⁴⁴ B. Kuşpınar, a.g.e., s. 147; Fazlur Rahmân, **İslâm**, s. 48.

*“Mûsâ en güçlü çağına ulaşır olgunlaştığında biz ona bilgelik ve ilim hibe etmiştik. İşte biz güzel düşünüp güzel davranışta bulunanları böyle mükâfatlandırırız.”*⁴⁵

“ولما بلغ أشده آتيناها حكما وعلما وكذلك نجزي المحسنين”

*“Yûsuf en güçlü çağına ulaşınca biz ona bilgelik ve ilim hibe etmiştik. İşte biz güzel düşünüp güzel davranışta bulunanları böyle mükâfatlandırırız.”*⁴⁶

Ayette geçen istivâ döneminin kırk yaşı olduğunu yine Kur’ân’ın bize sunmuş olduğu bilgilerden anlamaktayız. Kur’ân insanın iki olgunluk döneminden bahsetmektedir: Bunlardan birincisi çocukluktan çıkıp gençlik dönemine adım attığı bulûğ dönemidir ki fiziksel olgunlaşmayı ifade eder; ikincisi ise gençliğini tamamlayıp kırk yaşına geldiği dönem⁴⁷ olup, insanın karakter ve kimlik bakımından tam manada olgunlaştığını anlatır.⁴⁸ Hz. Peygamberin kırk yaşı dolaylarında vahye mazhar olduğu gerçeği de bu durumu destekleyen verilerdendir.

Levh-i Mahfûzla kurulan bu doğrudan temas sayesinde peygamberler eşyayı, diğer insanların görüşünden çok daha farklı bir şekilde görebilmektedirler.⁴⁹ Bu esnada peygamberlerin ya insanlardan ayrı bir yere gelmeleri istenmekte, ya da geceleyin uykularına ara vermeleri talep edilerek Levh-i Mahfûz ile kalben irtibâta geçmeleri sağlanmaktadır. Aşağıdaki ayetler bu gerçekleri dile getirmektedir:

“وناديناه من جانب الطور الأيمن وقريناه نجيا”

⁴⁵ Kasas(28):14.

⁴⁶ Yûsuf(12):22.

⁴⁷ Ahkâf(46):15. "حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة"

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, X, 41.

⁴⁹ Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev. Alparslan Açıkgenç, ss. 173-174; ayrıca Kur'ân'da hem vahiy, hem de vahiy meleği rûh diye ifade edilir. Muhammed el-Behiy, *Kur'ânî Kavramlar*, Terc. Ali Turgut, ss. 117-119; (Şûrâ(42):52; Şuarâ(26):193; Nahl(16):2.

“Mûsâ’ya Tur Dağı’nın sağ tarafından seslenmiş ve gizlice konuşmak için onu kendimize yaklaştırmıştık.”⁵⁰

Hz. Mûsâ Medyen’de evlenmiş ve kayınpederinin kendisinden istemiş olduğu çalışma süresini tamamlayıncaya kadar orada kalmıştır. Bu süre sonunda ise ailesiyle birlikte Medyen’den ayrılmaya karar verip yola çıkmıştır. Bu yolculuk esnasında Allah tarafından kendisine dağda bir ışık gösterilmiş ve Hz. Mûsâ o ışığa doğru sevk edilmiştir. Ancak Hz. Mûsâ o ışığa doğru giderken ailesine: ‘**Siz burada bekleyin, ben gidip bir bakayım.**’⁵¹ demiş ve Allah ile mükâlemeye yalnız gitmiştir.

Başka bir ayette de vahye mazhar olması için peygamberin gece uykusuna ara vermesini şöyle emretmektedir:

"يا ايها المزملم قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه ورتل القران ترتيلا انا سنلقى

عليك قولاً ثقيلاً"

“Ey ateşten gömleği giymiş olan Nebî! Gecelerin çok az kısmı hariç, diğer bölümlerini ibâdetle geçir... Doğrusu biz sana sorumluluğu oldukça ağır bir söz ilkâ edeceğiz.”⁵²

Muzzemmil suresinin bu ilk beş ayetinde görüleceği üzere Allah, elçisine vahyetmek için onun geceleri uykusuna ara vermesini talep etmektedir. Böylece O, elçisine vahyedeceği ortamı hazırlamakta ve onun vahiy elçisiyle baş başa kalmasını sağlamaktadır.

Levh-i Mahfûz’la kalbî temas kuran⁵³ peygamberlerin bu temas esnasında meleği birebir görmeleri söz konusu olmamaktadır.⁵⁴ Beşer gözü bu dünyadaki boyut

⁵⁰ Meryem(19):52; ayrıca bkz. Kasas(28):29-30; Tâhâ(20):10-11; Â`râf(7):143.

⁵¹ Tâhâ(20):10; Neml(27):7; Kasas(28):29.

⁵² Muzzemmil(73):1-5; ayrıca bkz. İsrâ(17):79; Buhârî, **Sahîh**, Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân, 15.

⁵³ Necm(53):11; ayrıca bkz. Şuarâ(26):194; Abdullah Mahmud Şahhâte, **Târîhu’l-Kur’ân ve’t-Tefsîr**, s. 15.

⁵⁴ Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur’ân**, s. 171; Necm(53):17-18.

içerisinde nasıl Allah'ı göremiyorsa⁵⁵ meleği de orijinal haliyle görememektedir.⁵⁶ Ancak meleğin insan suretinde görülebilmesi mümkündür. Bu çerçevede Hz. İbrâhîm ve Hz. Lût peygamberlerin meleklerle olan diyaloglarını Kur'ân bizlere şu şekilde sunmaktadır:

"ولقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ فلما راي ايديهم لا تصل اليه نكرهم واوجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الي قوم لوط"

“Elçilerimiz İbrâhîm’e müjde getirdiklerinde ona ‘selâm!’ demişlerdi. O, size de ‘selâm olsun’ demiş ve hiç vakit kaybetmeden kızarmış bir buzağı eti getirmişti. Ancak ellerini ona uzatmadıklarını görünce durumlarını garipsemiş ve onlardan içine bir korku düşmüştü. Onlar da ‘Kokma ey İbrâhîm! Biz Lût Kavmine gönderilmiş olan elçileriz.’ diye karşılık vermişlerdi.”⁵⁷

Ayrıca Hz. Meryem’i Hz. İsa’ya hamile bırakan Rûh -ki bu aynı zamanda vahiy elçisi olan Rûh’tur-⁵⁸ Hz. Meryem’e insan suretinde görünmüştür. Bu bilgi de Kur’ân’a şöyle yansımıştır:

“فاتخذت من دونهم حجابا فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا“

“Meryem, insanların kendisini göremeyeceği bir yer bulunca biz ona Rûh’umuzu göndermiştik ve Rûh’umuz ona tam bir insan suretinde görünmüştü.”⁵⁹

⁵⁵ En’âm(6):103; Bakara(2):55; Â’râf(7):143; Nisâ(4):153; Taberî, a.g.e., XI,513.

⁵⁶ Furkân(25):22; Zümer(39):75; Taberî, Tefsîrinde Hz. Muhammed’in Cibrîl’i orijinal suretinde iki defa gördüğünü rivayet etmektedir. (XI, 513) Hatta işi daha da ileri götürerek Allah’ı gördüğünü de rivayet etmektedir. Ancak rivayette bunun gözle değil, kalple olduğu ifade edilmektedir. (XI, 510-511) Bütün bunlardan sonra Taberî, Hz. Âişe’nin “Kim Muhammed Allah’ı gördü derse yalan söylemiştir.” rivayetine de yer vermektedir.(XI,513); ayrıca bkz. Zamahşerî, **Keşşâf**, IV, 28; Allah’ın görülemeyeceği ile ilgili bu rivayet Buhârî’de de yer almaktadır. (Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân, Necm Suresi, 1.)

⁵⁷ Hûd(11):69-70; ayrıca bkz. Zâriyât(51):24-34; Ankebût(29):31-32; Lût’un elçilerle olan diyalogu için de bkz. Hûd(11):77-81; Ankebût(29):33-34; Hicr(15):61-70.

⁵⁸ Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur’ân**, ss. 169-170.

⁵⁹ Meryem(19):17.

Ayette anlatılan: ‘meleğin insan suretinde görünmesi’ hadisesi, aslında Allah’ın Hz. Meryem’in yaratılışında yapmış olduğu yazılıma işaret etmektedir.⁶⁰ Yaratıcı benzer bir yazılımı Hz. İbrâhîm ve Hz. Zekeriyâ peygamberlerin hanımları için de yapmıştır.⁶¹ Bir nüansla ki, Hz. Meryem’e çocuk müjdelemek için gönderilen melek Rûh (Cibrîl) iken, Hz. İbrâhîm’in hanımına gönderilen melek, Hz. Lût peygamberin kavmini helak etmek için gönderilen meleklerdendir.⁶² Bu ilk yazılım esnasında her canlının ömrü irsiyet, sosyal çevre ve belki de bizim bilemediğimiz daha birçok etken tarafından şekillenmekte ve bu durum Allah tarafından da bilinmektedir.⁶³ Bundan dolayıdır ki Allah daha doğmamış olan Meryem’i ve zürriyetini şeytanın kötülüklerinden koruyacağını ifade etmiş, aynı şekilde Zekeriyâ Peygamberi Yahyâ ile müjdelediğinde Yahyâ’nın Peygamber olacağını bildirmiş, yine Meryem’i İsâ ile müjdelediğinde İsa’nın hem dünyada hem de ahirette iyi bir insan olacağını ve Allah’a yakın olanlardan olacağını belirtmiştir.⁶⁴ Böylece yaratılış esnasında yapılan kodlama, zamanı ve şartları oluştuğunda kuvveden fiile dönüşmekte ve vuku bulmaktadır.⁶⁵

Hz. Peygamberin meleği görmesi ile ilgili olduğu düşünülen⁶⁶ Tekvîr suresinin 23. ayetinde geçen **“Onu (beşer âlemi ile melek âleminini) ayıran ufukta gördü”** = **“ولقد رآه بالأفق المبين”** ve Necm suresinin 13. ayetinde yer alan **“Onu başka bir inişinde de görmüştü”** = **“ولقد رآه نزلة أخرى”** ifadelerini, yine Necm suresinde geçen **“Kalbi, gördüğünü yalanlamadı”** = **“ما كذب الفواد ما رأى”** ayeti ile anladığımızda; gerçekte Hz. Muhammed’in meleği bizzat görmediğini, aksine

⁶⁰ Enbiyâ(21):91; Tahrîm(66):12; Âl-i İmrân(3):59.

⁶¹ Hûd(11):71-73; Zâriyât(51):28-30; Enbiyâ(21):90; Âl-i İmrân(3):38-41; Meryem(19):1-11.

⁶² Hûd(11):69-73; Zâriyât(51):24-30.

⁶³ Nuh(71):26-27.

⁶⁴ Âl-i İmrân(3):36-48.

⁶⁵ Arif Güneş, **Kur’ân-ı Kerîm’in Ortaya Çıkış Süreci**, s. 58.

⁶⁶ Tayâlisî, **Musned**, s. 200.

kalbinin Levh-i Mahfûz'la temasa geçtiğini anlamış oluruz.⁶⁷ Ayrıca bu çerçevede vahyin nâzil olduğu yerin peygamberin kalbi olduğu gerçeğini de göz ardı etmemeliyiz.⁶⁸ Kalp, burada ilâhî yazılımın yapıldığı levha görevini görmektedir.⁶⁹ Bu ise daha öce ifade ettiğimiz gibi yaratılış esnasında yapılan kodlama ile gerçekleşmektedir. Yaratılışta yapılan kodlamanın değişmeyeceğini ve özde var olanı dışa yansıtacağını⁷⁰ Nuh peygamberin yapmış olduğu şu dua ortaya koymaktadır:

"وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا

فاجرا كفارا"

Nuh demişti ki: Ey Rabbim! Yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma! Şayet sen onları bırakacak olursan senin için çalışanları saptırırlar ve sadece ahlaksız ve nankör nesiller üretirler."⁷¹

Ayrıca Yüce Yaratıcı'nın küfre girenler ve Hz. Peygamberin toplumunun büyük bir bölümüyle ilgili olarak dile getirdiği şu teşhis de bu düşünceyi desteklemektedir:

"لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون"

"Onların pek çoğu hakkında (azâb) sözümüz gerçekleşmiştir, artık onlar inanmazlar."⁷²

⁶⁷ İsrâ(17):1; II. Asır müfessirlerinden olan Abdurrazzâk b. Hemmâm(H.126-211), İbn Abbâs'tan rivayetle Hz. Muhammed'in kalbiyle Allah'ı gördüğünü belirtir. (Abdurrazzâk b. Hemmâm, a.g.e., II, 203.)

⁶⁸ Şuarâ(26):193-194; Şayet kalp mühürlüyse, ya da normal çalışmıyorsa insan hiçbir surette anlayamaz ve algılayamaz. Â'râf(7):179; Nahl(16):108; Munâfikûn(63):3.

⁶⁹ "اولئك كتب في قلوبهم الايمان" Mucâdile(58):22; Â'râf(7):145.

⁷⁰ Â'râf(7):58; Âl-i İmrân(3):33-34,178.

⁷¹ Nuh(71):26-27; ayrıca bkz. Kehf(18):80.

⁷² Yâsîn(36):6-7; ayrıca bkz. Bakara(2):6-7; Yunus(10):33, 96-97; Hûd(11):36.

Bu ve benzeri ayetlerde doğada cârî olan bir kânuna işaret edilmekte ve Allah'ın kendilerine ilham etmiş olduğu doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğini gereği gibi kullanamayanların karşılaşacağı son ifade edilmektedir.

Vahyi, Allah-insan iletişimi bağlamında ele aldığımızda, onun, Allah'ın ayetlerini insanlara göstermesi şeklinde cereyan ettiğine şahit oluruz.⁷³ Bu bağlamda Hz. Muhammed vahye mazhar olurken Allah'ın en büyük ayetlerini görmüştür.⁷⁴ Ancak İslâm kültür tarihinde dominant akım olan Sünnîlik, Hz. Peygambere bahşedilen vahyi, kulak vasıtasıyla işitilen bir olgu haline getirmiştir.⁷⁵ Her ne kadar Kur'ân, vahyi: '**Yüce elçinin sözü**'⁷⁶ şeklinde ifade edip, Hz. Mûsâ ile ilgili pek çok ayette seslenme fiilini kullanmakta ve karşılıklı konuşma sahnelerine yer vermekte ise de,⁷⁷ buradaki sözden maksat, seslerden meydana gelen kelimeler değil, fikrin meydana getirdiği kelimelerdir.⁷⁸ Peygamberler kendilerini aşip Levh-i Mahfûz'la irtibat kurdukları zaman, duygular, fikirler ve kelimeler arasında uzvî bir münasebet oluşmaktadır. Bu şekilde ilâhî kelâm, Peygamberlerin kalbinden süzülerek dışarı akmaktadır.⁷⁹ Bu esnada peygamberlerin vahyin muhtevasına başka bir şeyler katma imkânı irâdeleri dâhilinde olan bir husus olmakla birlikte⁸⁰ bu durum Allah

⁷³ T. İzutsu, a.g.e., ss. 168-169.

⁷⁴ Necm(53):18.

⁷⁵ Fazlur Rahmân, **İslâm**, s. 43.

⁷⁶ Tekvîr(81):19; Hâkka(69):40 Not: Bu ayetlerden Hâkka suresinde yer alan ifadeyle Cibrîl'in değil de Hz. Peygamberin kastedildiği şeklinde bazı yaklaşımlar olmakla birlikte (M.Said Şimşek, "*Kirâatların Kaynağı Problemi*", **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV (2002)**, İSAV, İstanbul, ss. 17-30) biz bu ifadeden Cibrîl'in kastedildiği kanaatindeyiz. Bu ifadeyle Allah, Kur'ân'ın kaynağının beşer değil, kendisi olduğunu anlatmak istemektedir. Bundan dolayı da Kur'ân'ın beşer sözü olması (ane fikir و قدر فقتل كيف قدر ... ان هذا الا قول البشر = Muddessir(74):18-25) tezini sürekli reddetmiştir: (Muddessir(74):18-25 = ان هذا الا قول البشر ... ان الله فكر و قدر فقتل كيف قدر ... ان هذا الا قول البشر = Muddessir(74):18-25).

⁷⁷ Şuarâ(26):10; Nâziât(79):16; Meryem(19):52; Tâhâ(20):11-13; Neml(27):8, Â'râf(7):143.

⁷⁸ Fazlur Rahmân, **İslâm**, s. 42; "فاوحى الى عبده ما اوحى ما كذب الفواد ما راي"; DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 14.

⁷⁹ Fazlur Rahmân, **İslâm**, s. 45; Zerkeşî, **el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Ta'lîk: Mustafa Abdülkadir Ata, I, 291.

⁸⁰ Hâkka(69):44 "ولو تقول علينا بعض الأقاويل" Not: Beşerîn kurguladığı cümleler şayet Allah'ın muradını ifade ediyorsa Allah bunları da 'kendi sözü, kendi hükmü' olarak kabullenmektedir:

"وكيف يحكمونك و عندهم التوراة فيها حكم الله – وليحكم اهل الإنجيل بما انزل الله فيه" Mâide(5):43,47.

elçilerinin hiç başvurmadığı bir hadisedir. Bu bağlamda ‘*Garanik hadisesi*’⁸¹ olarak anılan ve ‘*Şeytan ayetleri*’ olarak da şöhret bulmuş olan olayın hayal ürünü bir safсата olduğunu da ifade etmek isteriz.⁸² Peygamberi lambaya, vahyi de elektrik akımına benzeten Hamîdullah, akımın gelmesiyle lambanın kendi voltajına ve rengine göre ışık verdiğini ifade etmektedir.⁸³ Vahyin keyfiyetini ifade etmek için hipnotizma, sesin şeride kaydedilmesi ve telefon aracılığıyla nakledilmesi benzetmelerinden yararlanan Şahhâte ise vahiy hadisesinin bunların daha ötesinde bir boyutta gerçekleştiğini belirtmektedir.⁸⁴

Allah, insanoğluna ayetlerini göstermeye devam edeceğini şu şekilde anlatmaktadır:

“سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق”

“Biz, Kur’ân’ın gerçek olduğunu açık bir biçimde anlamalarına dek ayetlerimizi onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde göstermeye devam edeceğiz.”⁸⁵

Bu şekilde Allah, insanoğlu ile sürekli konuşmakta ve ayetlerini kavrayabilenlere sürekli yeni ayetler göstermektedir. Kur’ân’ın anlattığına göre bizim tabiat olayı dediğimiz hadiseler: yağmur, rüzgâr, gece ve gündüzün değişmesi; ayrıca diğer mahlûkatın yaratılışı, (sürüngenler, iki ayaklılar, dört ayaklılar,

⁸¹ Rivayete göre Hz. Peygamber Mekke müşriklerinin inananlara uyguladıkları baskıların yoğunlaştığı ve bir grup Müslümanın Habeşistan’a hicret etmek zorunda kaldığı günlerde, Kâbe’de bulunduğu bir esnada kendisine vahyedilen Necm suresininin “*Gördünüz mü Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüleri olan Menât’ı?*” mealindeki 19-20. Ayetlerini okuduktan sonra, şeytanın o anda fısıldadığı “*Bunlar ulu kuşlardır; onların da şefaati umulur.*” sözlerini de okumuştur. Hz. Peygamber şeytanın fısıldadığı bu bölümü okuyunca orada bulunan müşrikler secdeye kapanmıştır. Hac suresinin 52. Ayetini bu bağlamda yorumlayan ilim adamları da hadisenin yaşandığını ve ardından Necm suresinin 21 ve 22. Ayetleriyle neshedildiğini dile getirmişlerdir.

⁸² Ö. Özsoy, a.g.e., s. 25.

⁸³ M. Hamîdullah, İslâm’a Giriş, s. 31.

⁸⁴ Şahhâte, a.g.e., s. 12.

⁸⁵ Fussilet(41):53; ayrıca bkz. Neml(27):93; Zâriyât(51):20-21.

kanatlılar...) davranış şekilleri vs. bütün bunlar basit birer tabiat olayı olarak algılanmamalı; aksine Allah'ın hikmeti ve ayetlerinin tezâhürleri olarak görülmelidirler.⁸⁶ Bu merhalede eşya, şifrelerle yazılmış bir kitap gibidir. Başka bir deyişle dünya, büyük bir sembol kitâbıdır. Ancak günlük akıl seviyesinden çıkıp hikmetli akıl seviyesine ulaşanlar⁸⁷ bu sembolleri çözmekte ve vahye mazhar olabilmektedirler.⁸⁸ Bu bağlamda vahyin peygamberî düzeyde olmasa da devam etmekte olduğu aşikârdır.

Bu boyutuyla vahiy, peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç duyulduğu zaman tezâhür eden bir kuvve, bir duyu ya da bir araç olarak da yorumlanabilir.⁸⁹ Burada devreye bilinçaltı girmektedir. Watt, 'Tanrının, vahyini bir şahsın bilinçaltı ile gönderme ihtimalini göz ardı etmiyorum' der. Ancak Hz. Muhammed'in vahiy olarak ilân ettiği şeyin kendi bilincinin ürünü olmadığına inanmakta sâmiî olduğuna kâni olduğunu da ifade eder.⁹⁰ Ayrıca Hz. Muhammed'e vahyedilen mesajların O'nun bilinçaltından geldiğini söylemenin, bu mesajların Allah'tan gelmediği anlamını taşımayacağını; çünkü Allah'ın yaratılan varlıklar (melekler, insanlar)⁹¹ vasıtasıyla mesajını iletebileceği gibi, yine yaratılmış bir insanın bireysel veya kolektif bilinçaltı vasıtasıyla da iletebileceğini dile getirir.⁹² Fazlur Rahmân da vahyin peygamberin dışında bir gerçekliğinin olmadığını⁹³, ancak onun Allah tarafından tenzîl edildiğini, Allah'ın bir lutfu olduğunu⁹⁴ belirtir. Bu yorumunu da

⁸⁶ Nûr(24):43-46; Mu'min(40):79-81.

⁸⁷ Zümer(39):9;Ra'd(13):19; Âl-i İmrân(3):7; Bakara(2):269.

⁸⁸ Fazlur Rahmân, **İslâm**, ss. 48; T. İzutsu, a.g.e., ss. 169-170.

⁸⁹ Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur'ân**, s. 172; Beheştî-B. Cevad, a.g.e., s. 98.

⁹⁰ Watt, **Hz. Muhammed'in Mekkesi**, Çev. Mehmet Âkif Ersin, s. 12; İdris Şengül, **Kur'ân Kıssaları Üzerine**, s. 151-152.

⁹¹ Hac(22):75.

⁹² Watt, **Hz. Muhammed'in Mekkesi**, ss. 121-122.

⁹³ Fazlur Rahmân, **İslâm**, ss. 42-43.

⁹⁴ İbrâhîm(14):11.

Kur’ân’ın Levh-i Mahfûz’dan dünya semâsına indirilişiyile ilgili rivayetle irtibatlandırır. Rivayetin bir varyantı şöyledir:

“انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في ثلاث وعشرين سنة”

“Kur’ân dünya semâsına kadir gecesinde topluca indirilmiş, ardından da 23 sene zarfında yavaş yavaş nâzil olmuştur.”⁹⁵

Fazlur Rahmân daha sonra Gazâlî (505/1111) ve Şah Veliyullah ed-Dihlevî gibi düşünürlerin bu hadisteki semâvâtın en alt tabakasını peygamberin kalbi olarak yorumladıklarına referansta bulunur.⁹⁶ Semâvâtın en alt tabakası olan peygamberin kalbi, böylece Allah’ın kendisine açmış olduğu bilgi hazinesine muttali olmakta ve bundan sonra karşılaşılan sorunlar bu bilgiler sayesinde çözüme kavuşturulmaktadır.⁹⁷

Buna mukâbil bir kısım müsteşrikler, Kur’ân’daki bazı ayetleri delil göstererek, insanoğlunun yaptığı eylemlerin esas itibariyle Allah’ın fiilleri olarak kabul edilebildiğini⁹⁸, bu durumda da Allah’ın Hz. Muhammed’e vahyettiğini söylediği yerlerde insan araçlarının bulunmasının mümkün olabileceğini dile getirirler.⁹⁹ Bu çerçevede söz konusu müsteşrikler, Hz. Muhammed’in gençliğinde yapmış olduğu seyahatler esnasında ehl-i kitaptan ilim adamlarıyla görüştüğünü ve

⁹⁵ Zerkeşî, a.g.e., I, 289; Buhârî Şârihi İbn Hacer ‘Fethu’l-Bârî’ isimli eserinde bu rivayeti sahîh ve güvenilir olarak ifade etmiştir. (İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, IX, 3.)

⁹⁶ Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur’ân**, s. 172; Dücane Cündioğlu söz konusu rivayetin İbn Abbâs’a isnad edilen muahhar bir yorum olduğu gerçeğini göz ardı ederek bu rivayeti “Hadis” şeklinde takdîm eden Fazlur Rahmân’ı eleştirir ve bu yaklaşımın Kur’ân’ın verileriyle hiçbir surette kâbil-i telif olamayacağını söyler. (D. Cündioğlu, **Söz’ün Özü**, s. 110.)

⁹⁷ Bu konuyla ilgili olarak Şûra suresinin 24. ayeti üzerine düşünülebilir.

⁹⁸ Enfâl(8):17.

⁹⁹ Watt, **H. Muhammed’in Mekkesi**, ss. 119-120.

onlardan aldığı bilgileri vahiy olarak toplumuna sunduğunu ifade ederler.¹⁰⁰ Richard Bell İslâm'ın temel kaynağının Hıristiyanlık olduğunu iddia ederken, C.C. Torrey'in temsil ettiği diğer bir grup da Müsevîliğin İslâm'ın ana kaynağını teşkil ettiğini ileri sürer.¹⁰¹ Ancak Kur'ân, bu tür iddiaların hepsine cevap verir ve Hz. Muhammed'in mazhar olduğu vahiy hadisesinde insan araçlarının bulunmadığını¹⁰², söz konusu kişilerin dilleriyle Hz. Muhammed'in dilinin aynı olmadığını¹⁰³; bilakis Kur'ân'ın Allah'tan Hz. Muhammed'e bahşedilen direkt bir lutuf olduğunu¹⁰⁴ ortaya koyar.¹⁰⁵ M. Abdullah Draz (Ö. 1958) da bu durumu "Kur'ân-ı Kerîm'in üslubunda insan zihninin mahsulü olarak kabul edilemeyecek ve fakat ilâhî bir ilham mahsulü sayılabilecek bir hava hissedilmektedir."¹⁰⁶ şeklinde açıklar.

Levh-i Mahfûz, adından da anlaşılacağı üzere koruma altında olan ve Allah'ın dilediği varlıkların dışındaki canlıların ulaşamayacağı bir alandır.¹⁰⁷ Bundan dolayı İslâm âlimleri öteden beri¹⁰⁸ vahyi: '**metluvv, ğayr-i metluvv; ilâhî, ğayr-i ilâhî**' gibi kısımlara ayırmak suretiyle bu hususa dikkat çekmek istemişler; ayrıca peygamberler dışındaki insanlarla ilgili kullanılan v-h-y kökünden olan fiilleri ilham

¹⁰⁰ Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, Terc. Suat Yıldırım, Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, XX, 490; Taberî, a.g.e., IX, 366; Zurkânî, **Menâhîlül-İrfân**, II, 421.

¹⁰¹ Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur'ân**, s. 243; İsmail Albayrak, "*John Wansbrough'nun Kur'ân Tarihi Teorisi ve Batıda Doğurduğu Tartışmalar*", **İslâmiyât** 2001, Sy. 1, Ocak-Mart, C. 4, ss. 163-180.

¹⁰² Nahl(16):103; Ankebût(29):48; Furkân(25):4-5.

¹⁰³ Hz. Peygamber döneminde ne Eski ne de Yeni Ahit'in tercümeleri yapılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça bir tercümesi Hz. Muhammed'den çok sonra ortaya çıkmış, İncil'in Arapça'ya tercümesine de 9. ve 10. asırlarda ihtiyaç duyulmuştur. (M. Abdullah Draz, **Kur'ân'a Giriş**, Çev. Salih Akdemir, s. 101.)

¹⁰⁴ Kasas(28):86; İsrâ(17):87; Nisâ(4):113.

¹⁰⁵ Fazlur Rahmân, **İslâm**, s. 42; M. Hamîdullah, **İslâm'a Giriş**, s. 33.

¹⁰⁶ Draz, a.g.e., s. 85.

¹⁰⁷ Vâkıa(56):78-79; Saffât(37):7-10 ; Burûc(85):21-22; Rahmân(55):33-35.

¹⁰⁸ Bu ayırım ilk nesillerin yabancı olduğu ve kullanmadığı bir tasniftir. Bu konudaki en erken bilgi İbn Şihâb ez-Zuhrî (H.124)'den gelmektedir. (Bünyamin Erul, "*Bir Alan Taramasının Panoraması – Vahy-i Gayr-i Methuv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-*", **İslâmiyât** 2000, Sy. 1, Ocak-Mart, C. 3, ss. 161-184.)

diye ifade etmişlerdir.¹⁰⁹ İbn Sînâ vahiy konusunu işlerken, bilginlerin Levh-i Mahfûz'la ara sıra irtibat kurabildiğini, peygamberlerin ise sürekli irtibat halinde olduğunu belirtirken bu hususa vurgu yapmak istemiştir.¹¹⁰ Böylece Allah tarafından Peygamber olarak seçilen insanlar Levh-i Mahfûz ile temas kurdukları andan itibaren, başta yaşadıkları toplum olmak üzere bütün toplumların, hatta bütün âlemlerin¹¹¹ hayatlarına yön veren ve yaşayışlarını değiştiren belli bir davranış tarzına yönlendirilirler.¹¹² Bu temas, peygamberleri kendi öz tutkularından koruyarak onların akıllarının selim kalmasını sağlayıp aynı zamanda onların evrensel akılla olan irtibatlarını da canlı tutar.¹¹³ Peygamberlerin vahye mazhar olmasının anlamı da budur.¹¹⁴

Peygamberleri Levh-i Mahfûzla temasa geçiren, başka bir ifadeyle peygamberlere vahiy inzâl¹¹⁵ eden Rûh'un sıradan bir melek olduğu görüşü müslüman toplumlardaki temel kabullerdendir. Ancak Fazlur Rahmân, Hz. Muhammed'e vahiy için gönderilen meleğin sıradan bir melek olmadığı nüansını Kur'ân'daki ayetlerden referansla ortaya koymuştur. Kur'ân, melekleri ve rasûlleri

¹⁰⁹ İ. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 37; Ömer Özsoy, **Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi**, s. 20; B. Kuşpınar, a.g.e., s. 153.

¹¹⁰ B. Kuşpınar, a.g.e., s. 147.

¹¹¹ Sebe(34):28; Enbiyâ(21):107.

¹¹² Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur'ân**, s. 174; Mehdi Bâzergan, **Kur'ân'ın Nuzûl Süreci**, s. 18; Âl-i İmrân(3):79; Yûnus(10):15.

¹¹³ Yılmaz, Hüseyin, "Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslâm Vahiyi", **İslâmiyât 2004**, C.7, Sy.1, Ocak-Mart, s. 102.

¹¹⁴ Beheştî, a.g.e., ss. 130-132.

¹¹⁵ İnzâl, bir şeyi yukarıdan aşağıya doğru harekete geçirmektir. Bu da ancak cismânî olanlar için geçerli olan bir durumdur. Bu yönüyle kelâmın inzâli muhaldir. Ancak Cibrîl, yukarıdan aşağıya doğru gelip (Necm(53):1-11) Allah'ın vahyini peygamberin kalbine ilkâ ettiğinde bu da inzâl diye isimlendirilmiştir. (Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, I, 633; Suyûtî, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, I, 44) İnzâl aynı ontolojik düzlemde yer alan taraflar arasında cereyan edemez, dolayısıyla insanlar arasında vuku bulan bir konuşma eylemi inzâl diye isimlendirilemez. (T. İzutsu, a.g.e., s. 192) İnzâl hadisesinde emek sarf etmeden bir şeye sahip olma söz konusudur. Bu bağlamda Kur'ân'da demirin (Hadîd(57):25), hayvanların (Zümer(39):6), elbisenin (Â'râf(7):26), suyun (Mu'minûn(23):18), rızık(Mu'min(40):13) ve daha pek çok şeyin (Kur'ân, Tevrât, İncil, Furkân, Kitâb, Hikmet, Zikir, Sure, Ayet, Nûr, Sekîne, Melek, Emniyet) inzâlından bahsedilir ki burada anlam bahsetme, ikram etme, lutufta bulunma diye anlaşılmalıdır. (D. Cündioğlu, **Söz'ün Özü**, ss.161-167.)

ifade ettikten sonra Cibrîl'i ve Mîkâil'i¹¹⁶ ayrıca zikretmektedir. Şu ayetlerde bu durumu görmekteyiz:

”تنزل الملكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر“

“O gece (Kadir Gecesi) melekler ve Rûh Rablerinin izni ile her türlü iş için nuzûl ederler.”¹¹⁷

”من كان عدوا لله وملئكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين“

“Kim Allah’a, meleklerine, elçilerine, Cibrîl’e ve Mîkâl’e düşman olursa; bilsin ki Allah da kâfirlerin düşmanıdır.”¹¹⁸

Ayetlerden anlaşılan odur ki Cibrîl meleklerin en üstün derecesi ve Allah’a en yakın olanıdır.¹¹⁹ Cibrîl olmaksızın peygamberlerin Allah’tan vahiy alması söz konusu olmamıştır.¹²⁰ Bu bağlamda Hz. Mûsâ’nın Allah ile direkt olarak konuştuğu¹²¹ kabulünün de Kur’ânî verilerle uyuşmadığını söyleyebiliriz. Zaten bu kabul Yahudi akidesinin bir yansımasıdır. “Allah’ın Hz. Mûsâ ile yüz yüze konuştuğu” yorumunun Yahudi âlimlerince geliştirildiği ve zamanla da Tevrât’a yansıdığı muhakkaktır.¹²² Kur’ânî veriler çerçevesinde hadiseye baktığımızda

¹¹⁶ Kur’ân, görevinin ne olduğunu belirtmeden Mîkâil’den bahseder. (M. Hamîdullah, İslâm’a Giriş, s. 71.)

¹¹⁷ Kadr(97):4.

¹¹⁸ Bakara(2):98; ayrıca bkz. Meâric(70):4; Nebe(78):38.

¹¹⁹ Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur’ân**, ss.170-171; Tekvîr(81):20-21; Şuarâ(26):193; Kur’ân Cibrîl’in yanı sıra peygamberleri de ‘el-emîn’ şeklinde nitelendirmiştir: Duhân(44):18; Şuarâ(26):107,125,143,162,178; M. Hamîdullah, İslâm’a Giriş, s. 71 .

¹²⁰ Tayâlisî, a.g.e., s. 357; Taberî, a.g.e., I, 63; Özsoy, a.g.e., s. 21.

¹²¹ Nisâ(4):164; Â`râf(7):143; Bakara(2):253; Özsoy, a.g.e., s. 21; Hatta bu konu ile ilgili şöyle bir rivayet de kaynaklarda yer almaktadır:

”ان الله اصطفى ابراهيم بالخلة واصطفى موسى بالكلام واصطفى محمدا بالرؤية صلوات الله عليهم“

“Allah İbrâhîm’i dostluğuyla, Mûsâ’yı kelâmıyla, Muhammed’i de ru’yetiyle seçmiştir.” (Taberî, a.g.e., XI, 511.)

¹²² D. Cündioğlu, **Söz’ün Özü**, ss. 144-150.

Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuştuğunun anlatıldığı yerlerde devrede vahiy meleği vardır.¹²³ Zira Kur'ân, Allah'ın beşerle direkt konuşmasının mümkün olmadığını kendi muhtevası içerisinde bizlere sunmaktadır.¹²⁴ İnsanoğlu bu dünyadaki boyut içerisinde nasıl Allah'ı göremiyorsa onun sesini duyacak yapıda da değildir.¹²⁵ Bundan dolayı vahyin gerçekleşmesi hadisesi, melek-insan irtibatına dayalı olup meleğin ontolojik olarak insan düzlemine indiği, insanın da beşerîyetin en üst ufkuna çıktığı bir boyuttur.¹²⁶ İnsanın Allah'a yaklaşması ve onu görüp konuşması için ise daha kat edeceği çok mesafeler vardır.¹²⁷

Sıradan melekler insanları vefat ettirmekten¹²⁸ Allah'ın arşını taşımaya kadar¹²⁹ onun çeşitli emirlerini yerine getiren¹³⁰ semâvî varlıklar olarak Kur'ân'da sık sık anılırlar. Bu tür meleklerin peygamberlere gönderilmesi ancak vahiy dışındaki işler için söz konusu olmuştur. Hz. İbrâhîm'e ve Hz. Lût'a gönderilen melekler bu türden meleklerdir. Kur'ân'da bu tür meleklerin gönderilmesi, genelde yanlış yoldan dönme ümidi kalmamış olan toplumların cezalandırılması vb. işler için cârî olmuştur.¹³¹

Vahye mazhar olurken Peygamber bir mekânda bulunma yönünden değil, ancak rütbe ve değer açısından yüksek bir konumda olmaktadır.¹³² Bu esnada o, derece olarak yükselip beşerîyetin en üstün ufkuna çıkarken¹³³, Cebrâîl de nuzûl

¹²³ Şûrâ(42):51; Nâziât(79):16; Âl-i İmrân(3):39; Hac(22):75; Tayâlisî, a.g.e., s. 357; İrfan Yücel, **Peygamberimizin Hayatı**, s. 49.

¹²⁴ Şûrâ(42):51; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 21.

¹²⁵ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 106.

¹²⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 290.

¹²⁷ B. Kuşpınar, a.g.e., s. 143; Tin(95):5; Kıyâmet(75):22-23; Âl-i İmrân(3):77.

¹²⁸ Muhammed(47):27.

¹²⁹ Hâkka(69):17.

¹³⁰ Tahrîm(66):6; Enbiyâ(21):19-20.

¹³¹ Hûd(11):77; En'âm(6):8; Hicr(15):8; Meryem(19):64.

¹³² Fazlur Rahmân, **İslâm**, s. 43.

¹³³ İsrâ(17):93.

edip¹³⁴ melekîyyetin en alt tabakasına, yani ontolojik olarak insan düzlemine inmekte¹³⁵ ve böylece vahiy hadisesi gerçekleşmektedir. Bu esnada insanın ana düşmanı¹³⁶ olan şeytan da devreye girebilmekte ve peygamberi yanıltmak için çaba sarf edebilmektedir.¹³⁷ Ancak Allah şeytanın ilkâ ettiğini gidermek suretiyle peygamberine doğru bilginin ulaşmasını sağlamakta ve vahyini yanlışlardan arındırmaktadır. Şayet peygamber bu tür ilkaları vahiy olarak Allah adına insanlara duyurmaya teşebbüs edecek olsaydı, karşılığının çok ağır olacağını¹³⁸ yine Kur’ân şöyle anlatmaktadır:

"ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين"

“Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalar ve can damarını koparırdık.”

(Hâkka(69):44-46)

Vahiy, Peygamberin hiçbir şahsî dahli olmaksızın yaşadığı bir tecrübe, geldiği zaman da kendisinden kaçamadığı bir hadisedir.¹³⁹ Bu bağlamda Peygamberler arzularına aykırı olan vahiyler de almıştır.¹⁴⁰ Uzlaşmaya eğilimli olduklarında¹⁴¹ kararlılığa yönlendirilmişler¹⁴², zor olduğunu hissettikleri politikaları izlemeleri istenmiş, yapmak istemedikleri vazifelerle görevlendirilmişlerdir.¹⁴³ Bütün

¹³⁴ Necm(53):13; Şuarâ(26):193.

¹³⁵ Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, XX, 492-495.

¹³⁶ Bakara(2):37.

¹³⁷ Hac(22):52.

¹³⁸ Abdullah Aydemir, **İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler**, s. 12.

¹³⁹ A. Draz, a.g.e., s. 122; Yûnus(10):15.

¹⁴⁰ İ. Şengül, a.g.e., s. 150.

¹⁴¹ Hûd(11):12.

¹⁴² İsrâ(17):73-74; Nisâ(4):113.

¹⁴³ En’âm(6):35; İnsan(76):24; Yûnus(10):109; Şuarâ(26):10-17.

bunlarda peygamberler pasif alıcı konumundadırlar.¹⁴⁴ Bundan dolayı hiçbir peygamber Allah'ın kendisini sürekli vahye mazhar kılacağını garanti edemez.¹⁴⁵

Allah hem vahyi¹⁴⁶, hem onu tebliğ eden elçisini¹⁴⁷, hem de insanoğluluyla vahiy yoluyla konuşmasını¹⁴⁸ rahmet olarak nitelendirmiştir.¹⁴⁹ Gerçekten Yaratıcı, yaratmış olduğu varlıklara rehberlik etmek suretiyle¹⁵⁰ onları bilgilendirmiş ve uçsuz bucaksız kâinatta karanlıklardan aydınlığa çıkararak¹⁵¹ onlara rahmetiyle muamele etmiştir. Bu yönüyle bakıldığında vahyin ne kadar büyük bir lüfüt olduğu izahtan vârestedir.¹⁵²

Peygamberlerin mazhar olduğu vahiyle ilgili olarak Hz. Muhammed'e sorulan bir soruyu ve Allah'ın bu soruya vermiş olduğu cevabı Kur'ân-ı Kerîm bizlerle şöyle paylaşmaktadır:

"ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا"

“Sana vahiyden soruyorlar, de ki: Vahiy, Rabbimin işlerindedir ve size gerçek bilginin çok azı ihsan edilmiştir.”¹⁵³

Vahiy hadisesine bu boyutuyla baktığımızda - onun beşerî bir tecrübe olmakla birlikte, peygamberler dışındaki insanların peygamberî düzeyde yaşamadıkları bir olgu olması hasebiyle - vahyin keyfiyetine dair yapılacak

¹⁴⁴ Watt, Kur'ân'a Giriş, s. 38; T. İzutsu, a.g.e., s. 197; M. Hamîdullah, İslâm'a Giriş, s. 31.

¹⁴⁵ Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur'ân**, s. 270; Şûrâ(42):24; İsrâ(17):86; Â'râf(7):175-176.

¹⁴⁶ Yûnus(10):57; İsrâ(17):82.

¹⁴⁷ Enbiyâ(21):107.

¹⁴⁸ İsrâ(17):87.

¹⁴⁹ H. Albayrak, **Tefsîr Usulü**, s. 16 .

¹⁵⁰ A'lâ(87):1-3; İnsan(76):3; Leyl(92):12-13; Nahl(16):9.

¹⁵¹ Bakara(2):257; Â'râf(7):43; Nûr(24):35, 40; Zümer(39):69.

¹⁵² M. Hamîdullah, İslâm'a Giriş, s. 74.

¹⁵³ İsrâ(17):85; ayrıca bkz. Bakara(2):255.

yorumların spekülasyon olarak kalmaya mahkum olduğu da söylenebilir.¹⁵⁴ Bu boyutuyla vahiy Kur’ân-ı Kerîm’de olağanüstü, insan aklının kavrayamayacağı esrareniz bir olay olarak ele alınmıştır.¹⁵⁵ Binâenaleyh, vahiy hadisesini bu boyutuyla bizzat tecrübe etmemiş olan bizlerin, kelime tahlillerinden hareketle, vahyin künhüne varması elbette düşünülemez.¹⁵⁶ Peygambere bu soruyu sorarlarsa, aslında Allah’ın kendileriyle bizzat (aracısız ve doğrudan) konuşmasını talep etmişler; fakat O’nun, dünya hayatında mahlûkatıyla bu şekilde konuşmasının mümkün olmadığını idrak edememişlerdir. Bundan dolayı Kur’ân, müteâl bir ulûhiyet tasavvuruna sahip olmayan ve Allah ile direkt konuşmak isteyen bu kimseleri “ilimleri olmayanlar”¹⁵⁷ olarak nitelendirmiştir.¹⁵⁸

C. Vahyin Teblîği ve Muhâfazası

Allah, meleklerden ve insanlardan seçmiş olduğu elçilerine¹⁵⁹ muttali kılmış olduğu gerçekleri¹⁶⁰, başta insanlar olmak üzere kendilerini dineleyebilen bütün canlılara¹⁶¹ doğru bir biçimde ulaştırmalarını istemekte¹⁶² ve bunu da bizzat kendisi sağlamaktadır. Bu çerçevede peygamberler, vahiy elçisi olan Cibrîl’den almış oldukları bilgiyi insanlara ve kendilerini dinleyebilen diğer varlıklara olduğu gibi aktarmakla mükellef tutulmuşlardır.¹⁶³ İnsanlık tarihi boyunca¹⁶⁴ ağır bir görevin¹⁶⁵

¹⁵⁴ H. Albayrak, **Tefsîr Usulü**, s. 24; Ö. Özsoy, a.g.e., ss. 28-29; Adnan Bülent Baloğlu, “Kur’ân Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber”, **Bilgi Vakfı 1. Kur’ân Sempozyumu 1994**, s. 31.

¹⁵⁵ T. İzutsu, a.g.e., ss. 190-192.

¹⁵⁶ D. Cündioğlu, **Söz’ün Özü**, s. 76.

¹⁵⁷ "وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو نتائنا آية" Bakara(2):118.

¹⁵⁸ D. Cündioğlu, **Söz’ün Özü**, s. 87.

¹⁵⁹ Hac(22):75.

¹⁶⁰ Âl-i İmrân(3):179; Cin(72):26-27.

¹⁶¹ Ahkâf(46):29-30.

¹⁶² Mâide(5):67; Şûrâ(42):48.

¹⁶³ M. Bâzergan, a.g.e., s. 18.

¹⁶⁴ Mu’min(40):78; Nisâ(4):164.

¹⁶⁵ Muzzemmil(73):5; Hûd(11):12; İnşirah(94):1-3; İnsan(76):24.

altına girmiş olan rasûller¹⁶⁶ de neye muttali olmuşlarsa onu aynen aktarmak suretiyle bu görevlerini hakkıyla yerine getirmişlerdir. ¹⁶⁷ Allah'ın vahyine mazhar olup da onun gereğini yerine getirmeyenlerin akıbeti ise hiç iyi olmamıştır. ¹⁶⁸ Vahyi tebliğ etmekle mükellef olan elçiler, bu arada Hz. Muhammed, hiç kimseden korkmadan¹⁶⁹ bu görevini bilfiil yerine getirmiş ve Allah'tan aldığı gerçekleri olduğu gibi insanlara duyurmuştur. Tarihî veriler, Allah'tan vahiy aldığı iddiasını açığa vurmasının ardından başlayan sert muhâlefet ve baskı dönemlerinde bile, Hz. Peygamberin, aldığı vahiyleri insanlara ulaştırma konusunda son derece titiz davrandığını ortaya koymaktadır.¹⁷⁰ Hz. Muhammed bunları insanlara duyururken rûhen yıkım içinde olan fertleri ihya etmeyi ve onların kalplerinde oluşmuş olan kir tabakasını temizlemek suretiyle toplumunda topyekûn bir inkılâp gerçekleştirmeyi hedefliyordu.¹⁷¹ Böylece o, Allah'ın kendisine görev olarak vermiş olduğu '*örnek olma ve model bir toplum yaratma*' emrini¹⁷² yerine getirmiş olacak, daha sonra da bu model dalga dalga dünyaya yayılacaktı.¹⁷³ Tebliğdeki bu tadrîcî süreci Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde görmekteyiz:

“وانذر عشيرتک الأقربین”

“Ey elçi! Akraban olan aşiretini uyar!”¹⁷⁴

Bu ayet inzârın birinci aşamasına işaret etmekte ve bu aşamada peygamberden en yakın akrabasını uyarması istenmektedir.

¹⁶⁶ Bu bağlamda Kur'ân'da ismi anılan peygamberler, Hicaz ve çevresinde Rasûlullah'a komşu olan İsrâiloğullarının kültür dünyasında hikâyeleri meşhur olanlardan bazılarıdır. (S. Sâlih, a.g.e., s. 22.)

¹⁶⁷ Yûnus(10):15,109; Mâide(5):3; Ahkâf(46):9; Âl-i İmrân(3):79.

¹⁶⁸ Â'râf(7):175-176; Yunus(10):95; Âl-i İmrân(3):81-82.

¹⁶⁹ Mâide(5):67; Hicr(15):94-95.

¹⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, ss. 250-255, 273-274; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 32.

¹⁷¹ Sabri Hizmetli, *İslâm tarihi*, s. 76; Bakara(2):151; Âl-i İmrân(3):110.

¹⁷² Hac(22):78; Bakara(2):143.

¹⁷³ M. Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, s. 248.

¹⁷⁴ Şuarâ(26):214.

”تنزيل العزيز الرحيم لتتذرع قوما ما انذر آباؤهم فهم غافلون“

“Bu Kur’ân, ataları uyarılmadığı için gaflet içinde olan bir kavmi uyarman için sevgisi her şeyi kuşatan ve en güçlü olan Allah’ın bir lutfudur.”¹⁷⁵

Bu ayet inzarın ikinci aşamasını anlatmakta ve yakın akrabayla sınırlı olan birinci aşama bu safhada genişletilerek peygamberin kavmini de içine almaktadır.

”وكذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتتذرع ام القرى ومن حولها“

“Böylece, anakenti (Mekke) ve etrafındakileri uyarman için biz sana Arapça bir Kur’ân vahyettik.”¹⁷⁶

Üçüncü safha olan bu aşamada inzar, öncelikle bütün Mekke şehrini, ardından da civarını içine alacak şekilde genişletilmektedir.

”واوحى الي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ“

“Bu Kur’ân bana, sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolunmuştur.”¹⁷⁷

Bu safhada peygamber, ulaşabildiği herkesi uyarmakla emrolunmaktadır.

”كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد“

“Bu, Rablerinin izni ile insanları karanlıklardan aydınlığa, yani en çok övülen ve en üstün olanın yoluna iletmen için sana lutfetmiş olduğumuz bir kitaptır.”¹⁷⁸

Bu safha, bütün insanlığın uyarılması gerektiği gerçeğini haykırmakta ve artık o aşamaya geldiğini haber vermektedir.

¹⁷⁵ Yâsîn(36):5-6.

¹⁷⁶ Şûrâ(42):7.

¹⁷⁷ En’âm(6):19.

¹⁷⁸ İbrâhîm(14):1.

“تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا”

“Bütün âlemlere bir uyarıcı olsun diye Furkân’ı (hak ile batılı ayıran kitâbı)

kendisi için çalışana lutfeden ne yücedir!”¹⁷⁹

Son aşama ise insanlık dışındaki bütün âlemlerin de uyarılması gerektiği boyutunu ele almakta ve bu sorumluluğu Hz. Peygambere yüklemektedir.

Tebliğde bu süreçleri takip eden elçi de vazifesini bir denge içerisinde yürütmüş ve toplumunun hazırbulunuşluluğunu esas almak suretiyle aşamaları teker teker katetmiştir. Diğer taraftan tebliğ görevi, gelen mesajın muhataplara iletilmesi amacıyla matuf olduğu için¹⁸⁰ Hz. Muhammed, duyurduklarının başlangıçta muhataplarının sadece gönlünde yer etmesini hedeflemiş, yazı yoluyla muhâfaza edilmesi gerekliliği üzerinde durmamıştır.¹⁸¹ Zira o sırada ne bağlıları vardır ne de Mu’minler.¹⁸² Ayrıca Kur’ân’ın nâzil olmaya başladığı toplum yazısız bir toplumdur. Bu toplum, salt ‘okuma-yazma bilmeyenler topluluğu’ anlamında yazısız bir toplum değil, büyük ölçüde okuma-yazmanın gerekli kıldığı alışkanlıklara ve kavramlara sahip olmayanların yaşadıkları bir dünya anlamında “yazısız bir toplum” dur.¹⁸³ Bundan dolayı Hz. Muhammed, tebliğ ettiği vahiy pasajlarının o an için yazılması boyutu üzerinde durmamıştır. Tebliğin, doğası gereği anlam merkezli aktarımı esas almasından dolayı da böyle bir toplumda vahyi tebliğ etmeye başlayan elçi, hitap ettiği kitlenin kültür, lehçe vb. konularda homojen olmayışının getirdiği zorluklara

¹⁷⁹ Furkân(25):1; ayrıca bkz. Enbiyâ(21):107; Tekvîr(81):27.

¹⁸⁰ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 32.

¹⁸¹ Ö. Özsoy, a.g.e., ss. 41-42; Şahhâte, a.g.e., s. 24.

¹⁸² M. Hamîdullah, İslâm’a Giriş, s. 24.

¹⁸³ D. Cündioğlu, **Anlamın Tarihi**, s. 107.

istinaden, paylaştığı muhtevanın sözlü olarak değişik ifadelerle anlatılmasına onay vermiştir.¹⁸⁴

'*Kur'ân'ın naklinde yazıya değil de hâfızaya güvenme, Allah'ın bu ümmete bahsettiği en önemli özelliktir.*' kanaatine sahip olan İbnu'l-Cezerî, buna Muslim'in rivayet ettiği bir hadisi delil getirerek Kur'ân'ın naklinde hâfızanın ana unsur olduğuna işaret etmiştir.¹⁸⁵ Ancak İbnu'l-Cezerî'nin bu düşüncesi sadece ilk dönemler için geçerli olduğunda doğru kabul edilebilecek bir yaklaşımdır. Halis Albayrak'ın da ifade ettiği gibi, "*Kur'ân, henüz bir kitap halini almamışken bile Allah onu, 'el-kitab' diye isimlendirerek zımnen Kur'ân'ın yazılmasına işaret ediyordu.*"¹⁸⁶ düşüncesi İslâm âlimlerinin öteden beri benimsemiş oldukları bir bakış açısidir. Kur'ân, kendisinin insanlar tarafından yazılması konusuna sarih bir şekilde temas etmese de¹⁸⁷ Kur'ân'ın, kendisini 'el-kitab' olarak isimlendirdiği ayetlerden hareketle bu çıkarımlar sürekli yapılmıştır. Bu ayetlerin bir kısmında kullanılan 'kitap' kelimesinden¹⁸⁸ böyle bir çıkarım yapmak mümkün olmakla birlikte, söz konusu ayetlerin diğerlerinde kullanılan 'kitap' kelimesinden farklı çıkarımlar yapmak da mümkündür.¹⁸⁹ Mesela aşağıdaki ayetlerin Kur'ân'ın insanlar tarafından yazılması konusuna değil; Cenâbı Allah'ın onu Hz. Peygamberin zihnine programladığı vahyin kaynağına (Levh-i Mahfûz) işaret ettiği anlaşılmaktadır:

"وما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل الكتاب لا

ريب فيه من رب العالمين"

¹⁸⁴ M. Hamîdullah, İslâm'a Giriş, s. 28; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 33; İbn Haldun, a.g.e., II, 460; Abdülazîz Sâlim, **Adva' alâ Mushafi Osman b. Affân**, s. 14; Neşet Çağatay, İslâm Tarihi, s. 289.

¹⁸⁵ S. Sâlih, a.g.e., ss. 68-69.

¹⁸⁶ H. Albayrak, **Tefsîr Usulü**, s. 25.

¹⁸⁷ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 42; A. Güneş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci**, s. 113.

¹⁸⁸ Nisâ(4):153; İsrâ(17):93 .

¹⁸⁹ A. Güneş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci**, ss. 84-85.

“Bu Kur’ân, (Allah tarafından lutfedilmiştir ve dolayısıyla) başka birisinin uydurması değildir. Ancak o kendinden öncekilerin tasdik edicisi ve Allah’tan olduğunda kuşku olmayan kitâbın açılımıdır.”

Yûnus(10):38

“انه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين”

“Muhakkak ki bu Kur’ân, arınmış olanlardan başkasının temas kuramayacağı şekilde korunmuş bir kitapta bulunan ve âlemerin Rabbi tarafından lutfedilen en yüce çağrıdır.”

Vâkıa(56):77-80

Bu ayetlerin yanı sıra daha pek çok ayette geçen ‘*kitab*’ kelimesinin Allah’ın ilminin kayıt altında olduğu ‘Levh-i Mahfûz’a işaret ettiği anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ Zaten ‘*kitab*’ kelimesi eski metinlerde ekseriyetle ‘yazılı sayfa, mektup’¹⁹¹ anlamında kullanılmakta, bugün kullandığımız ‘*kitab*’ anlamını ise ‘*sifr*’ kelimesi karşılamaktadır.¹⁹² Köken olarak ‘el-kitab’ kelimesi mastar olup ‘üzerine yazı yazılan / yazılmış olan sahîfe’ anlamına gelmektedir. Kur’ân’daki kullanımlarına baktığımızda ise kelimenin ispat¹⁹³, takdir¹⁹⁴, icap, farz¹⁹⁵, emir, kânun, azim, hüküm, Levh-i Mahfûz, ispat edici delil gibi çok değişik anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz.¹⁹⁶ Ancak sonraki dönemlerde kitap kelimesi daha çok bugün

¹⁹⁰ Hûd(11):6; Ra’d(13):39, 43; Beyyine(98):2-3.

¹⁹¹ Neml(27):27-28.

¹⁹² Ezherî, **Tehzîbu’l-Luğa**, XII, 399-403; Cuma(62):5.

¹⁹³ Enbiyâ(21):94; Kehf(18):49.

¹⁹⁴ Tevbe(9):51; Mucâdile(58):21.

¹⁹⁵ Ezherî, a.g.e., I, 152; Bakara(2):180,183; Nisâ(4):77.

¹⁹⁶ İbn Kuteybe, **Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân**, s. 356; R. Isfehânî, a.g.e., ss. 425-428.

anladığımız manada ‘yazı yazılmış sahîfelerin bir araya getirildiği bir bütünü’¹⁹⁷ ifade edecek şekilde kullanılmaya başlanmış ve günümüzde de ağırlıklı olarak bu kullanımını sürdürmüştür.

Başlangıçta Hz. Peygamberin Kur’ân’ın yazılmasına yönelik açık bir direktifi olmamasına rağmen ilerleyen dönemlerde Müslümanların, yazılı kültürün çocukları olan Yahudi ve Hıristiyanlarla daha yoğun diyaloga geçmesinden sonra gerek Hz. Muhammed’in kendisi gerekse arkadaşları vahiy kesitlerinin yazılması konusu üzerinde durmuşlardır. Buhârî’nin çağdaşlarından olan ve Hicrî 243 senesinde vefat eden Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, ‘Fehmu’s-Sunen’ isimli eserinde, dört halife devrinde Kur’ân’ın yazılması işinin yeni bir hadise olmadığını, aksine sağlığında Hz. Muhammed’in onun yazılmasını istediğini şöyle anlatmaktadır:

"وقال الإمام ابو عبد الله الحارث بن اسد المحاسبي في كتاب فهم السنن كتابة القرآن ليست محدثة فانه صلى الله عليه وسلم كان يامر بكتابته ولكنه كان مفرقا في الرقاع والأكتاف والعسب وانما امر الصديق بنسخها من مكان الى مكان وكان ذلك بمنزلة اوراق وجدت في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها القرآن منتشر فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء"

“İmam Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî ‘Fehmu’s-Sunen’ isimli eserinde şöyle demiştir: (Hz. Ebû Bekir döneminde) Kur’ân’ın yazılması işi yeni bir hadise değildir, zira Peygamber (s.a.v.), sağlığında onun yazılmasını emretmişti. Ancak onun sağlığında Kur’ân değişik parçalar, kürek kemikleri ve yassı taşlar gibi malzemelerde dağınık olarak bulunuyordu. Bundan dolayı Ebû Bekir es-Siddîk’in emri, Kur’ân’ın bir yerden başka bir yere kopyalanmasına yönelikti. Bu da Rasûlullah’ın evinde bulunan ve Kur’ân’ın üzerinde dağınık

¹⁹⁷ TDK, Türkçe Sözlük, Kitap.

*olarak yer aldığı kâğıtlar menzilesindedir ki, birisi onu toplamış ve ondan hiçbir şey zarar görmesin diye onu bir iple bağlamıştır.”*¹⁹⁸

Aynı şekilde “لا يستوى القاعدون من المؤمنين” ayeti nâzil olduğunda Hz. Peygamberin, “*Zeyd tahta parçası, kürek kemiği ve divitle gelsin*” dediği; Zeyd gelince de “*Yaz: ... لا يستوى القاعدون...*”¹⁹⁹ ayetini okuduğu rivayet olunur. Ayrıca Hz. Peygambere atfen “*Benden Kur’ân dışında bir şey yazmayın, kim Kur’ân dışında bir şey yazdıysa onu imha etsin.*”²⁰⁰ şeklinde rivayet edilen haber de, bir kısım âlimler tarafından zımnen Kur’ân’ın yazılmasına yönelik bir direktif olarak yorumlanmıştır.

Bu rivayeti bu şekilde yorumlamak mümkün olmakla birlikte, söz konusu haberi kendi tarihsel ortamında tenkide tabi tuttuğumuzda rivayetin farklı bir konuyu işlediğini görmekteyiz. Şöyle ki: el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), ‘Hadislerin Yazılması’²⁰¹ anlamına gelen ‘**Takyîdü’l-İlm**’ isimli eserini tamamen bu konu üzerine kaleme almış ve bu çalışmasında hem hadislere yazma yasağı getiren, hem de onları yazmaya müsaade eden rivayetleri senedleriyle birlikte verdikten sonra, birbiriyle çelişen bu rivayetlerin arasının bulunmasına yönelik te’vîl gayretlerini serdederek; aslında bu yasağın, Kur’ân’la hadislerin karışma riskinden²⁰² daha çok sahabenin yazı yazmadaki yetersizliğinden kaynaklandığını ortaya koymuştur. Bu düşüncesine delil olarak da İbn Haldun’un “*O dönemde Araplar tâlim, telif ve tedvîni*

¹⁹⁸ Zerkeşî, a.g.e., I, 300; Zencânî, **Târîhu’l-Kur’ân**, s. 23.

¹⁹⁹ Abdullah b. Vehb, **el-Câmi’ Tefsîra’l-Kur’ân**, I, 6; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî’l-Kur’ân, 4.

²⁰⁰ “لا تكتبوا عنى شيئا سوى القرآن فمن كتب عنى شيئا سوى القرآن فليمحاه” Hatîb el-Bağdâdî, **Takyîdü’l-İlm**, s. 28; Suyûtî, a.g.e., s. 58.

²⁰¹ H. Bağdâdî, a.g.e., s. 25.

²⁰² Draz, a.g.e., s. 33; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 43.

*bilmiyorlardı*²⁰³, zaten böyle bir ihtiyaçları da yoktu; bu durum Tabiîn dönemine kadar böyle devam etmiştir.” yorumuyla, Zehebî'nin “*Sahabe ve Tabiîn'in ilmi sadırlarındaydı, onların sadırları ilim hazinesiydi.*” şeklindeki yaklaşımını getirmiştir.²⁰⁴

İlk etapta Hz. Muhammed için tebliğ ettiği gerçeklerin toplumunun vicdanında ma'kes bulması yeterli olmuştur. Bundan dolayı Hz. peygambere vahyedilen pasajların bir süre, belki birkaç yıl sadece Hz. Muhammed ve Müslümanların hâfizalarında muhâfaza edilmiş olması muhtemel görünmektedir.²⁰⁵ Namazın henüz farz kılınmadığını²⁰⁶ ve Kur'ân'ın da düzenli bir şekilde tilavet olunmadığını düşündüğümüzde bu sürenin biraz uzun olduğu da söylenebilir. Ancak Allah Rasûlu'nün kendisine inzâl olunan vahiy kesitlerini, Erkam'ın evinde toplanmak suretiyle İslâm'ı tercih eden sahabeyle paylaştığı da bilinen bir realitedir.²⁰⁷ Şelebî, “*Kur'ân, cem' edilmeden önce, sadırlarda korunmuyormuydu?*”²⁰⁸ derken bu hususa dikkat çekmek istemiştir. Benzer bir şekilde Zerkeşî (794/1391), “*Kur'ân'ın hepsi, peygamberin sağlığında sahabenin sadırlarında mahfûzdu.*” diyerek aynı konuya dikkat çekmeyi hedeflemiştir.²⁰⁹ Suyûtî ve Subhî Sâlih de Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın ‘**Kitâbu'l-Kırâat**’ isimli eserinin giriş kısmında isimlerini saydığı Ensâr, Muhâcir ve Peygamberin hanımlarından oluşan ve

²⁰³ Aynı bilgiyi Marzûk da aktarmıştır: **el-Mushafu's-Şerîf**, s. 14; Abdülkadir el-Kurdî ise tam aksini düşünmekte ve Sahabenin bu konuda uzman olduğunu kendisine göre anlamlı bulduğu üç delil ile anlatmaktadır. **Târîhu'l-Kur'ân**, ss. 116-123, Ancak Kurdî'nin delilleri doyurucu değildir.

²⁰⁴ H. Bağdâdî, a.g.e., ss. 6-18.

²⁰⁵ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 45; M. Hamîdullah, **İslâm'a Giriş**, s. 24; Ö. Özsoy, a.g.e., ss. 41-42.

²⁰⁶ Namaz hicretten birkaç yıl önce farz kılınmıştır. Hz. Âişe'den rivayet edilen bir habere göre Hz. Hatice namaz farz kılınmadan vefat etmiştir. Hz. Hatice'nin hicretten üç yıl önce vefat ettiği göz önüne alınırsa namazın farziyet zamanı biraz daha netleşmiş olur. (Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nubela'**, II, 111; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 45.)

²⁰⁷ İsmail Karaçam, “*Kırâatların İntikali*”, **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV (2002)**, İSAV, İstanbul, ss. 287-312.

²⁰⁸ Şelebî, **Rasmu'l-Mushaf**, s. 23.

²⁰⁹ Zerkeşî, a.g.e., I, 296-297.

sınırlı sayıda seçkin sahabenin Kur'ân'ı sadırlarında muhâfaza ettiğine işaret etmiştir.²¹⁰

Ancak ilerleyen zaman diliminde Ehl-i Kitâb'ın elinde yazılı vahiy malzemelerinin bulunmasının bir yansıması da olarak²¹¹ gerek Hz. Peygamberin isteği ve gerekse yazı yazmayı bilen Müslümanların tebliğ edilen vahiy kesitlerini korumaya yönelik arzusu, Müslümanları Kur'ân'ı yazmaya sevk etmiştir.²¹² Bu konuda Hicr suresinin: “*Zikri biz lutfettik ve onu koruyacak olan da biziz.*”²¹³ şeklindeki ayetinin sonraki dönem İslâm âlimlerinin bir kısmı tarafından Kur'ân'ın yazı yoluyla muhâfazasına yönelik bir emir içeriyor şeklinde telakkî edilmesi katılmadığımız bir boyut olmakla birlikte,²¹⁴ yapılan yorumların, ayetten bağımsız olarak düşünüldüğünde Kur'ân'ın muhâfazası bağlamında isabetli olduğu da ortadadır. Mesela Râzî (606/1209), “*Yaratıcı, Kur'ân'ı koruma vadinde bulunduğu halde –ki Allah'ın koruduğu bir şey yüzde yüz muhâfaza altındadır- ‘neden sahabe Kur'ân'ın cem'iyle meşgul oldu?’ diye bir soru sorulacak olursa, ona: ‘Onların Kur'ân'ı cem'i, Allah'ın Kur'ân'ı koruma sebeplerinden biridir, Allah bunu o insanlar vasıtasıyla gerçekleştirmiştir.’ şeklinde cevap veririz*” diyor.²¹⁵ Ebû Şâme (665/1267) ve onun gibi düşünen ilim adamları da benzer bir şekilde Mushaf'ın şu anki haliyle Levh-i Mahfûz'da yazılı olduğunu ve mevcut tertîbi üzerine bulunduğunu kaydederek,²¹⁶ sahabenin gayretinin Kur'ân'ı bir araya toplamaya yönelik olduğunu ve bu konudaki çalışmanın, Cenâb-ı Hakk'ın Zikr'i koruma

²¹⁰ Suyûtî, a.g.e., I, 74; S. Sâlih, a.g.e., ss. 65-67.

²¹¹ Özsoy, a.g.e., s. 44.

²¹² İbn Hişâm, a.g.e., s. 6; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 45.

²¹³ "انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون" Hicr(15):9.

²¹⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 299; Suyûtî, a.g.e., s. 58; S. Sâlih, a.g.e., s. 74 .

²¹⁵ Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, V, 379.

²¹⁶ **Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî fî Nuzumi'l-Meânî), s. 40.

garantisi çerçevesinde insanlara bir lutfu olduğunu belirtir.²¹⁷ Abdulkadir el-Kurdî ise bu konudaki düşüncesini ‘*Şayet Allah bu yüce sahabeye Kur’ân’ı sahîfelere yazarak cem’ etmelerini ilham etmeseydi, hâfızların ölümü ve sahabenin vefatıyla Kur’ân yok olacaktı.*’ şeklinde dile getirir. Hatta Hz. Osman’ın Kur’ân’ı bir kırâat üzerine toplamasının da bu ayetin sırları arasında yer aldığını söyler.²¹⁸ Şahhâte de aynı şekilde yüzlerce, binlerce ve milyonlarca insanın Allah’ın ebedi emaneti olan Kur’ân’ı nesilden nesile intikal ettirmesinin Kuran’ı muhâfaza etmenin sırlarından olduğuna dikkat çeker.²¹⁹ Mûsâ Cârullah ise, Peygambere bir ayet ya da bir sure nâzil olduğunda, Allah Rasûlünün, onu sahabeye duyurduğunu, hıfz etmelerini istediğini ve yazmalarını söylediğini ifade ederek; O’nun, ümmetini, Allah’tan inzâl olanı sadırlarda muhâfaza etmeye yönlendirdiği gibi, satırlarda da muhâfaza etmeye sevk ettiğini belirtir. Bu şekilde öncekilerin sonrakiler için mushaflar yazdığını anlatır.²²⁰

Aslında Allah, Kur’ân’ın korunmasını üstlenirken, onun satırlarda değil, sadırlarda korunmasını üzerine almıştır.²²¹ Bu, önceki kutsal kitaplar için de geçerli olan bir durumdur. Kur’ân’a yansıdığı şekliyle Allah’ın, ‘*vahyini ilim adamlarının sadırlarında muhâfaza edeceğini*’²²² belirtmesi oldukça manidardır. Bu şu anlama gelmektedir: İlimle meşgul olanlar Levh-i Mahfûz’daki bilgiye muttali olmak suretiyle Allah’ın kâinat için belirlemiş olduğu kânunları keşfederler²²³ ve insanın fitratına yerleştirilmiş olan doğru dini yaşantılarına yansıtırlar.²²⁴ Bu yaşantıya yansıtma aynı zamanda vahyin korunma şekillerinden biri olarak Mâide suresinin 44. ayetinde ifade edilmiştir. Bu ayette ifade edildiğine göre Yahudi bilginleri Allah’ın

²¹⁷ Ebû Şâme, *el-Murşidu’l-Vecîz*, ss. 67-68.

²¹⁸ Kurdî, a.g.e., ss. 46-52.

²¹⁹ Şahhâte, a.g.e., s. 19.

²²⁰ Mûsâ Cârullah, *Târîhu’l-Kur’ân ve’l-Mesâhıf*, Tash. Arthur Jeffery s. 19.

²²¹ Cezâirî, *Kitâbu’t-Tibyân*, s. 86; Özsoy, a.g.e., s. 44.

²²² "بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم" Ankebût(29):49; ayrıca bkz. Mâide(5):44.

²²³ Zumer(39):9; Fâtır(35):28.

²²⁴ Rûm(30):30.

hükümlerini yaşantılarına yansıtmak suretiyle onları nesilden nesile aktarmışlar ve muhâfaza etmişlerdir.²²⁵ Söz konusu ayette geçen hıfz kelimesi, Arapça'da unutmamanın zıddı olarak kullanılmaktadır. Hafız, 'Bir şeye müvekkil olan, onu koruyan ve onun devamlılığını sağlayan.' demektir. Bu anlam Bakara suresinin 255. ayetinde de 'Allah'ın, yeri ve gökleri unutup başıboş bırakmayacağı ve kudretiyle onları koruyarak belirlemiş olduğu süreye kadar devam etmelerini sağlayacağı'²²⁶ şeklinde ifade edilmektedir.

Dolayısıyla Hicr suresinin 9. ayetinin Kur'ân'ın yazı yoluyla korunması çerçevesinde yorumlanması çok isabetli görünmemektedir. Zaten söz konusu ayeti kendi iç çerçevesi, siyâk-sibâkı ve Kur'ân'ın bütünselliği çerçevesinde²²⁷ değerlendirdiğimizde, ayetin 'Hz. Peygamberin cinlenmediğini ve şeytanın ümniyyelerinden korunduğunu, bu şekilde de vahyin koruma altında olduğunu' anlattığını görürüz.²²⁸ Bu bağlamda ayetle ilgili yapılan 'Kur'ân'ın yazı yoluyla muhâfaza edilmesi' şeklindeki yorumlar, metnin ne mantukuyla ne de mefhumuyla uyum arz etmektedir.

Vahyi tebliğ eden elçinin, Allah'tan nâzil olanı korumaya yönelik herhangi bir sıkıntısı olmamasına rağmen²²⁹, A'lâ suresindeki "**Onu sana okutacağız ve Allah dilemedikçe sen onun hükümlerini iptal etmeyeceksin.**"²³⁰ ayeti ile Kıyâmet suresindeki "**Onun hükümlerini hemen olgunlaştırman için dilini kımlatma; zira**

²²⁵ Ayrıca bkz. "يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربيبانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء" Yûnus(10):94, Şuarâ(26):197.

²²⁶ Ezherî, a.g.e., IV, 458.

²²⁷ H. Albayrak, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine**, ss.43-56.

²²⁸ Tekvîr(81):22; Hac(22):52; Şuarâ(26):210-227; Saffât(37):7-8; Cin(72):8-9; Vâkıa(56):77-79.

²²⁹ **Mukaddimetân**, s. 23; Tabersî (537), **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, X, 475.

²³⁰ "سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله" A'lâ(87):6-7.

*onu peyderpey toplamak*²³¹ *bize aittir. Biz onu peyderpey toplarken sen bizim toplayışımıza tabi ol. Sonra onu açıklamak da bize aittir.*²³² ayetlerini ve Tâhâ suresinin “*Vahiy tarafından sana hüküm verilmedikçe Kur’ân’ın hükümlerini tekâmüle erdirme konusunda acele etme!*”²³³ ayetini Hz. Peygamberin kendisine nâzil olanları muhâfaza etme endişesi bağlamında yorumlayan ilim adamları olmuştur.²³⁴ Hatta bazı ilim adamları, Hz. Peygamberin şeriatın genel yapısına zarar vermeyecek şekilde bazı ayetleri, özellikle vahiy kâtiplerinin fazla olmadığı ve kendi çevresinde toplananların az olduğu ilk peygamberlik yıllarında unutmuş olmasının normal olabileceğini dahi dile getirmişlerdir.²³⁵ Müslüman ilim adamları böyle düşününce önyargılı bir kısım müsteşrikler de Hz. Peygamberin hâfızasına güvenmediği için böyle bir yol izlediğini daha rahat bir biçimde söyleyebilmişlerdir.²³⁶

Ancak bu ayetlerin Hz. Peygamberin kendisine gelen vahiyleri ezberinde tutmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Aksine bu ayetler nesh hadisesiyle ilgilidir ve farklı bir konuyu işlemektedirler. A’lâ suresindeki ayetlerden Yaratıcının, inzâl ettiği bir hüküm daha sonra inzâl edeceği farklı bir hükümle değiştireceğini, ancak bunun için peygamberden acele etmemesini istediğini anlıyoruz. Ayette geçen ‘Allah’ın dilemesi’ ifadesi, peygamberin muhatap olduğu kitlenin psikolojisinin yeni hüküm kabullenmeye hazır hale gelmesi anlamını taşımaktadır. Kıyâmet suresindeki ayetlerde de bir konuyla ilgili nihâî hüküm vermek için zamana ihtiyaç duyulduğu,

²³¹ Ayette geçen قرأ fiilinin anlamı toplamaktır. Araplar bir şeye yeni bir şeyler daha ilave ettiklerinde bunu قرأ fiiliyle ifade ederler. Mesela قرأت الشبي dediğinde bir şeyi topladıklarını ve bir kısmını diğer bir kısmına eklediklerini anlatırlar. (Taberî, a.g.e., I, 68.)

²³² "لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه" Kıyâmet(75):16-19.

²³³ "ولا تعجل بالقران من قبل ان يقضى اليك وحيه" Tâhâ(20):114.

²³⁴ İbn Sa’d, *Kitâbu’t-Tabakâti’l-Kubrâ*, I, 183; A. Güneş, *Kur’ân-ı Kerîm’in Ortaya Çıkış Süreci*, ss. 66-69; Marzûk, a.g.e., s. 11; Zerkeşî, a.g.e., I, 300-301; DİB Heyet, *Kur’ân Yolu*, I, 18.

²³⁵ Süleyman Ateş, *Kur’ân’da Nesh Meselesi*, s. 9.

²³⁶ Watt, *Kur’ân’a Giriş*, s. 126.

bundan dolayı yine peygamberden hüküm vermek için acele etmemesi istendiği anlaşılmaktadır. Ayette geçen “قَرَأَاهُ وُقُرْآنَهُ” fiilleri c-m-a manasında kullanılmış olup ‘birbiriyle uzlaştırma, telif etme, bir araya getirme, peyderpey olgunlaştırma’ anlamına gelmektedir.²³⁷ Tâhâ suresindeki ayet de bu konuya açıklık getirmekte ve nihâî hükmün verilmesi için toplum psikolojisinin hazır hale gelmesinin beklenilmesini istemektedir.²³⁸ Kur’ân’ın gelişim süreci bir bakıma Hz. Peygamberin gelişim ve olgunlaşım seyri olarak da telakkî edilebileceğinden, terbiye süreci ve büyük gelişimin hızlı aşamalarının göstergesi, vahyin alıcısı ve benimseyip yayıcısı olan Peygamberin kendi istidadı olarak da yorumlanabilir.²³⁹ Bu çerçevede elçi kendisindeki hızlı gelişimi toplumundan da beklediği için hükümleri hemen tekâmül ettirmek istemiş, ancak toplum psikolojisinin hazır hale gelememesi hasebiyle Yaratıcı tarafından ikaz edilmiştir.²⁴⁰

Konunun neshle alakalı olmasına binâen burada nesh konusuna da kısaca değinmek istiyoruz. Nesh²⁴¹, Kur’ân’ın, hayatın değişken yapısına cevaplar olarak indirilmesinin sonucu icra edilmiş bir olgudur. Nesh, bir konuyla ilgili yeni gelişmelere göre yeni şeyler söyleme hadisesidir.²⁴² Bir başka ifadeyle câhiliye toplumundan İslâm toplumuna inkılâp ederken vahyin tadrîcîlik ve fitrata uygunluk içerisinde kültürel, sosyal, hukukî ve diğer alanlardaki bir takım düzenlemelerle

²³⁷ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur’ân, Nûr suresi, Giriş.

²³⁸ Zamahşerî, a.g.e., ilgili ayetin tefsîri; Tûsî, **et-Tibyân fi Tefsîril’l-Kur’ân**, VII, 212.

²³⁹ M. Bâzergan, a.g.e., s. 16; Furkân(25):32.

²⁴⁰ Yunus(10):109.

²⁴¹ Nesh, lugatta bir şeyi iptal edip onun yerine gayrı olan başka bir şeyi geçirmek demektir. Araplar, güneşin, gölgeyi giderip onun yerini sıcaklığın almasını ifade etmek için “نسخت الشمس الظل” derler. (Ebû Ca’fer en-Nahhâs, **Kitâbu’n-Nâsîh ve’l-Mensûh fi’l-Kur’âni’l-Kerîm**, s. 8; Ezherî, a.g.e., VII, 182); Yine kum üzerindeki izlerin rüzgâr tarafından giderilmesini de nesh kelimesiyle ifade ederler. “نسخت الريح الآثار”, (A. Çelik, a.g.e., s. 162.)

²⁴² H. Albayrak, **Tefsîr Usûlü**, s. 165; Tûsî, a.g.e., I, 292-293.

sosyal değişimi yönlendirmesinin ifadesidir.²⁴³ Kur’ân’ın tenzîlindeki tadrîcîlik, insanların ruh ve eğitim yönünden değişime hazırlanması ve Kur’ân’ın insanı ve toplumları hidayete yönlendirirken fıtratı esas alması gerçeğini çok güzel yansıtmaktadır.²⁴⁴ Ortaya çıkan yeni problemler peyderpey inzâl edilen ayetlerle çözüme bağlanmış ve böylece toplum itikad, ibadet, ahlak ve sosyal yaşamla ilgili alanlarda tadrîcî olarak eğitilmiştir.²⁴⁵

Kur’ân’daki nesh olgusunu müsteşriklerin büyük bir bölümü doğru bir biçimde anlayamamış ve ‘*düünün hakikati bugünün yanlışı olamaz*’ diyerek bu konudaki yetersizliklerini ortaya koymuşlardır.²⁴⁶ Mesela John Burton, “*Hâzimi’nin ‘nesh el-hukm duna’t-tilavet’ yaklaşımı, biri diğerini geçersiz kılan iki olgunun eş zamanlı olarak Mushaf’ta yer almasından başka bir şey değildir.*”²⁴⁷ derken bu müsteşriklerin yanlış anlayışını örneklendirmiştir.

Ne gariptir ki bazı müslüman âlimler de Kur’ân’ın kendi bünyesinde neshin mevcudiyetini kabul etmemiş²⁴⁸ ve böyle bir kabulün, Kur’ân’ın kendisini yalanlaması anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bunların başında Ebû Muslim el-İsfahânî (323/933) gelmektedir.²⁴⁹ Hatta kimi âlimler Hz. Osman döneminde yazılan Kur’ân-ı Kerîm’e tilaveti nesh olunan ayetlerin alınmadığını dahi söylemişlerdir.²⁵⁰ Kimi âlimler de neshi kabul etmekle birlikte bunun sayısını nasıl sınırlandırırız endişesine kapılmışlardır. Ebû Bekir İbnu’l-Arabî (543/1148) ve Suyûtî (911/1505)

²⁴³ Tâlip Özdeğ, “*Vahiy-Olgu İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım*”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi** 2001, C. 14, Sy. 1, s. 48; Ebû Zeyd, a.g.e., s. 152.

²⁴⁴ Celâl Kırcı, “*Tenzil Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur’ân Yorumuna Olan Etkisi*”, **Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu 1996**, 26-27 Ekim, İstanbul, ss.1-8.

²⁴⁵ Said Şimşek, “*Asr-ı Saadette ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi*”, **Bilgi Vakfı I. Kur’ân Sempozyumu 1994**, 1-3 Nisân, Bilgi Vakfı Yayınları, II. Baskı, s. 395.

²⁴⁶ M. Aydın, a.g.e., s. 160.

²⁴⁷ John Burton, **The Collection of The Qur’an**, s. 163-164.

²⁴⁸ M. Hamîdullah, **İslâm’a Giriş**, s. 31; Ebû Zeyd, a.g.e., ss. 171-172.

²⁴⁹ S. Ateş, a.g.e., s. 11.

²⁵⁰ Muhaysin, **Târîhu’l-Kur’ân**, s. 146.

bu sayıyı yirmiye, çağdaş âlimlerden Fas'lı Hâcevî on ikiye, Hindistanlı Şah Veliyyullah (1176/1762) ise beşe kadar indirmişlerdir.²⁵¹

Aslında Kur'ân'ın nesh ettiği ve onun yerine getirdiği hükümlerden her biri, zamanı için geçerli olan yegâne hikmetlerdir. İdeal bir kânun koyucusunun, geçiş dönemlerinde insanlara tekâmüllerinin son safhasındaki gibi muamelede bulunmayacağı meydandadır. Aksine hâzık bir hekim gibi insanların kabiliyetlerinin gelişmesine ve anlayış kapasitelerine göre onların rejimlerini tanzim etmesi beklenecektir.²⁵² İçkinin haram kılması, ribânın yasaklanması ve Hz. Peygamberin davette takip ettiği metod bu konunun en canlı örneklerindedir. Konuya bu pencereden yaklaşan ilim adamları, *“Nâsîh ve mensûh konusu, Kur'ân vahyinin tarihi durumları dikkate alınışının yine kendi içinden belki de en güçlü delilidir.”* diyerek bu konudaki kanaatlerini serdetmişlerdir.²⁵³ Müsteşrik Watt da, *“Birbirinden farklı, hatta bir biriyle çelişen vahiylerin korunmuş olması gerçeği, Hz. Muhammed'e vahyedilenlerin toplamına sahip olduğumuzun en güçlü delilidir.”* diyerek müsteşrikler içerisinde bu konuyu doğru anlayanlardan olduğunu ortaya koymuştur.²⁵⁴ Buhârî'nin İbn ez-Zubeyr'den aktardığı bir rivayet konuyu çok güzel örneklendirmektedir: *“Hz. Osman'a “والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً” ayeti daha sonra nâzil olan başka bir ayetle nesh oldu, mensûh olduğunu bile bile onu neden Mushaf'ta bırakıyorsun? dediğimde, Hz. Osman ‘Yeğenim! Hiçbir şeyin yerini değiştirmiyorum, her şey yerli yerinde kalıyor.’ diye karşılık vermiştir.”*²⁵⁵ Hz. Ömer'in Ubey hakkındaki şu sözü de aynı düşünceyi desteklemektedir: *“Dildeki*

²⁵¹ DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 35.

²⁵² Draz, a.g.e., ss. 115-116; Mâide(5):3.

²⁵³ M. Paçacı, *“Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz”*, **İslâmî Araştırmalar Dergisi 1996**, Sayı:9 (1-2-3-4), s. 121; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 28.

²⁵⁴ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 71.

²⁵⁵ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, 40; S. Sâlih, a.g.e., s. 70.

farklılıklarını istemesek de bizim en iyi Kur'ân okuyamız Ubey'dir.²⁵⁶ Ubey ise şöyle söylemiştir: Her ne kadar Allah "ما ننسخ من آية أو ننسها" buyursa da ben Peygamberden işittiğim hiçbir şeyi bırakmam."²⁵⁷

Bu çerçevede neshle ilgili kaynaklarda yer alan bir kısım rivayetlerin uydurma olduğu ya da gerçek anlamlarından saptırıldığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.²⁵⁸ Bu rivayetlerden iki tanesi şöyledir: Beğavî, 'Şerhu's-Sunne' isimli eserinde Zeyd b. Sâbitle ilgili olarak şöyle demiştir:

"يقال ان زيد بن ثابت شهد العرصة الأخيرة التي بين فيها ما نسخ وما بقى"

"Denilmiştir ki, Zeyd b. Sâbit nâsîh ve mensûhun belirlendiği son arzada bulunmuştur."²⁵⁹

Hattâbî'nin de şöyle dediği rivayet edilmiştir:

فثبت ان القرآن كان على هذا التاليف والجمع في زمن النبي وانما ترك جمعه في مصحف واحد لأن النسخ كان يرد على بعض فلو جمعه ثم رفعت تلاوة بعض لأدى ذلك الى الإختلاف واختلاط الدين فحفظه الله في القلوب الى انقضاء زمان النسخ ثم وفق لجمعه الخلفاء الراشدين

"Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında bu telif üzerine olduğu bilinen bir husustur. Ancak peygamberin sağlığında onun Mushafta toplanması üzerinde durulmamıştır. Çünkü bazı konularda nesh devam etmektedir. Şayet Hz. Peygamber Kur'ân'ı toplasaydı ve ardından da bazı ayetlerin tilaveti kaldırılıyorsa bu durum ihtilâfa ve dinde karışıklığa yol açardı. Bundan dolayı Allah Kur'ân'ı

²⁵⁶ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, s. 32.

²⁵⁷ Buhârî, a.g.e., *Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân*, 7; *Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân*, 8.

²⁵⁸ Ahmed Keleş, "Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi", *İslâmî Araştırmalar* 2001, C. 14, Sy:1, ss. 103-126;

İ. Şengül, a.g.e., s. 144.

²⁵⁹ Suyûtî, a.g.e., I, 51.

nesh zamanının sonuna kadar kalplerde muhâfaza etmiş ve daha sonra da Râşid Halifeleri Kur'ân'ın cem'ine muvaffak kılmıştır."²⁶⁰

Biz bu rivayetlerden sadece birincisinin doğru olabileceğini düşünmekteyiz. Ancak rivayeti anlaşıldığı yaygın anlamının aksine şöyle yorumluyoruz: Bu rivayette Allah Rasûlu (s.a.v.) son arzada Zeyd b. Sâbit'e Kur'ân'daki değişik konularla ilgili hükümlerin hangi sıra ile nâzil olduğunu tekrar ifade etmiştir. Yani daha önceki dönemlerde toplumsal hayat içerisinde vuku bulan neshteki tedricî durumu bu arza vesilesiyle son bir defa daha paylaşmıştır. Yoksa mensûh ayetlerin Kur'ân'dan kaldırıldığı tarzında bir açıklama yapmamış ve böyle bir hadise de cereyan etmemiştir. Böyle bir şeyin olmadığı zaten işin ehli tarafından Kur'ân'ın mevcut muhtevasından da anlaşılmaktadır. İkinci rivayette anlatılan durum ise kanaatimizce tarihsel gerçeklikle uyum içerisinde değildir. Zira Hz. Peygamberin Kur'ân'ı mushaflaştıramamasının sebebi neshin devam etmekte olması değil, bilakis mevcut yazı malzemelerinin buna imkân sağlamamasıdır. Bundan dolayı bizce Hattâbî'ye atfen nakledilen bu düşünceler, sahabe neslinden sadır olan bir bakış açısını değil, aksine bu haberi aktaranların konuya ilgili kendi bakış açılarını yansıtmaktadır.

2. YAZI

A. İnsanlık Târihi ve Yazı

İnsanoğlunun yeryüzündeki yaşam serüveninin ne zaman başladığına dair bilgiler ihtilâflı olmakla birlikte, bunun milyonlarla ifade edilen oldukça eski tarihlere kadar gittiği bilinmektedir. Şurası bir gerçektir ki insanoğlu yeryüzünde

²⁶⁰ Zerkeşî, a.g.e., I, 297; Zencânî, a.g.e., s. 23, dip not.

anılmaya değer bir varlık oluncaya kadar bile onun üzerinden asırlar geçmiştir.²⁶¹ Ne zaman ki insanoğlu olgunlaşma evresi tamamlayıp yerkürede bilinçli bir varlık olarak hayatına başlamıştır, işte o andan itibaren Yaratıcı onunla diyaloga geçmiş ve ona rehberlik yapmıştır.²⁶² Bu rehberlikte Allah öğretmen, insan öğrenci rolündedir.²⁶³ Bütün öğretmen-öğrenci ilişkilerinde olduğu gibi, Yaratıcı-insan arasındaki talim-taallümde de kalem²⁶⁴ ve yazı²⁶⁵ vazgeçilmez unsurlardandır. Bu bağlamda yazının ilk insan ve ilk peygamberle birlikte var olduğunu²⁶⁶ ve insanoğlu ile yaşıt olduğunu, hatta insanoğlundan önce de mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki kâinata hâl-i hazırdaki şekli veren Yaratıcı, mevcudatı yaratmaya karar verdiği andan itibaren onlarda geçerli olacak yasaları da yazı yoluyla belirlemiş ve bu yazıyı yaratacağı her bir varlığın maddesine işlemiştir. Bunun sonucu olarak da varlık âlemi ortaya çıkmıştır.²⁶⁷ Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bilginin maddeye işlenmesi hadisesi vahiy yoluyla gerçekleşmiş ve bunu da Rûh denilen varlık yapmıştır.

Yazıyı hayatının başlangıcında öğrenen insanoğlu, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'e ve ondan sonraki peygamberlere²⁶⁸ verilen sahîfelerle bunu teoriden pratiğe taşımıştır. Ebû Zer'den rivayet edilen bir habere göre, peygamberlere inzâl olunan sahîfelerin sayısı 100 olup bu sahifler şu peygamberlere verilmiştir: Hz.

²⁶¹ İnsan(76):1; Nuh(71):14-17.

²⁶² Şems(91):7-8; A'lâ(87):1-3; İnsan(76):2-3.

²⁶³ Rahmân(55):1-4; Alak(96):3-5; Bakara(2):31.

²⁶⁴ İlk inen surelerden olan Alak suresinde Yaratıcı'nın kaleme vurgu yapması câlib-i dikkat bir husustur. Yine ilk surelerden bir tanesinin ismi "kalem" dir ve surenin ilk ayetlerinde kaleme ve yazıya yemin edilmektedir. İbn Ebî Dâvûd kalem hakkında şöyle demiştir: "Kalem aklın elçisi ve en değerli tercümanıdır." (İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 19.)

²⁶⁵ Yazı, harflerin resim ve şekillerinden ibaret olup, insanların düşündükleri mana ve mefhumları ve işittikleri sözleri diğerleriyle paylaşmak için başvurduğu tespit vasıtalarındandır. Ayrıca yazı insanı diğer canlılardan, özellikle hayvanlardan ayıran hususiyetlerdendir. (İbn Haldun, a.g.e., II, 409.)

²⁶⁶ Suyûtî, a.g.e., II, 166; M. Hamîdullah, İslâm'a Giriş, s. 22; Alak(96):4-5.

²⁶⁷ Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 9; Ra'd(13):39; Zuhruf(43):4; Abese(80):13-15; Hadîd(57):22.

²⁶⁸ Âl-i İmrân(3):33-34.

Âdem'e 10, Hz. Şit'e 50, Hz. İdrîs'e 30, Hz. İbrâhîm'e de 10 sayfa.²⁶⁹ Hz. Âdem'den sonra, insanlığın ikinci atası olarak kabul edilen Hz. Nuh dönemi gelmektedir ki bu dönem, yer kürenin bir bölümünde²⁷⁰ tûfânın yaşandığı²⁷¹ ve insanoğlunun hayatının neredeyse bitip tekrar başladığı bir zaman dilimi olarak beşerîyetin hâfızasında yer etmiş ve nesilden nesile tevarüs ettirmek suretiyle günümüze kadar gelmiştir. Kur'ân, Nuh'un içinde yaşadığı zaman ve mekân konusunda herhangi bir şey söylememekte, çağından da bahsetmemektedir.²⁷² Ancak açık bir ifadeyle "***Nuh'u kavmine gönderdik ve onların içinde 950 sene²⁷³ kaldı, sonunda onlar zulümlerini sürdürürken tûfân onları yakalayiverdi.***" (Ankebût(29):14) demektir. Kur'ânı Kerîm'in insanlık tarihini işlerken, Âdem'den sonra hemen Nuh'a geçmesi, Nuh'dan sonra da, '*ondan sonraki nebiler*' ifadesini kullanıp hemen İbrâhîm peygambere sıçraması²⁷⁴ dikkat çekicidir. Burada Kur'ân'ın hedefi, Hz. Peygamberin çağdaşları olan Araplar'ın zihin dünyasına girmek ve onların zihinlerindeki mevcut bilgiden hareketle mesajını iletmektir.²⁷⁵ Ancak söz konusu peygamberlerin arasında başka peygamberlerin ve nesillerin olduğu da Kur'ân'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır.²⁷⁶ Bütün bu peygamberler vasıtasıyla Allah'ın insanoğluna iletmiş olduğu vahiylerin de yazı yoluyla muhâfaza edildiğini yine Kur'ân'ın ifadelerinden anlamaktayız.²⁷⁷

²⁶⁹ DİB Heyet, **İlmihal-I**, s. 101; A'lâ(87):18; İnsanoğlunun üzerine yazı yazdığı ilk malzeme kurutulmuş toprak levhasıdır. (Marzûk, a.g.e., ss. 68-69) Bu bağlamda ilk peygamber sayfalarının bu tür levhalar olma ihtimali yüksektir.

²⁷⁰ Sarıkçioğlu, Ekrem, "Kur'ân ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tûfân Olayına Yeni Bir Yaklaşım", **İslâmî Araştırmalar**, C. 9, Sy. 1-2-3-4, s. 199.

²⁷¹ Ankebût(29):14-15;Hûd(11):25-49; Tûfân, Nuh kavmi dışında İsrâiloğulları'nın başına da gelmiştir. (Â'râf(7):133.)

²⁷² Mazharuddin Siddîkî, **Kur'ân'da Tarih Kavramı**, Terc. Süleyman Kalkan, s. 99.

²⁷³ Nuh'un 950 sene yaşadığı bilgisi Tevrât'ta da geçmektedir. (**Kitâb-ı Mukaddes**, Eski Ahit, Tekvîn, Bap 9.)

²⁷⁴ Âl-i İmrân(3):33; Nisâ(4):163; ayrıca bkz. Şûrâ(42):13.

²⁷⁵ İ. Şengül, a.g.e., s. 96, 107-108, 158; Halefullah, **el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, ss. 230-232.

²⁷⁶ Mu'min(40):78; ayrıca bkz. Nisâ(4):164.

²⁷⁷ Şûrâ(42):13; A'lâ(87):18-19.

Bu bağlamda yazının insanla birlikte varlığını sürdürdüğüne dair verilerden olan peygamber sahîfelerinden İbrâhîm'e ve Mûsâ'ya verilenler, Kur'ân'da özellikle zikredilmektedir.²⁷⁸ Mûsâ'nın sahîfelerinin Hz. Peygamber döneminde yaşamış olan Yahudilerin ellerinde kırtas²⁷⁹ ve rakk²⁸⁰ üzerine yazılı olarak bulunduğunu Kur'ân bizlere anlatmaktadır.²⁸¹ Bu bilgi ışığında, -Hz. Mûsâ'nın M.Ö. 1250'li yıllarda (13. asır) yaşadığını göz önüne aldığımızda-²⁸² o dönemden itibaren yazılan sahîfelerin nesilden nesile aktarılıp istinsâh ettirmek suretiyle zaman içerisinde kısmî değişikliklere de uğrayarak M.S. 7. yüzyıla kadar geldiğini anlamış olmaktadır.²⁸³ Ayrıca Tevrât'ın Yahudi bilginlerinin kalplerinde korunarak kuşaktan kuşağa aktarıldığını da Kur'ân'dan öğrenmekteyiz.²⁸⁴

Yazının tarihi ilk insana kadar geri gitmesine rağmen, günümüz insanlığı yazının M.Ö. 3000'li yıllarda keşfedildiği kanaatindedir. Yaratıcının Kur'ân'da işaret etmiş olduğu '*daha güçlü teknolojilere sahip olan eski kavimlerin helaki*'²⁸⁵ olgusunu göz önünde bulundurduğumuzda bunun çok da yadırganacak bir husus olmadığını anlamış oluruz. Bilinen en eski Mezopotomya uygarlıklarından olan Sümerlerin M.Ö. 3200 yılında yazıyı bulmasıyla tarih öncesi devirler sona ermiş ve tarihî devirler başlamıştır. Yazının bulunduğu bu tarih aynı zamanda tarihî devirlerden olan İlk Çağ'ın da başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Sümerlerin (M.Ö. 4000-M.Ö. 2350) kullandıkları ilk yazı 'çivi yazısı' dır.²⁸⁶ Daha sonraki yıllarda

²⁷⁸ "ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى" A'lâ(87):19.

²⁷⁹ Kırtas Yunanca yaprak veya papirüs yaprağı anlamına gelen chartes kelimesinden türetilmiş olabilir. (Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 47.)

²⁸⁰ Tûr(52):1-3.

²⁸¹ En'âm(6):91; Â'râf(7):157.

²⁸² Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, **Dinler Tarihi**, s. 211.

²⁸³ M. Paçacı, a.g.e., s. 94 vd.; Baki Adam, "*Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü*", **İslâmî Araştırmalar Dergisi 1996**, c.9 (1-2-3-4), s. 171; M. Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, s. 2.

²⁸⁴ Mâide(5):44.

²⁸⁵ Rûm(30):9-10; ayrıca bkz. Mu'min(40):21, 82-85; Fâtır(35):44.

²⁸⁶ Arif Yıkılmaz-Sevgi Kanat, **Sosyal Bilimler**, s. 6.

Sümerlerle çağdaş olan Mısır Uygarlığı (M.Ö.3000 - M.Ö.333) da, Yontma Taş Devri'nden başlamak üzere bütün tarihî devirleri yaşamış²⁸⁷ ve kendisine ait bir yazı türü olan resim yazısını (hiyeroglif) geliştirerek bitki liflerinden yapılan bir tür kâğıt (papirüs)²⁸⁸ kullanmıştır.²⁸⁹

Mısırlıların geliştirmiş olduğu bu yazı, daha sonra Lübnan dağları ile Akdeniz arasındaki sahil bölgesinde kurulmuş olan Fenike Uygarlığı tarafından kullanılmış ve oradan diğer dünya milletlerine yayılmıştır. Yazının gelişmesindeki en önemli unsurlardan bir tanesi ticari hayattaki canlılıktır. Tüccâr bir kavim olarak tarihteki yerini almış olan Fenikelilerin özellikle ticaret konusunda Mısırlılarla iyi ilişkiler içinde olması, Fenike yazısının doğmasına ve gelişmesine vesile olmuştur. Fenikeliler Mısırlılardan almış oldukları 15 harfe başka harfler ilave ederek ve bu 15 harfte bazı değişiklikler yaparak kendi yazılarını geliştirmişler²⁹⁰ ve daha sonra ticaret için gittikleri yerlere bu alfabeyi taşımışlardır.²⁹¹ Harfleri kolay olduğu için de Fenikelilerin alfabesi kısa sürede Asya ve Avrupa'ya yayılmıştır.²⁹²

B. Hicaz Bölgesinde Yazının Ortaya Çıkışı ve Yayılması

Hicaz bölgesinde insanoğlunun ne zaman yaşamaya başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in vermiş olduğu "*İnsanlar için kurulmuş olan ilk ev Mekke'de olandır. O âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olması için kurulmuştur.*"²⁹³ bilgisinden hareketle müslüman ilim adamları, Hicaz bölgesinin

²⁸⁷ A. Yıkılmaz-S. Kanat, a.g.e., s. 7.

²⁸⁸ Suda yetişen bir bitkidir. Eski Mısırlılar, Nil nehrinin kıyılarında yetişen papirüsün saplarından yapmış oldukları kâğıtları yazı yazmak için kullanmışlardır. (Marzûk, a.g.e., s. 69; TDK, **Türkçe Sözlük**, II, 1158.)

²⁸⁹ A. Yıkılmaz-S. Kanat, a.g.e., s. 8,93.

²⁹⁰ Zencânî, a.g.e., s. 1.

²⁹¹ A. Yıkılmaz-S. Kanat, a.g.e., s. 8.

²⁹² Zencânî, a.g.e., s. 1.

²⁹³ Âl-i İmrân(3):96; İbrâhîm(14):37.

tarihini insanlık tarihinin başlangıcına kadar geri götürmektedirler.²⁹⁴ Fakat Nuh tûfânından Hz. İbrâhîm'in Mekke'ye gelmesi ve oğlu İsmâîl ile birlikte Kâbe'yi yeniden inşa etmesine²⁹⁵ kadarki dönemle ilgili olarak Hicaz bölgesinin durumu hakkında kesin malumata sahip değiliz.²⁹⁶

Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olduğu dönemde Hicaz Bölgesinde meskûn bulunan Arap kavminin tarihte ne zaman ortaya çıktığı konusu çok net olmamakla birlikte, geçmişlerinin Nuh'a kadar uzandığına dair rivayetler vardır.²⁹⁷ Arap milli geleneği Arapların tarihini iki kısma ayırır: Arab-ı Bâide, Arab-ı Bâkiye. Birinci gruba dâhil olan Âd, Semûd, Medyen, Amalika, Casim gibi kolları, tarihin çok eski devirlerinde yaşamış olup daha sonra çeşitli sebeplerle yok olmuşlardır.²⁹⁸ Bunlardan Âd Kavmi olarak ifade edilen milletin Arapların atası olduğu kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm Âd kavminden bahsederken onu ikiye ayırır ve ilk Âd ibaresini kullanır.²⁹⁹ Önceki Âd milletinin, Nuh'un oğlu Sam³⁰⁰,ın soyundan geldiği³⁰¹ ve Yemen'de³⁰² yaşadığı tahmin edilmektedir. Mevlânâ Seyyid Süleyman Nedvî ise Âd milletinin yalnızca Yemen'de değil, Bâbil, Suriye ve bir ara da Mısır'da egemen olduklarını söylemektedir.³⁰³

Arapların ikinci grubu olan Bâkiye Arapları, adından da anlaşılacağı üzere soyları devam eden Araplardır. Bunlar da iki kola ayrılırlar: Arab-ı Âribe ve Arab-ı

²⁹⁴ Mustafa Baş, **İslâm'ın Doğu Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık**, s. 6.

²⁹⁵ Bakara(2):127.

²⁹⁶ M. Baş, a.g.e., s. 7.

²⁹⁷ S. Hizmetli, a.g.e., s. 53.

²⁹⁸ Hakkı Dursun Yıldız, "Arap (Tarih)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, III, 273.

²⁹⁹ "وانه اهلك عاد الاولي" Necm(53):50.

³⁰⁰ Araplara Nuh'un oğlu Sam'a nispetlerinden dolayı 'Sâmîler' denilmiştir. (S. Hizmetli, a.g.e., s. 53.) Kur'ân'ın içeriği söz konusu olduğunda Hicaz Araplarının Sâmî kültürüne mensup bir topluluk oldukları akıldan uzak tutulmamalıdır. (M. Paçacı, a.g.e., s. 175.)

³⁰¹ Â'râf(7):65-69.

³⁰² Eski Arap tarihçilerine göre Güney Arabistan, özellikle de Yemen dolayları Arap toplumunun en eski yurdudur. (S. Hizmetli, a.g.e., s. 49.)

³⁰³ M. Sıddîkî, a.g.e., ss. 79-80.

Musta'ribe. Bu ayırım Tevrât'a da yansımıştır. Tekvin'in 10. bölümünde³⁰⁴ Sam oğullarının iki kol olduğu, birinin Arabistan'ın güney batısında yerleştiği (Âribe), diğerinin de orta ve kuzey kavimlerini oluşturduğu (Musta'ribe) anlatılmaktadır.³⁰⁵

Eldeki delillere göre Âd kavmine gönderilen Hûd Peygamber, Arapça'yı konuşan ilk kişidir.³⁰⁶ Bu tespiti yapan Suyûtî, Hûd Peygamberi Arapça'yı konuşan ilk kişi olarak gösterirken, onun tarihte anılan önemli bir şahsiyet olması yönüne dikkat çekmek istemiştir. Yoksa Kur'ân, "***Biz her bir peygamberi ancak kendi kavminin diliyle göndermişizdir.***"³⁰⁷ diyerek, gönderilen peygamberle birlikte o kavmin de aynı dili konuştuğunu anlatmaktadır.

İnsanlık tarihinin son döneminde yazının keşfinin M.Ö. 3200 yılı olduğuna daha önce ifade etmiştik. Bu dönemden sonra gelişen ve dünya milletlerine dağılan yazıyı göz önünde bulundurduğumuzda, Arap yazısının ilk halkasını Mısırlıların kullandığı Demotic oluşturur.³⁰⁸ İkinci halkası ise Sâmi milletlerinden olan Fenikelilerin yazısıdır. Arap ve Avrupalı tarihçiler arasında ihtilâflı olan üçüncü halkası ise yine eski Sâmi bir millet olan Ârâmilerin³⁰⁹ dili Ârâmice ya da el-Musned³¹⁰ denilen yazıdır.³¹¹ Bugün Arapların kullandığı Kûfi yazısı Hîrîce'ye³¹² en

³⁰⁴ **Kitâb-ı Mukaddes**, Tekvîn, Bap 10/1-32.

³⁰⁵ H. D. Yıldız, a.g.m., TDV İslâm Ansiklopedisi, III, 273.

³⁰⁶ M. Sıddîkî, a.g.e., s. 79.

³⁰⁷ İbrâhîm(14):4.

³⁰⁸ Zencânî, a.g.e., s. 1; Mısırlıların üç çeşit yazısı vardı: Birincisi din adamlarının kullandığı Hiyeroglif, ikincisi divan çalışanları ve devlet kâtiplerinin kullandığı Herotik, üçüncüsü de halkın kullandığı Demotic'tir. Zencânî, a.y.

³⁰⁹ Ârâmiler Arap coğrafyasında (Filistin-Şam) yaşayan eski Sâmi bir millettir. Ârâmi diye isimlendirilmelerini Araplar arasında 'Eram' diye bilinen İbn Sam yapmıştır. O da Arapların ecdandındandır. (Zencânî, a.g.e., s. 1, dipnot III.)

³¹⁰ Himyer yazısı "Hatt-ı Musned" adıyla anılır. (İbn Haldun, a.g.e., II, 412); Himyer'liler Yemen'de Main ve Sebe medeniyetlerinin ardından gelen üçüncü medeniyettir ve M.Ö. 115 ile M. S. 525 yılları arasında yaşamışlardır. Onların yazısındaki elif, ba ve ta'nın yazılışı Araplarınkinden farklıdır. (Mehmet Emin Maşalı, **Kur'ân'ın Metin Yapısı**, s. 30; İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 13.)

³¹¹ Zencânî, a.g.e., s. 1.

³¹² Mekkeliler arasında 'Hattu'l-Hîrî' diye anılan bu yazının Kûfe'nin kurulmasından (17 / 638) sonra burada geliştirilen ve 'Kûfi' adı verilen yazının da aslı olduğu ifade edilir. (M. E. Maşalı, a.g.e., s. 34; Ziya Şen, **Kur'ân'ın Metinleşme Süreci**, s. 22.)

çok benzeyen yazılardandır. Hîrîce de Nabatça'ya benzer, o da Ârâmice'den doğan dillerdendir. Ârâmice de Fenikeceden, o da Mısırlı halkın kullandığı Demotic yazısından doğmuştur. İşte bu silsile son dönem Arap yazısının gelişimini göstermektedir.³¹³ İslâm'ın ilk asırlarına ait kitâbelerle İslâmîyet öncesi kitâbelerin tetkiki bu sonucu doğurmaktadır.³¹⁴ Ancak Moritz, -kitâbelerdeki yazının Kûfî'ye benzediğini söylemesine rağmen- Arap yazısının aslî ve ilk şeklinin Kûfî olmasıyla ilgili kanaate katılmaz. Papirüs üzerine yazılmış olan vesikaların 1870'ten bu yana bol miktarda ortaya çıkması neticesinde Arap yazısının Nesih namını alan bugünkü yazıdan çok farklı olmadığını, Kûfî 'den de ayrı olduğunu söyler.³¹⁵

Arap yazısının başlangıcıyla ilgili olarak genelde iki görüş ortaya atılmış olsa da³¹⁶, Arap tarihçilerinin³¹⁷ ve baskın rivayetlerin konsensüsü ile yazı, Hicaz'a Yemen'den gelmiştir.³¹⁸ Hicaz ile Yemen arasında çok eskilere dayanan ticari ilişkiler vardır. Bu bağlamda Kureyş suresinde yer alan 'kış seferleri'nin de Yemen'e yapıldığı genel kabullerdendir.³¹⁹ Ancak yazının Yemen üzerinden gelmiş olması, onun aslının Ârâmice olmasına mani değildir. Çünkü Yemen'liler Ârâmi'lerle iç içe yaşamaktaydılar.³²⁰ Belâzûrî (Ö.279), İbn Ebî Dâvûd (Ö.316) ve İbnu'n-Nedîm (Ö.380) gibi şahsiyetler Arap yazısının Enbar'dan Hîre'ye, oradan da Hicaz'a geçtiğine dair rivayetler naklederler.³²¹ İbn Haldun da Yemen'den göç etmiş olan

³¹³ Zencânî, a.g.e., s. 5.

³¹⁴ Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, III, 276.

³¹⁵ B. Moritz, "Arap Yazısı", **MEB İslâm Ansiklopedisi**, I, 498.

³¹⁶ Bunlardan ilki Arap yazının Kuzey Sami alfabelerinden olan Ârâmî-Nabatî alfabelerinden türediği, diğeri ise Güney Arabistan'da ortaya çıkan ve Güney Sami alfabelerinden biri olan *Himyeri* ya da *Musned* adı verilen bir yazıdan türediğidir. Tuzcu, Kemal, "Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)", **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi**, II, 158-165, Ankara, 2001.

³¹⁷ B. Moritz, Arapları kendi yazılarının menşei hakkında cahil olmakla itham eder. (a.g.m., **MEB İslâm Ansiklopedisi**, I, 501.)

³¹⁸ Tuzcu, Kemal, a.g.m., **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi**, II, 158-165, Ankara, 2001.

³¹⁹ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 319; Taberî, a.g.e., XII, 702.

³²⁰ Zencânî, a.g.e., s. 4.

³²¹ Belâzûrî, **Futûhu'l-Buldân**, Çev. Mustafa Fayda, ss. 690-691; İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 12; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 4; Nihad M. Çetin, a.g.m., **TDV İslâm Ansiklopedisi**, III, 276.

Münzir sülalesinin Irak'ta Arap devletini yeniden kurduğu dönemde, Himyer³²² yazısının Hîre'de yayıldığını belirtir. Tâif ahalisi ve rivayete göre Kureyş Kabîlesi, Arap yazısını Hîre'lilerden öğrenmişlerdir. Dolayısıyla İbn Haldun Hicaz'lıların Arap yazısını Hîre'lilerden³²³, Hîre'lilerin de Himyer'lilerden³²⁴ öğrenmiş olduklarına dair rivayetin en doğru bilgiyi içerdiğini ifade eder.³²⁵ İlk çağ uygarlıklarından olan Fenikelilerin Lübnan dağları ile Akdeniz arasındaki sahil bölgesinde yaşadığını, ayrıca Kureyş Kabîlesi'in yaz ticaret seferlerini Şam'a yaptığını³²⁶ göz önünde bulundurduğumuzda yazının güneyden kuzeye, oradan da Hicaz bölgesine intikal ettiğini anlamış oluruz.³²⁷ Zaten yarımada'yı kuzeye bağlayan ticaret yolları üzerinde bulunan Filistin-Ürdün bölgesindeki zengin dinsel ve kültürel miras bu bölgedeki hareketliliğin en önemli delillerindendir. Bu yöre, Milattan önceki yüzyıllardan başlayarak Milâdî 6. yüzyıla kadar olan dönemde monoteizmden politeizme ve paganizme kadar birçok farklı inanç ve düşünce sistemini bir arada barındırmıştır.³²⁸ Ayrıca yarımada'nın kuzeyinde bulunan Nabâtiler de M.Ö. 2. yüzyıl ile M.S. 2. yüzyıl arasında dinsel sistemleri, hukuk anlayışları ve toplumsal yapılarıyla bölgedeki hareketliliğe katkıda bulunan diğer bir millet olmuşlardır.³²⁹

³²² Himyer, Yemen'de Main ve Sebe medeniyetlerinin ardından gelen üçüncü medeniyettir. M.Ö. 115 ile M. S. 525 yılları arasında hüküm sürmüşlerdir. (M. E. Maşalı, a.g.e., s. 30.)

³²³ Hîre'liler Yemen'den çıkıp kuzeye gelen ve Hîre dolaylarına yerleşen bir topluluktur. M. S. III. Asır ile 634 yılları arasında hüküm sürmüşlerdir. (S. Hizmetli, a.g.e., ss. 62-63.)

³²⁴ Himyer'liler M.Ö. 115'te Güney Arabistan'da kurulmuştur. Hz. Peygamberin doğumundan bir müddet önce Himyer hükümdarlarından birinin -Zü Nüvâs olduğu söylenir- Yahudileri ateş çukurlarında yakmasıyla ilgili hadiseye Kur'ân'da yer verilir. (Burûc(85):4-9) Bu hadiseden sonra (M.525) Habeş Hiritiyanları Himyer'lileri tarih sahnesinden kaldırmıştır. (S. Hizmetli, a.g.e., s. 59)

³²⁵ İbn Haldun, a.g.e., II, 411-412.

³²⁶ Taberî, a.g.e., XII, 702.

³²⁷ Mutlu Türkmen, **Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Brk', 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2007, s. 111.

³²⁸ M. Baş, a.g.e., s. 164.

³²⁹ Şinasi Gündüz, *"Kur'ân Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma"*, **İslâmiyât** 2004, C. 7, Sy. 1, Ocak-Mart, s. 14; Tuzcu, Kemal, a.g.m., Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi, II, 158-165, Ankara, 2001.

C. Nüzûl Öncesi Dönemde Hicaz'da Yazı

Avrupalı âlimlerin çoğu, Hz. Muhammed döneminde Arabistan'a yazının yeni girmiş olduğunu, çok az kişi tarafından bilindiğini³³⁰ ve mucizevî bir şey olarak görüldüğünü ifade etmektedirler. Ancak arkeolojik veriler bunun tam aksini söylemekte ve Arabistan'da bazı yazı şekillerinin yüzyıllardır bilindiğini ortaya koymaktadır. Güney Arabistan dilinde ta Hıristiyan döneminin öncesine kadar giden kitâbeler mevcuttur. Kuzey Batı Arabistan'da da Hz. Muhammed'in ortaya çıkışından önceki yüzyıllara ait Nabâtî, Lihyânî ve Semûdî alfabeleriyle yazılmış kitâbeler bulunmuştur.³³¹ Arap yazısına geçişin muhtelif safhalarını müşahedeye imkân sağlayan bu kitâbelerin en eskileri, dilleri de yazıları da Nabâtî³³² olan birinci Ummu'l-Cimâl³³³ (M.250) ve en-Nemârâ³³⁴ (M.328) kitâbeleridir. Mîlâdî 512 tarihli olan Zebed Kitâbesi (Arapça, Süryânice ve Yunanca olarak üç dilde yazılmıştır) ile M. 568 tarihli Harran Kitâbesi (Arapça ve Yunanca yazılmıştır) artık VI. asırda klasik Arapça'nın yazı dili olarak kendini kabul ettirdiğinin en önemli göstergelerindendir.³³⁵ Ayrıca İslâm öncesi dönemde panayırlarda okunan ve yazılarak Kâbe'nin duvarına asılan meşhur el-Muallakâtü's-Seb'a, Kureyş'in

³³⁰ Belâzûrî, yazı yazmayı bilen 17 erkekle birkaç kadın olduğunu rivayet eder. (S. Hizmetli, a.g.e., s. 9; B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 499) Moritz bu rivayeti sahîh olarak görmemekle birlikte düşüncesini açıklama bâbında ona yer vermiştir.

³³¹ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 45-46; M. E. Maşalı, a.g.e., ss. 41-42.

³³² Kuzey Araplarından olan Nebatlılar, Arap Yarımadasından Şam ve Irak'taki bereketli topraklara göç eden ve orada meskûn bulunan medeniyetlerdendir. (M.Ö. 400-M.S. 106) Yerleşik hayata geçmeleri ve tarımla uğraşmaları hasebiyle de Nebatlılar adını almışlardır. Ârâmilerin yurtlarını vatan edindikleri için onların medeniyetinden ve dillerinden etkilenmişlerdir. (S. Hizmetli, a.g.e., s. 57; M. E. Maşalı, a.g.e., ss. 34-40.)

³³³ Bugün elde bulunan en erken tarihli Nabatî yazıtı Tenûh kralı Cezime'nin mürebbisi Fihri b.Selî'nin mezar taşıdır. Bu yazıtın tarihi M.S.250 ya da 270 olarak tahmin edilmektedir. Şam civarında bulunan Busra yakınlarındaki Ummu'l-Cimâl adlı yerde bulunmuştur. Tuzcu, Kemal, a.g.m., Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi, II, 158-165, Ankara, 2001.

³³⁴ İkinci yazıt ise ilk Hira krallarından olan İmrû'u'l-Kays b.Amr'ın mezar taşıdır. Yazıt Şam civarında en-Nemârâ adlı yerde bulunmuştur. M.S 328 tarihine aittir. Kureyş lehçesine yakın bir dille geç devir Nabatî yazısıyla yazılmıştır. Tuzcu, Kemal, a.g.m., Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi, II, 158-165, Ankara, 2001.

³³⁵ Nihad M. Çetin, a.g.m., TDV İslâm Ansiklopedisi, III, 276; B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 498.

Haşimoğulları'na uyguladığı boykotu yazdığı belge, Kâbe yıkıldığında sütunlarından birisinde üzerinde yazı bulunan taş ve Me'mûn'un hazinesinde Hz. Peygamberin dedesi Abdülmuttalib'e ait olan ve üzerinde birinden alacağını kaydettiği belge³³⁶ İslâm öncesi dönemde yazının kullanımına dair ipuçları olarak anılır.³³⁷ Bunun yanı sıra Hz. Hatice'nin vahiy hadisesinden sonra vuku bulanların hakikatini öğrenmek için düşüncesine başvurduğu Hıristiyan Varaka b. Nevfel'in İslâm öncesi dönemde yazı yazmayı bildiği ve İncil'i İbrânî alfabesiyle yazdığı³³⁸, aynı şekilde Abdullah b. Amr ve Ubey b. Ka'b'ın da o dönemde yazı yazmayı bilenlerden olduğu rivayet edilir.³³⁹

İslâmîyet'ten önce Araplar arasında yazı herhalde sanıldığından çok kullanılmaktaydı. Müsevîlerin ve Hıristiyan'ların elinde İbrânî ve Süryânî³⁴⁰ dillerinde yazılmış kitaplar bulunmaktaydı.³⁴¹ Bunun yanı sıra bazı çağdaş tarihçiler, özellikle Kureyş'in ticaretle geçinen bir kabîle olması hasebiyle, Mekkeliler arasında belli bir düzeye kadar, en azından ticari amaçlara hizmet edecek kadar bir okur-yazarlığın yaygın olması gerektiğini dile getirirler.³⁴² Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in gerek Mekke döneminde gerekse Medîne döneminin başlarında nâzil olan ayetlerinde kalem,³⁴³ mürekkep³⁴⁴ ve kâğıt³⁴⁵ gibi yazı malzemelerinden bahsediliyor olması; dahası Kur'ân ayetlerinin borçların³⁴⁶ ve kitapların³⁴⁷ yazılmasını mevzubahis

³³⁶ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 13.

³³⁷ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 37.

³³⁸ Buhârî, a.g.e., Bed'ü'l-Vahy, 1; M. Türkmen, a.g.t., s. 113.

³³⁹ M. E. Maşalı, a.g.e., ss. 41-42; M. Türkmen, a.g.t., 2007, s. 115.

³⁴⁰ İbn Hazm'a göre Süryânice, Arapça ile İbrânice'nin aslıdır. Arapça Hz. İsmail ve zürriyetinin, İbrânice de Hz. İshâk ve zürriyetinin konuştuğu dildir. Süryânice'ye gelince hiç şüphe yok ki bu dil Hz. İbrâhîm'in dilidir. (D. Cündioğlu, **Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân**, s. 121.

³⁴¹ Nihad M. Çetin, a.g.m., TDV İslâm Ansiklopedisi, III, 276; En'âm(6):91.

³⁴² Ö. Özsoy, a.g.e., s. 37; Watt, Kur'ân'a Giriş, s. 46; B. Moritz, a.g.m., MEB İ. Ansiklopedisi, I, 499.

³⁴³ Alak(96):4; Kalem(68):1; Lokman(31):27.

³⁴⁴ Kehf(18):109; Lokman(31):27.

³⁴⁵ En'âm(6):91; En'âm(6):7.

³⁴⁶ Bakara(2):282.

³⁴⁷ Bakara(2):79,282; İsrâ(17):13-14; Kehf(18):49.

etmesi de Kur'ân'ın ilk muhataplarının nuzûl öncesi dönemde yazıyı kullanmakta olduklarına, dolayısıyla da yazıya yabancı olmadıklarına işaret etmektedir.³⁴⁸

Ancak o dönemin Hicaz bölgesinde yazı, bir kısım müsteşriklerin abarttığı kadar olmasa bile, yine de çok yaygın değildir.³⁴⁹ İbn Hişâm Hz. Muhammed'in gelişinden önceki dönemle ilgili bilgiler verirken Hicaz bölgesinde yazının çok fazla kullanıldığını şöyle anlatmaktadır:

"ولم يكن للعرب قبل مبعث النبي من مادة التاريخ الا ما توارثوه بالرواية. مما كان شائعا بينهم من اخبار الجاهلية الأولى، كحديثهم عن آبائهم واجدادهم وانسابهم فيها البطولة وفيها الكرم وفيها الوفاء ... الى امثال هذا مما قامت فيه الذاكرة مقام الكتاب واللسان مقام القلم، يعى الناس عنه ويحفظون ثم يؤدون"

“Arapların, Hz. Peygamberin bi’setinden önceki döneme yönelik olarak sözlü aktarımları dışında yazılı kaynakları yoktur. Sözlü aktarımları da içlerinde kahramanlık hikâyeleri, cömertlikleri ve vefâları gibi konuların yer aldığı atalarından ve neseplerinden bahseden ve de aralarında yaygın olarak anlatılan ilk dönem câhiliyye haberleridir. Bu anlatımda hatıralar kitapların, sözler de kalemlerin yerini almıştır. İnsanlar bu haberleri dinliyor, akıllarında tutuyor ve nesilden nesile aktarıyorlardı.”³⁵⁰

Bu rivayette verilen bilgilere bakılırsa, bi’set öncesi Hicaz bölgesinde yazının oldukça az kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak bi’setten sonra durum değişmiştir. Kur'ân'ın tebliğiyle birlikte yazı Arapların hayatında daha çok kullanılabilir hale gelmiştir.³⁵¹ Bundan dolayı Kur'ân metni, Arap kültüründeki sözlü dönemle yazılı

³⁴⁸ M. E. Maşalı, a.g.e., s. 44; Z. Şen, a.g.e., s. 24.

³⁴⁹ H. Bağdâdî, a.g.e., s. 7; M. Hamîdullah, İslâm’a Giriş, s. 5; M. E. Maşalı, a.g.e., s. 30.

³⁵⁰ İbn Hişâm, a.g.e., s. 6.

³⁵¹ Tuzcu, Kemal, a.g.m., Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi, II, 158-165, Ankara, 2001.

dönem arasında ayrıcı bir halka olarak da kabul edilebilir.³⁵² İbn Haldun Kur'ân'ın yazıldığı ve Kureyş'lilerin kullandığı dillerden olan Mudarca³⁵³ ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: “Mударlar Arap yazısını Himyer'lilerden öğrenmişlerdir. Ancak Mudarlar göçebe bir kavim olup yerleşik ve medeni bir hayattan çok uzak idiler. Bundan dolayı Mudarlar bu yazıyı onlar derecesinde güzel yazamıyorlardı. Bu da hüner ve sanatın göçebeler eline düştüğünde, bunları yerleşik hayat sürenler derecesinde öğrenememelerinden ileri gelmektedir. Göçebelikte hüner ve sanatların kaideleri mükemmelleşemez. Göçebelikle sanat birbirinden uzak olduğu için, göçebelikte sanatlar gelişmeye ve güzelleşmeye yüz tutamaz; çünkü göçebe umûmîyetle bu sanatlara muhtaç değildir. Bu sebeple Mudar Araplarının yazısı göçebe kültürüne uygun olup göçebelerin çağımızdaki yazısının benzeri veyahut onun yakını idi.”³⁵⁴

İslâmîyet'in ilk günlerinde de Arap yazısı sağlam bir surette işlenmiş, iyi ve güzel bir hale gelmiş değildi; hatta orta bir dereceye bile varamamıştı. Bu durum sahabenin yazmış olduğu Mushaf'lara da yansımıştır.³⁵⁵ O dönemde Araplar'da Hatt-ı Nabâtî ile sonraları Hatt-ı Kûfî³⁵⁶ namını alan Hatt-ı Hîrî vardı.³⁵⁷ Zaten başlangıçta Arap yazısı Nabâtî yazısından ayrılıp bağımsızlığını tamamen kazanınca³⁵⁸ iki şekil almıştı: Hatt-ı Medenî ve Hatt-ı Mekkî. Hatt-ı Medenî önemli işlerde kullanılırken,

³⁵² Ebû Zeyd, a.g.e., s. 79; B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 500.

³⁵³ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 11; Suyûtî, a.g.e., II, 171; İbrâhîm el-Ebyârî, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 99. Mudarca yedi kâbilenin kullandığı bir dildir ve bu yedi kâbilenin her birinin kendine ait bir lehçesi vardır. Bu kâbileler şunlardır: Huzeyl, Kinâne, Kays, Dabbe, Teym er-Rabâb, Esed b. Huzeyme ve Kureyş.

³⁵⁴ İbn Haldun, a.g.e., II, 412.

³⁵⁵ İbn Haldun, a.g.e., II, 412-413; Draz, a.g.e., s. 36; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 87; Şelebî, a.g.e., s. 119.

³⁵⁶ Kûfî yazı isminin Kûfe şehrinin isminden geldiğinde şüphe yoktur. 638 yılında tesis edilmiş olan Kûfe, İslâm'ın en eski şehirlerinden biridir ve 130 yıl sonra Bağdat'ın kuruluşuna kadar yalnız Irak'ın değil, bütün şarkın siyasî ve fikrî merkezi olmuştur. (B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 505.)

³⁵⁷ İzmirli İsmail Hakkı, **Târîh-i Kur'ân**, s. 16; Zencânî, a.g.e., s. 65.

³⁵⁸ Marzûk, a.g.e., ss. 15-16.

Hatt-ı Mekkî günlük işlerde kullanılmıştır.³⁵⁹ İbn Nedîm Araplarının ilk yazısının Hatt-ı Mekkî, sonra Hatt-ı Medenî, sonra Hatt-ı Basrî, sonra da Hatt-ı Kûfî olduğunu ifade eder.³⁶⁰ Bir yoruma göre Hatt-ı Medenî Kûfe’de yayılmış ve sonraları Hatt-ı Kûfî namını almıştır.³⁶¹ Moritz, birbirine yakın olan iki şehrin her birinde muhtelif yazılar bulunmasını ve aynı zamanda 75 yıl (Emevîler dönemi) hilâfete merkezlik yapmış olan Suriye’den ve belki de en ziyade yazı yazılmış olan Mısır’dan hiç bahsedilmemesini hayret-i mûcip olarak yorumlar. Ayrıca mukaddes iki şehir olan Mekke ve Medîne yazılarından hiç olmazsa birinin Mushaflarda kullanılmamış olmasını garip karşılar.³⁶² Ancak Arap âlimlerinin bir kısmı Hz. Peygamber döneminde Kur’ân’ın Nabâtîce’den gelişen ve noktasız olan bir yazı ile yazıldığını, Ebû Bekir döneminde ise Mekke ve Medîne yazılarının kullanıldığını dile getirirler.³⁶³ Bu dönemdeki çalışmada Zeyd b. Sâbit’in de Medîne Hattını kullandığı zann-ı gâlip olan hususlardandır.³⁶⁴

D. Hz. Muhammed Döneminde Hicaz’da Yazının Durumu ve Kur’ân’ın Yazılması

İslâmîyet’in ilk yıllarında Mekke’de yazının ihtiyaç oranında kullanılmakta olduğunu bazı kaynaklar bize aktarmaktadır. Mesela Hz. Peygamber’in İslâm’a davet etmeye başlamasından kısa bir süre sonra Mekke’de hayat Müslümanlar için çekilmez hale gelmiştir.³⁶⁵ Bundan dolayı Müslümanlar değişik yörelere göç etmek durumunda kalmışlardır. Bu göçlerden birisi olan ve Nübüvvetin beşinci senesinde

³⁵⁹ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 14; Marzûk, a.g.e., s. 30.

³⁶⁰ İbnü’n-Nedîm, a.g.e., s. 14.

³⁶¹ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 14; Marzûk, a.g.e., s. 31.

³⁶² B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 505-506.

³⁶³ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 13-14.

³⁶⁴ Marzûk, a.g.e., s. 31.

³⁶⁵ S. Hizmetli, a.g.e., s. 136.

Habeşistan'a gerçekleştirilen hicret esnasında Hz. Peygamber amcasının oğlu Ca'fer aracılığıyla Habeş Kralı Necâşî'ye bir mektup göndermiş ve bu mektupla Necâşî'den kendisine sığınanlarla ilgilenmesini istemiştir. Yine Mekke'yi yöneten müşrik idare bundan sonraki dönemde Müslümanlara boykot uygulamaya başlamış ve bu boykota ilişkin aldığı kararları yazdırarak Kâbe'nin duvarına astırmıştır. Aynı şekilde İkinci Akabe Biati'ndan sonra şehirlerine geri dönen Medîneli Müslümanlar (Evs ve Hazreç Kabîlesi Mensupları), Hz. Peygamberden kendilerine dini anlatacak ve Kur'ân öğretecek bir muallim göndermelerini istemiş; bunun üzerine Hz. Peygamber Mus'ab b. Umeyr'i ve ardından da Abdullah b. Ummu Mektum'u bu görevle Medîne'ye göndermiştir.³⁶⁶ Medîne Müslümanlarının muallimi olan Mus'ab, onlara namaz kıldırıp dinlerini öğretmenin yanı sıra, Medîne'deki olayları da günü gününe Hz. Peygambere aktararak bir elçi görevi görmüştür.³⁶⁷

Bu örnekler yazının o dönemde daha çok bir haberleşme aracı olarak kullanıldığına işaret etmektedir. Bunların yanı sıra Kureyş ticaretle geçinen bir kavim olduğu için³⁶⁸ alışverişlerin, borçların, vb. işlemlerin de kayıt altına alındığı muhakkaktır. Belâzûrî'nin (Ö.279) verdiği bilgilere göre İslâm dini tebliğ edilmeye başlandığında Kureyş kabîlesinde yazı yazmayı bilen on yedi kişi bulunmaktadır. Belâzûrî'nin isimlerini tek tek saydığı bu on yedi kişi arasında, müslüman olmasıyla birlikte İslâm davasının güç kazandığı Hz. Ömer, üçüncü halife Hz. Osman ve dördüncü halife Hz. Ali de yer almaktadır.³⁶⁹

³⁶⁶ Zencânî, a.g.e., s. 18, Buhârî, Berrâ'dan rivayet ettiği bir haberde onun şöyle dediğini anlatır: "Peygamberin arkadaşlarından Medîne'ye ilk gelen Mus'ab ve İbn Ummu Mektum olmuştur, onlar bize Kur'ân'ı okutuyorlardı. Daha sonra Ammâr ve Bilal gelmiştir." Zencânî, a.y.; İsmet Ersöz, **Kur'ân Tarihi**, s. 58; İ. Karaçam, a.g.m, ss. 287-312.

³⁶⁷ S. Hizmetli, a.g.e., s. 136; M. E. Maşalı, a.g.e., ss. 46-47; S. Şimşek, "Asr-ı Saadette ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi", **Bilgi Vakfı 1. Kur'ân Sempozyumu 1994**, s. 396.

³⁶⁸ Kureyş(107):1-2; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 37; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 46.

³⁶⁹ Belâzûrî, a.g.e., s. 691; S. Hizmetli, a.g.e., s. 128.

Kur'ân'ın yazılması boyutuyla hadiseye baktığımızda, Hz. Muhammed'in Allah'tan aldığı vahiyleri insanlara tebliğ etmeye başlamasından kısa bir süre sonra, yazı yazmayı bilen sahabîlerin, Peygamberden duyduklarını değişik sebeplerle³⁷⁰ yazmaya başladıklarını görüyoruz. Zaten vahiy yazan sahabîlerin çoğunun, daha sonra özel Mushaf sahibi kişiler olduğu da görülmektedir.³⁷¹ Bu yazım işleminin tam olarak ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte³⁷², eldeki verilere bakıldığında, vahyin nâzil olmaya başladığı Mekke döneminin ortalarından itibaren olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde yazı yazmayı bilen sahabîlerden bir kısmı Hz. Peygamberden duyduklarını hem kendileri için hem de diğer Müslümanlar için yazmışlardır.³⁷³ Bu çerçevede en meşhur haber, Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili hikâyede yer alan 'üzerinde Kur'ân yazılı sahîfeler'dir. Ancak bir kısım müsteşrikler, özellikle Watt ve İtalyan tarihçi Leon Caetani bu hikâyeyi tümüyle kesin olmayan bir haber olarak ifade ederler.³⁷⁴ Mehmet Azimli de "*Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım*" başlıklı makalesinde hadis kaynaklarında geçmeyip İslam tarihi kaynaklarında yer alan bu hadiseyi tarihsel koşullar çerçevesinde yaşanması pek mümkün gözükmeyen bir olay olarak ele alır. Ona göre Hz. Ömer'in müslüman oluşunu anlatan diğer rivayet daha gerçekçidir.³⁷⁵ Hz. Ömer'in müslüman oluşuyla ilgili söz konusu hadise, eldeki delillere göre Habeşistan'a yapılan hicretlerin hemen akabinde, yani Mîlâdî 615-616 yıllarında

³⁷⁰ "Kur'ân'ın yazılmaya başlamasına, yazı yazmayı bilen Müslümanların, kendilerine tebliğ edilen vahiyleri yazma arzularının yol açmış olması, ellerinde kutsal metinleri bulunan Ehl-i Kitap ile tanışık bir kültürün çocukları olan Araplar için muhtemel görünmektedir." (Ö. Özsoy, a.g.e., s. 44.)

³⁷¹ Z. Şen, a.g.e., s. 85.

³⁷² M. Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, s. 24; İ. Ersöz, a.g.e., s. 76.

³⁷³ Draz, a.g.e., s. 52; A. Güneş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci*, s. 115; B. Moritz, a.g.m., MEB *İslâm Ansiklopedisi*, I, 500.

³⁷⁴ Watt, *Kur'ân'a Giriş*, s. 52; Z. Şen, a.g.e., s. 59.

³⁷⁵ İkinci rivayet Hz. Ömer'in Ka'be'de Hz. Peygamberin okumuş olduğu Kur'an'ı dinleme neticesinde müslüman olmaya karar verdiğini anlatır. Mehmet Azimli, "*Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım*", *İslâmiyât* 2003, C. 6, Sy. 1, ss. 173-183.

yaşanmıştır.³⁷⁶ Bu hikâyede Hz. Ömer'e kız kardeşinin din değiştirdiği bilgisi ulaştırıldığında onun öfkeyle hemen kız kardeşinin evine gittiği, kız kardeşini hırpaladığı, öfkesi biraz yatıştıktan sonra da odanın bir köşesinde matbu olarak gördüğü Hadîd suresinin ilk sekiz ayetiyle Tâhâ suresinin ilk sekiz ayetini incelediği -bir rivayete göre de bu evrakların birinde Tekvîr suresinin ilk on dört ayeti vardır-³⁷⁷ ve Müslüman olmaya karar verdiği anlatılır.³⁷⁸ Mekke döneminde vahiylerin yazılmasıyla ilgili ikinci bir haber de Hz. Peygamberin Akabe Görüşmeleri'nde (M.620-621) konuşmuş olduğu Zuraykaoğullarından Râfî b. Mâlik ez-Zurakî'ye vermiş olduğu ve o güne kadar nâzil olan bütün vahiylerin yazılı olduğu nüshalardır.³⁷⁹ Bir diğer rivayet de Şîî kaynaklı olup Hz. Ali'nin şöyle dediğini aktarır: "Rasûlullah nâzil olan tüm ayetleri bana okur, imla ettirir, ben de kendi yazımla yazardım."³⁸⁰

12-13 yıl süren Mekke döneminde, Kur'ân'ın yazılması bağlamında, kaynaklarda başka bir rivayete rastlanılmamaktadır. Bu durum, yazılı başka bir materyalin olmadığı anlamına gelmemekle birlikte, zımnen yazı yazmayı bilen Müslümanların sayısının ve yazıya olan ihtiyacın az olduğu anlamına da gelmektedir. Öyle ki Hz. Muhammed Medîne'ye geldiğinde yazı yazmayı bilen Müslümanların sayısının on kişi olduğu rivayet edilir.³⁸¹ Ancak A'zamî ve İzzet Derveze (Ö.1984) gibi önemli ilim adamları bu rakamın gerçeği yansıtmaktan uzak olduğunu; Mekke'nin coğrafi, ticari ve dini bir merkez oluşu göz önünde bulundurulduğunda bu

³⁷⁶ İbn Hişâm, a.g.e., I, 318; S. Hizmetli, a.g.e., s. 127.

³⁷⁷ Z. Şen, a.g.e., s. 63.

³⁷⁸ İbn Hişâm, a.g.e., I, 320-321; Zencânî, a.g.e., s. 21; S. Hizmetli, a.g.e., s. 129 .

³⁷⁹ Aslan Habibov, **İlk Dönem Şîî Tefsîr Anlayışı**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s. 83.

³⁸⁰ A. Habibov, a.g.t., s. 84.

³⁸¹ Zencânî, a.g.e., s. 6.

sayının çok daha yüksek olacağını dile getirirler.³⁸² Değişik kaynaklarda Zeyd b. Sâbit'in Medîne'ye hicretten sonra Hz. Peygamberin emriyle Yahudilerin yazısını öğrendiği şeklinde bir rivayet vardır.³⁸³ Ayrıca Hz. Peygamber Bedir savaşında esir düşen Kureyş'lilerden ve diğer kabîle mensuplarından fidye olarak on Medîne'li çocuğa yazı yazmayı öğretmelerini istemiştir.³⁸⁴ Bu haberler, hicretin hemen akabindeki yıllarda gerek Mekke'de gerekse Medîne'de yazı yazmayı bilen Müslümanların sayısının az olduğuna³⁸⁵, ama aynı zamanda yazı yazmayı bilen insanlara da ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir.³⁸⁶ Bu bağlamda Mekke'de vahiy kâtipliği resmî bir hüviyete sahip değildir ve vahiy kâtipliğiyle görevli fazla kişi bulunmamaktadır.³⁸⁷ Ayrıca on Medîneli çocuğa yazı yazmayı öğretmekle alakalı olan rivayet derinlemesine tahlil edildiğinde dikkatimizi çeken diğer bir nokta da - ezilen ve hor görülen kitlelerden olmaları hasebiyle³⁸⁸ - Müslümanlar arasında okuma-yazma oranının düşük olmasına karşın bir ticaret ve kültür merkezi olan Mekke'de okur-yazarlık oranının belli bir düzeyde olduğudur.³⁸⁹ Diğer taraftan Hz. Peygamber de eğitime vermiş olduğu önemden dolayı öğreticinin müşrik olmasını hiç sorun yapmamış ve Müslümanların eğitim seviyelerinin artırılması için her türlü fırsattan yararlanma yoluna gitmiştir.³⁹⁰

³⁸² Z. Şen, a.g.e., s. 53.

³⁸³ Belâzûrî, a.g.e., s. 695; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 3; Zencânî, a.g.e., s. 17; **Risâle fî Rasmi'l-Mushaf**, Yazma Eser, s. 7.

³⁸⁴ Zencânî, a.g.e., s. 6; Nihad M. Çetin, a.g.m., TDV İslâm Ansiklopedisi, III, 278; Hamîdullah, a.g.e., s. 38.

³⁸⁵ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 149.

³⁸⁶ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 38; A. Güneş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci**, s. 122.

³⁸⁷ Draz, a.g.e., s. 31; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 8; Mekke'de ilk vahiy yazan kişinin Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh olduğu kaynaklarımızdaki rivayetlerde yer alır. Ancak o daha sonra din değiştirmiş, Mekke'nin fethinde tekrar müslüman olmuştur. (Kastalânî, **İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, VII, 450); Z. Şen, a.g.e., ss. 85-86.

³⁸⁸ İzzet Derzeze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, Çev. Mehmet Yolcu, s. 279.

³⁸⁹ Özsoy, a.g.e., s. 38 "Bir ticaret ve kültür merkezi olan Mekke'de okur yazarlık oranı, ziraat kenti olan Medîne'den daha çoktur."

³⁹⁰ Z. Şen, a.g.e., s. 53.

Medîne döneminde ise durum farklılaşmıştır. İslâmîyet hattı ve kitâbeti zaruri kılan ve kullanım sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirdiği için hicreti takip eden yarım asır içerisinde yazı, daha önce geçirdiği üç asırlık mazisine oranla fevkalade büyük bir tekâmüle mazhar olmuştur.³⁹¹ Siyâsî çalkantılar, savaşlar, sosyal ve kültürel hareketlilik bu dönemde Müslümanların pek çok konuda olduğu gibi yazı konusunda da mesafe almalarına vesile olmuştur. Medîne döneminde bütçe kayıtlarının ve savaşa katılanların tespiti söz konusu olmuş, bazı sözleşme ve diplomatik yazışmalara ihtiyaç duyulmuş, devlet başkanlarıyla görüşmeler yapılması gerekmiş ve bu çerçevede önemli devlet başkanlarına ve kabîle reislerine davet mektupları gönderilmiştir.³⁹² Hz. Peygambere kâtiplik yapan sahabîler de bu dönemde yetişmiştir. Fars, Rum, Kıbt ve Habeş dilleri ile İbrânî ve Süryânî dilleri Hz. Peygamberin emriyle bu dönemde öğrenilmiş ve Zeyd b. Sâbit başta olmak üzere bir kısım sahabîler bu dillerle yazılmış olan vesikaları Hz. Peygambere tercüme etmişlerdir.³⁹³

Medîne İslâm devletinin oluşumu ile birlikte, Hz. Muhammed eğitim-öğretime daha fazla önem vermiş ve 'Suffa' adıyla şöhret bulan eğitim müessesesini kurmuştur. O örnek muallim, Medîne'ye gelişinden sonra ilk kamusal çalışması olan câmi inşasının bir kısmını gece yatakhane, gündüz dersane vazifesi gören ve isteyen herkesin yararlanabileceği bir eğitim müessesesine ayırmıştır.³⁹⁴ Bu şekilde Hz.

³⁹¹ Nihad M. Çetin, a.g.m., TDV İslâm Ansiklopedisi, III, 276; M. Hamîdullah, İslâm'a Giriş, s. 36; M. E. Maşalı, a.g.e., s. 45.

³⁹² İbn Sa'd, a.g.e., II, 24-52; Belâzûrî, a.g.e., ss. 125-126; Bir rivayette bu mektupların hicretin 7. yılında gönderildiği bilgisi vardır: Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 14; Muhammed Hamîdullah, **Hz. Peygamberin Altı Orijinal Diplomatik Mektubu**, ss. 73-168; Selâmi Münir Yurdatap, **Hz. Muhammed'in Mektupları**, s. 62.

³⁹³ İbn Sa'd, a.g.e., IV, 174; Belâzûrî, a.g.e., s. 695; Nihad M. Çetin, a.g.m., TDV İslâm Ansiklopedisi, III, 278; Zencânî, a.g.e., s. 17; D. Cündioğlu, **Anlamın Tarihi**, s. 108.

³⁹⁴ M. Hamîdullah, İslâm'a Giriş, ss. 37-38; S. Hizmetli, a.g.e., s. 150, Yalnızca ibadet yeri olmayan, aynı zamanda devlet işlerinin yürütüldüğü, barışa ve savaşa karar verildiği, Müslümanların din ve sosyal hayatlarıyla ilgili meselelerin görüşülüp çözüme kavuşturulduğu, iktisâdî, içtimâî ve siyâsî

Muhammed Medîne'ye hicret eden herkesi 'Suffa' ya yönlendirip, onların orada âlim sahabîlerden Kur'ân dersi almalarını sağlamış³⁹⁵ ve böylece Müslümanlar arasında ilmin ve kitâbetin gelişmesine katkıda bulunmuştur.³⁹⁶ Bundan başka ilerleyen dönemlerde Medîne'de 8-9 mescid daha okul görevi görmüştür.³⁹⁷ Böylece gerek Kur'ân ayetlerinde gerekse Hz. Peygamberin sözlerinde yazıya karşı bir teşvikin olduğu net bir biçimde görülmektedir.³⁹⁸ Suffa'da ders veren ve ilimleriyle şöhret bulan sahabîlerin bazıları şunlardır: Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî.³⁹⁹ Bu şekilde Medîne, İslâm ilim ve kültürünün merkezi olmuş; büyük İslâm inkılâbına başkentlik yapmıştır.⁴⁰⁰

Kur'ân'ın Medîne döneminde yazıya geçirilmesi boyutunu incelediğimizde ise şunu görüyoruz: Bu dönemde Kur'ân'ın epey bir kısmı savaşlar esnasında nâzil olmuştur.⁴⁰¹ Bedirle başlayıp Hz. Peygamberin vefatına kadar devam eden savaşlar silsilesi ve özellikle de 627 yılında yaşanmış olan Hendek savaşının sonuna kadar olan süreç göz önünde bulundurulduğunda, Medîne'de yazının gelişimi⁴⁰² ve Kur'ân'ın nâzil olan kesitlerinin yoğun olarak yazılmaya başlanması hadisesinin hemen hicreti takip eden yıllarda vuku bulmadığı anlaşılmaktadır. Zaten böyle bir yapı içerisinde Kur'ân'ın nâzil olan her bölümünün anında yazıya geçirildiğini

konuların ele alınıp değerlendirildiği bir mahal olan 'Peygamber Mescidi' Müslümanlar için bir toplantı ve meşveret mahalli, bir adliye merkezi, bir ilim ve kültür ocağı, eğitim ve öğretim yapılan bir mektep olarak da görev yapmıştır. Bu anlamda Mescid-i Nebevi'nin bitişiğinde yer alan 'Suffe' yi ilk İslâm Üniversitesi olarak da kabul edebiliriz. S. Hizmetli, a.y.

³⁹⁵ S. Sâlih, a.g.e., s. 68; Zencânî, a.g.e., s. 18.

³⁹⁶ Zencânî, a.g.e., s. 6; Suffe ehli başlangıçta 70 kişi kadardı ve çok fakir Müslümanlardan oluşuyordu. Ünlü sahabî ve muhaddis Ebû Hureyre de burada yetişen âlimlerdendir. (S. Hizmetli, a.g.e., s. 150); Abdullah Özbek, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed**, ss. 72-75.

³⁹⁷ İ. Karaçam, a.g.m., ss. 287-312.

³⁹⁸ Z. Şen, a.g.e., s. 49.

³⁹⁹ S. Sâlih, a.g.e., s. 67.

⁴⁰⁰ S. Hizmetli, a.g.e., s. 142.

⁴⁰¹ Buhârî, a.g.e., Kitâbu'l-Cihad ve's-Siyer, 129; Zerkeşî, a.g.e., I, 241; Şahhâte, a.g.e., s. 15; Enfâl(8):41.

⁴⁰² Belâzûrî, a.g.e., ss. 694-695.

düşünmek de sosyal hayatın gerçekleriyle pek örtüşmemektedir. Zira her yıl savaş yaşanmakta ve aranan her şey arzu edildiği anda bulunamamaktadır.⁴⁰³ Bu çerçevede kaynaklarda şöyle bir rivayet de yer almaktadır: “*Allah Rasûlu düşman topraklarına (savaşa) gidilirken yazılı Kur’ân kesitlerinin götürülmesini yasakladı.*”⁴⁰⁴ Bu rivayet bir taraftan yazılan vahiylerin olduğunu gösterirken, diğer taraftan savaş esnasında nâzil olan ayetlerin sözlü olarak paylaşıldığını îma etmektedir. Gerçekten de özellikle Mekke döneminde nâzil olan Kur’ân ayetlerini Sahabenin ezberlediği,⁴⁰⁵ aile fertlerine ve vahyin nuzûlüne şahid olmayan diğer şahıslara öğrettiği ve namazın farz kılınmasıyla birlikte günlük namazlarında okuyarak tekrar ettiği inkârı gayr-i mümkin gerçeklerdendir.⁴⁰⁶ Bu etkileşim esnasında farklı okuyuşlardan dolayı bazı sahabîlerin tartıştıkları, hatta bu tartışmalardan bir kısmını Hz. Peygamberin çözüme kavuşturduğu da kaynakların bize aktardığı rivayetler arasında yer almaktadır. Bir defasında Ömer b. Hattâb’ın, Hişâm b. Hakîm’i⁴⁰⁷ namazda Furkân suresini okurken dinlediği ve onun pek çok ayeti farklı şekilde okuduğunu duyduğunda namazını bitirmesini beklediği, namazını bitirmesinin ardından da ‘bu ayetleri sana bu şekilde kim okuttu?’ diye sorduğu, Allah Rasûlu okuttu deyince de; ‘Yalan söylüyorsun, Allah Rasûlu onları bana farklı şekilde okuttu’ diyerek onu yaka paça Hz. Peygamberin huzuruna getirdiği ve okuduğu ayetleri tekrar etmesini istediği, tekrar etmesinin ardından ise Hz. Peygamberin hem onun hem de Ömer’in okuyuşunu onayladığı anlatılır.⁴⁰⁸ Bir başka

⁴⁰³ Z. Şen, a.g.e., s. 129.

⁴⁰⁴ Tayâlisî, a.g.e., s. 253; Buhârî, a.g.e., Kitâbu’l-Cihad ve’s-Siyer, 129; **Risâle fi Rasmi’l-Mushaf**, Yazma Eser, s. 8.

⁴⁰⁵ Zencânî, a.g.e., s. 15.

⁴⁰⁶ Rudi Paret, **Kur’ân Üzerine Makâleler**, Çev. ve Derl. Ömer Özsoy, s. 169; Zencânî, a.g.e., s. 17.

⁴⁰⁷ Hem Hz. Ömer hem de Hişâm b. Hakîm Kureş’lidir. Zerkeşî, a.g.e., I, 278.

⁴⁰⁸ Ebû Ubeyd, **Fedâilu’l-Kur’ân**, s. 334; Tayâlisî, a.g.e., s. 9; Şafiî, **er-Risâle**, 273; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilu’l-Kur’ân, 5; İbn Kuteybe, a.g.e., ss. 26-27; Taberî, a.g.e., I, 36; Zerkeşî, a.g.e., I, 269; Zencânî, a.g.e., ss. 13-14.

rivayette de Abdullah isminde bir sahabînin bir başkasının Kur'ân'daki bir ayeti Peygamberden dinlediği kırâatin dışında okuduğunu duyması üzerine onu peygamberin huzuruna getirdiği, Peygamberin ise her ikisinin okuyuşunu onayladığı haberi yer alır.⁴⁰⁹ Ayrıca Hâkim'in 'Müstedrek'inde: "İbn Mes'ûd'un Peygamberle birlikte Hira Mağarası'nda olduğu bir esnada Murselât suresinin nâzil olduğu ve İbn Mes'ûd'un onu Rasûlullah'ın okuyuşuyla dinlediği" rivayeti aktarılır.⁴¹⁰ Her geçen gün İslâm'a olan katılımların artmasıyla birlikte Kur'ân'ı bizzat Hz. Peygamberden dinleyen sahabîlerin sayısı hızla artmış ve hâfız sahabîlerin adedi kısa sürede onlarla ifade edilen rakamları bulmuştur.⁴¹¹ Öyleki peygamberin sağlığında yaşanmış olan Bi'r-i Maûne Gazvesinde (M. 625, Uhud savaşından 4 ay sonra) çok sayıda Hâfız Kurrâ'nın şehid edildiği kaynakların bize aktardığı bilgilerdendir.⁴¹²

Mekkî süreçte davetin içinde bulunduğu şartlar, bu dönemde vahyin yazılı olarak tespitine fazla imkân sağlamamıştır.⁴¹³ Bu dönemde Hz. Peygamber kendisine vahyolunan ayetleri okuyarak etrafındakilerle paylaşmış ve bu okuyup öğrettiği ayetler, kendisinden doğrudan işitemeyenlere de iletilmiştir.⁴¹⁴ Medîne'ye gelişinden bir müddet sonra ise Hz. Muhammed'in kendisine kâtipler tuttuğu kaynakların ittifâkla naklettiği haberlerdendir. Ancak bunun tam olarak ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. A'zamî, "***Benden Kur'ân dışında bir şey yazmayın, kim benden Kur'ân dışında bir şey yazdıysa onu imha etsin.***" haberinin hicretten sonraki

⁴⁰⁹ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 37; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 135.

⁴¹⁰ Zencânî, a.g.e., s. 14.

⁴¹¹ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, Leyl Suresi, 1-2; Buradaki hâfızdan maksat nâzil olan ayetlerin bir kısmını ezbere bilendir. Yoksa her sahabînin aynı şekilde bütün vahiyleri ezberlemiş olması mümkün değildir.

⁴¹² İbn Hişâm, a.g.e., III, 159; Buhârî, a.g.e., Kitâbu'l-Meğâzî, 28; Vâkîdî, **Kitâbu'l-Meğâzî**, I, 347; Zencânî, a.g.e., s. 18.

⁴¹³ M. E. Maşalı, a.g.e., s. 50.

⁴¹⁴ M. Hamîdullah, İslâm'a Giriş, s. 30.

yıllara tekabül ettiğini ifade eder.⁴¹⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber, özel kâtiplerini Medîne döneminin ilk yıllarından sonra tutmuş⁴¹⁶ ve bu kâtipler, Hz. Peygamberden dinledikleri vahiyleri o dönemdeki yazı malzemelerine yazmışlardır.⁴¹⁷ Mesela “ لا يستوى القاعدون ” ayeti nâzil olduğunda Hz. Peygamber ‘Zeyd’i çağırın, divit ve kürek kemiği ile gelsin’ demiş ve söz konusu malzeme ile geldiğinde de nâzil olan ayeti ona yazdırmıştır. Bu bilgiyi şu rivayet aktarmaktadır:

"حدثنا ابو داود قال حدثنا شعبة عن ابى اسحاق قال سمعت البراء يقول لما نزلت هذه الآية لا يستوى القاعدون من المؤمنين دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت ودعا بالكثف ليكتبه فيها وجاء ابن ام مكتوم فذكر ضرره فنزلت هذه الآية غير اولى الضرر"

“Ebû İshâk, Berrâ’nın şöyle dediğini aktarmıştır:

[لايستوى القاعدون من المؤمنين] ayeti nâzil olduğunda Rasûlullah Zeyd b. Sâbit’i çağirtmiş ve ayeti yazması için kürek kemiği getirmesini istemiştir. O esnada gelen İbn Ummu Mektum engelli oluşunu dile getirince ayetin [غير اولى الضرر] kısmı da nâzil olmuştur.”⁴¹⁸

Medîne döneminin sonlarına gelindiğinde ise Kur’ân’ın tümü yazıya geçirilmiştir. Diğer taraftan bütün Kur’ân’ın sahabe tarafından ezberlendiği de tarihi bir gerçek olarak karşımızdadır.⁴¹⁹ Bir farkla ki, sahabenin her biri Kur’ân’ın değişik bölümlerini ezberlemiştir. Ebû Bekir döneminde yapılan çalışmada Zeyd b. Sâbit’in tahta parçası, düzgün taş, deri ve kürek kemiklerinin yanı sıra beşer hâfızasını

⁴¹⁵ Z. Şen, a.g.e., s. 48.

⁴¹⁶ Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 50; Z. Şen, a.g.e., s. 86.

⁴¹⁷ Zencânî, a.g.e., s. 20; Şahhâte, a.g.e., s. 24; Buhârî’de bir Hıristiyanın müslüman olduğu ve vahiy yazdığıyla ilgili bir haber de yer almaktadır. (Kitâbu’l-Menâkıb, 25.)

⁴¹⁸ Tayâlisî, a.g.e., s. 96; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî’l-Kur’ân, 4.

⁴¹⁹ Zerkeşî, a.g.e., I, 296; S. Akdemir, **Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Tercümelere**, s. 22.

(صدور الرجال) da zikretmesi⁴²⁰ bunu ortaya koymaktadır. Kur'ân'ın hepsini ezbere bilen sahabî adedi ise parmakla gösterilecek kadar azdır.⁴²¹

E. Meşhur Vahiy Kâtipleri ve Sosyal Hayatları

Hz. Peygamberin Medîne'ye gelişinden sonra kendisine kâtipler edindiği kaynakların bize aktardığı haberlerdendir. Değişik kaynaklarda sayıları 40'a kadar varan⁴²² bu kâtipler sahabenin seçkinlerinden ve önde gelenlerindendir. İslâm tarihinin başlangıcı olarak kabul edilen o dönemde henüz Hicaz bölgesinde kırâat ve kitâbet konusu çok gelişmediğinden kâtiplerin sayısı sınırlıdır.⁴²³ Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Muâviye b. Ebî Süfyân, Ebân b. Saîd, Hâlid b. el-Velîd, Sâbit b. Kays, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit o dönemde kâtiplik yapmış olan sahabîlerden bazılarıdır.⁴²⁴ Ancak bu kâtiplerin geçimlerini nasıl sağladıkları ve günlük vakitlerinin ne kadarını vahiy yazımına ayırdıkları konusu, üzerinde durulmaya değer bir husustur. Zira bu sahabîlerin bir kısmı geçimlerini sağlamak için çalışıyor, bir kısmı da Hz. Peygambere uzak oldukları için günü gününe vahiylerden haberdar olamıyorlardı.⁴²⁵ Mesela Muâviye b. Ebî Süfyân Mekke'nin fethinden (M.630) sonra müslüman olmuş ve ondan sonra vahiy yazmıştır.⁴²⁶ Ayrıca Muâviye'nin daha çok vahiy dışı kâtiplikte görev aldığına dair rivayetler de vardır.⁴²⁷ Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamberin yaşamış olduğu zaman diliminin oldukça kısa olduğunu düşündüğümüzde, Muâviye'nin kâtiplikteki yerinin de bu zaman dilimiyle sınırlı

⁴²⁰ Zerkeşî, a.g.e., I, 295.

⁴²¹ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât*, Mukaddime, s. 9.

⁴²² İ. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 53; S. M. Yurdatap, a.g.e., ss. 7-9.

⁴²³ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I, 402; Marzûk, a.g.e., s. 14.

⁴²⁴ Belâzûrî, a.g.e., s. 693; Şahhâte, a.g.e., s. 25; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 8; Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân*, ss. 129-130.

⁴²⁵ İ. Ersöz, a.g.e., s. 85; Z. Şen, a.g.e., s. 112.

⁴²⁶ Belâzûrî, a.g.e., s. 693.

⁴²⁷ Z. Şen, a.g.e., s. 93.

olduğunu anlamış oluruz. Bu bağlamda en meşhur olan birkaç kâtiplerle ilgili kaynaklarda yer alan bilgileri hatırlamanın faydalı olacağını kanaatindeyiz.

1. Zeyd b. Sâbit

Hiz. Peygamberin Medîne'ye gelişinden sonra İslâm dinini tercih eden Zeyd b. Sâbit Ensâr'dandır.⁴²⁸ Hicretin hemen akabinde İslâm'ı seçtiği ve o esnada 11 yaşında olduğuna dair rivayet⁴²⁹ göz önünde bulundurulursa, Hiz. Muhammed'in Mekke'de İslâm'ı ilan etmeye başladığı yıllarda doğduğu anlaşılır. Zeyd b. Sâbit Hiz. Peygamberin emriyle Yahudilerin dili olan İbrânice 'yi çok kısa sürede öğrenmiş olan kültürlü bir sahabîdir. Hiz. Peygamberin komşusu olması hasebiyle⁴³⁰ zamanının çoğunu Hiz. Peygamberin yanında geçirmiş ve ona kâtiplik yapmıştır.⁴³¹

Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Osman Kur'ân'ı cem' etmeye karar verdiklerinde Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi hem yaşça büyük hem de önde gelen sahabîler olmasına rağmen⁴³² bu önemli görevin başına Zeyd b. Sâbit'i getirmişler; yardımcı olarak da Ensâr ve Muhâcirlerden başka sahabîleri atamışlardır.⁴³³ Onların bu göreve Zeyd'i layık görmesinin sebepleri arasında onun engin bilgisi, sadakati, hâfiz oluşu, güvenilir oluşu ve son arzada hazır bulunuşu gibi pek çok etken rol oynamıştır.⁴³⁴ Bir kısım ilim adamları onun Hiz. Peygamberin resmî mâhiyette tek kâtibî olduğunu ifade etse de, bu yorum tarihi gerçeklikle uyum içerisinde değildir.⁴³⁵

Rivayetlere göre son arzada Hiz. Peygamber Kur'ân'ı Zeyd'e yazdırmış ve okutmuş,

⁴²⁸ Kastalânî, a.g.e., VII, 450.

⁴²⁹ Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nubela'**, II, 427-428.

⁴³⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 3.

⁴³¹ Abdullah b. Vehb., a.g.e., I, 6; Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nubela'**, II, 426-428; S. M. Yurdatap, a.g.e., s. 7; Osman Keskiöğlü, **Kur'ân Tarihi**, s. 158.

⁴³² Zencânî, a.g.e., s. 121; Suyûtî, a.g.e., I, 9.

⁴³³ "İbn Ebî Dâvûd, "İbn Ebî Bekrî قال لزيد ولعمر اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شئى من كتاب الله فاكتباه", a.g.e., s. 9; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 12.

⁴³⁴ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 12.

⁴³⁵ Kastalânî, a.g.e., VII, 450.

Zeyd de bu kırâat üzerinde Kur'ân'ı okutmaya devam etmiştir. Bundan dolayı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman Kur'ân'la ilgili çalışmalarda görevi ona vermiştir. Aşağıdaki rivayet bu bilgiyi şu şekilde aktarmaktadır:

"وقال البغوى فى شرح السنة يقال ان زيد بن ثابت شهد العرضة الأخيرة التى بين فيها مانسوخ وما بقى وكتبها الرسول صلى الله عليه وسلم وقرأها عليه وكان يقرئ الناس بها حتى مات ولذلك اعتمد ابو بكر وعمر وجمعه وولاه عثمان كتب المصاحف"

“Beğavî ‘Şerhu’s-Sunne’ isimli eserinde şöyle demiştir: Zeyd b. Sâbit’in neshedilen(mensûh) ayetlerle geriye kalanların(nâsîh) ayrıldığı son arzada bulunduğu söylenmiştir. Allah Rasûlu bu ayetleri ona yazdırmış ve okutmuştur; o da ölünceye kadar bu kırâat üzerine insanlara okutmaya devam etmiştir. Bundan dolayı Ebû Bekir ve Ömer Kur’ân’ın cem’inde ona güvenmiş, Osman da Mushafların yazımında başkanlık görevini ona vermiştir.”⁴³⁶

Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde Medîne’de kadılık ve kırâat makamlarında oturan Zeyd b. Sâbit, Emevî Halifesi Muâviye döneminde de bu görevine devam etmiştir. Ayırca Hz. Ömer her Medîne dışına çıkışında halefî olarak yerine Zeyd’i bırakmıştır.⁴³⁷ Bu ünlü sahabî Hicrî 45 yılında vefat etmiştir. Vefat ettiği gün İbn Abbâs şöyle demiştir: “İlmin zayi oluşu böyledir, bugün oldukça fazla ilim defnedilmiştir.”⁴³⁸ İbn Ömer de “Bu gün insanların en âlimi ölmüştür, Allah ona rahmet eylesin!” şeklinde bir tespit ve taziyede bulunmuştur.⁴³⁹

⁴³⁶ Suyûtî, a.g.e., I, 51.

⁴³⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubela*’, II, 427; Muhammed Yûsuf Kandehlevî, *Hayâtu’s-Sahabe*, III, 218.

⁴³⁸ İbn Sa’d, a.g.e., IV, 175-177.

⁴³⁹ Kandehlevî, a.g.e., III, 218.

2. Ubey b. Ka'b

Ensâr'dan ve Neccâr soyundan⁴⁴⁰ olan Ubey daha önceleri Yahudi dinine mensuptu.⁴⁴¹ İslâmı seçtikten sonra fıkıhta ve kırâatte ün yapmıştır. Hz. Ömer onun hakkında *'Kur'ân'ı en iyi okuyanımız Ubey'dir.*⁴⁴² şeklinde bir değerlendirme yaparak bu özelliğine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamberin Medîne'ye gelişinden sonra ilk vahiy yazanlardandır. Zeyd b. Sâbit'ten önce vahyi onun yazdığına dair rivayetler vardır.⁴⁴³ Şu rivayet bunlardan biridir: *"Rasûlullah Medîne'ye geldiğinde ona kâtiplik yapan ilk kişi Ubey b. Ka'b'tır, Ubey bulunmadığı zaman yazı yazması için Allah Rasûlu Zeyd b. Sâbit'i çağırırdı. Ubey ve Zeyd peygamberin huzurunda vahyi ve mektupları yazarlardı."*⁴⁴⁴ Ubey b. Ka'b ayrıca kendisine Mushaf yazmış olan ender sahabîlerdendir.⁴⁴⁵ Bazı rivayetlere göre Hz. Ömer zamanında bazılarına göre de Hz. Osman zamanında vefat etmiştir.⁴⁴⁶ Hz. Osman zamanında (H.32) vefat ettiğine dair olan rivayetler daha güçlüdür.

3. Muâz b. Cebel

Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı cem' eden dört kişiden biridir. Medîne'de vahiy yazımında görev almıştır. Bedir savaşına katılmış olan Muâz, fıkıh konusunda uzman sahabîlerdendir. *"Alah Rasûlu onu kadı olarak Yemen'e gönderdiğinde kendisine nasıl hüküm vereceğini sormuş, o da 'Allah'ın kitabında olan ile', peki Allah'ın kitabında çözüm yoksa, o zaman 'Rasûlunün verdiği hüküm ile', şayet Rasûlunün de o konuda bir fetvası yoksa, o zaman 'ictehadım ile' şeklinde*

⁴⁴⁰ Z. Şen, a.g.e., s. 91.

⁴⁴¹ Ebû Zeyd, a.g.e., ss. 168-171.

⁴⁴² Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, 7.

⁴⁴³ Kastalânî, a.g.e., VII, 450.

⁴⁴⁴ Belâzûrî, a.g.e., s. 693; Kurdî, a.g.e., s. 83; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 60.

⁴⁴⁵ İ. Ersöz, a.g.e., s. 85.

⁴⁴⁶ Suyûtî, a.g.e., I, 72; Z. Şen, a.g.e., s. 92.

karşılık verince; Allah Rasûlu: ‘Allah’ın elçisinin elçisini, Allah’ın elçisinin razı olacağı bir duruma muvaffak kılan Allah’a hamd olsun.’ diye dua etmiştir.” Yine Allah Rasûlu Mekke’yi fethettiğinde kırâat ve fıkıh konusundaki ihtiyaçlarını karşılaması için uzman olarak orada Muâz’ı bırakmıştır. Muâz Hz. Peygamberden 8-9 sene sonra vefat etmiştir.⁴⁴⁷

En meşhur olan bu üç vahiy kâtibiyle ilgili bilgileri değerlendirdiğimizde hepsinin de vahiy yazımıyla ilgili olarak Medîne’de görev aldığını görmekteyiz. Bu durum, resmî vahiy kâtipliğinin Medîne’de olduğunu ve Kur’ân’ın yoğunluklu olarak Medîne döneminde yazıldığı düşüncesini teyid etmektedir.

F. Hz. Peygamberin Okur Yazarlığı Meselesi

Kur’ân, Hz. Peygamberin okur yazarlığı konusuna bazı ayetlerinde temas etmekte ve Hz. Muhammed’i ‘*Kitâbın ve imanın ne olduğunu bilmezdi.*’⁴⁴⁸ şeklinde tavsif ederek, ilâhî vahye mazhar olmadan önce onun vahiy mahsulü eserleri okumadığını ve nuzûl sürecinde de onları yazmadığını ifade etmektedir. Bu bilgiyi Kur’ân bizlerle şu şekilde paylaşmaktadır:

“وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون”

“Sen bu Kur’ân’dan önce herhangi bir ilâhî kitap okumuş değildin.

Hâl-i hazırda da onu (ilâhî kitabı) kendi elinle yazmıyorsun, aksi takdirde

(senin çağrını) geçersiz kılmaya çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.”⁴⁴⁹

Bazı ilim adamları konuyla ilgili bu vb. ayetlerden⁴⁵⁰ hareketle, Hz. Peygamberin en azından risâlet görevine başladığı kırk yaşına kadar okuma-yazma

⁴⁴⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubela*’, I, 444-461.

⁴⁴⁸ Şûrâ(42):52.

⁴⁴⁹ Ankebût(29):48; ayrıca bkz. Yunus(10):16.

⁴⁵⁰ Â’râf(7):157-158; Furkân(25):5; Yûnus(10):16.

bilmediği sonucuna varsalar da⁴⁵¹ biz söz konusu ayetlerden böyle bir sonuç çıkarmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Hz. Muhammed'in yaşamı ve kariyeri ile ilgili olarak en güvenilir kaynağın Kur'ân-ı Kerîm olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda,⁴⁵² Kur'ân'dan, sadece onun gerek vahyi teblîğ etmeye başlayıncaya kadar, gerekse sonrasında Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını okumadığı ve nuzûl sürecinde de onları yazmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁵³

Onun Kitâb-ı Mukaddes'i okumadığını düşünmek için birçok neden bulunmaktadır. Şayet o dönemde Kitâb-ı Mukaddes'in Mekke'de bir nüshası var idiye bile bu kesinlikle Süryânice olmalıdır. Her ne kadar kimi Batılı âlimler Kitâb-ı Mukaddes'in o dönemde Arapça'ya tercüme edilmiş olduğunu iddia etmekteyse de bu hemen hemen imkânsızdır. Zira o dönemde Arap nesir edebiyatının herhangi bir türü mevcut değildir.⁴⁵⁴ Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği bir haberde, Tevrât'ın o dönemde henüz tercüme edilmediğini, buna mukâbil sözlü olarak paylaşıldığını şöyle görmekteyiz:

"عن ابى هريرة رضى الله عنه قال كان اهل الكتاب يقرؤن التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية"

لأهل الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل

الينا"

“Ebû Hureyre şöyle demiştir: Ehl-i Kitap Tevrât'ı İbrânice olarak okuyor, ancak Ehl-i İslâm için Arapça olarak tefsîr ediyorlardı. Allah Rasûlu (s.a.v.) şöyle

⁴⁵¹ A. Güneş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci**, s. 10.

⁴⁵² Watt, **Hz. Muhammed'in Mekkesi**, s. 11. Hadis külliyatı Hz. Muhammed'in risâletiyle ilgili olarak bir tarihçi için çok az bir değere sahiptir. Buhârî'deki 'Megâzî' bölümüyle İbn Hişâm'ın 'Sîret'indeki bilgiler bu anlamda az bir yer işgal eder. (Watt, a.y.) Hatta İbn Hişâm(Ö.218)'dan bir-iki kuşak önce İbn İshâk(Ö.151)'in 'el-Meb'as ve'l-Megâzî' isimli çalışmasında da durum aynıdır. Ondan önce de Emevî halifesi Muâviye'nin(661-680) Peygamberin yaşantısı ile ilgili yazdırmış olduğu 'el-Mulûk ve Ahbâru'l-Mâdîn' isimli eser vardır. (İbn Hişâm, a.g.e., Giriş, ss. 5-7.)

⁴⁵³ Draz, a.g.e., s. 100; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 49; Taberî, a.g.e., I, 227; Furkân(25):5; Ankebût(29):48-49; Şûrâ(42):52.

⁴⁵⁴ Watt, **Hz. Muhammed'in Mekkesi**, s. 96.

buyurdu: Ehl-i Kitâb'ı tasdîk etmeyin, ancak yalanlamayın da! Sadece şöyle deyin: Biz Allah'a ve bize inzâl olana iman ettik."⁴⁵⁵

Bu paylaşım muhtemelen Medîne dönemimin ortalarında olmuştur. Zira Müslümanların Ehl-i Kitap ile diyalogları daha çok Medîne döneminde vuku bulmuştur.

Bunun yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm, nâzil olduğu toplumun şu kurgusal tepkisini de bizlerle paylaşmaktadır:

“ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم لغافلين”

“Kur'ân'ı size: ‘Kitap yalnız bizden önceki iki topluluğa (Yahudiler ve Hıristiyanlar)’⁴⁵⁶ indirildi, biz ise onların tadrîsinden habersizdik’ demeyesiniz diye inzâl ettik.”⁴⁵⁷

Bu ayetten anlaşılan odur ki gerek Hz. Muhammed'in kendisi gerekse toplumu, kutsal kitapların muhtevalarından habersizdir. Zaten Tivrât'ın Arapça'ya tercümesi Miladî 718'de, İncîller'in tercümesi de 9. ve 10. asırlarda gerçekleşmiştir. Hatta Hıristiyan bir papazın (A.P. Chadiak) iddiasına gör İncîller'in Arapça'ya tercümesi 11. asırda yapılmıştır.⁴⁵⁸

Diğer taraftan vahiy mahsulü bilgileri Hz. Muhammed'e başka birisinin öğrettiği⁴⁵⁹ iddiası ortaya atılmış olsa da, söz konusu kişilerin Arapça dışında bir dil kullandıkları ortada olduğu için bu sav da geçerliliğini yitirmektedir. Varaka ya da

⁴⁵⁵ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, 11.

⁴⁵⁶ Taberî, a.g.e., V, 402.

⁴⁵⁷ En'âm(6):156; ayrıca bkz. Fussilet(41):44.

⁴⁵⁸ İ. Şengül, a.g.e., ss. 164-165.

⁴⁵⁹ Nahl(16):103; M. Paçacı, a.g.e., s. 183.

Hız. Muhammed'e öğrettiği iddia edilen kişilerden biri kutsal metinlerden herhangi birini okumuş ise, muhtemelen bu dil Süryânice'dir.⁴⁶⁰

Bunların yanı sıra 25. Furkân suresinin 5. ayetinde yer alan: "**Onları başkasına yazdırıyor ve sabah akşam onlar ona imla ettiriliyor (uzman bir kişi okuyor ve yazılanları kontrol ediyor)**" ifadesiyle, 29. Ankebût suresinin 48. ayetinde yer alan "... ve onu kendi elinle yazmıyorsun."⁴⁶¹ şeklindeki ayetten hareketle, Kur'ân'dan Hız. Muhammed'in yazı yazamadığı anlamını çıkaranlar olsa da bu konu tartışmalıdır. Kur'ân bizlere Hız. Muhammed'in gerek peygamberlik öncesi, gerekse peygamberlik sonrası dönemlerinde kutsal kitaplar dışında başka kitaplar okuyup okumadığıyla ilgili doğrudan bilgiler vermemekte, sadece onun nübüvvet öncesi dönemde vahiy mahsulü kitapları okumadığını ve nübüvvet döneminde de bu kitapları yazmadığını aktarmaktadır.⁴⁶² Bundan dolayıdır ki ilâhî vahiy teblîğ etmeye başlamasından sonra onun davasına muarız olanlar bile, Hız. Peygamberin geçmişe dair anlatmış olduğu herhangi bir kıssanın kaynağını îzah etmek istediklerinde, onun bu kıssayı kendisinin yazdığını(كتبها) söylemeye cesaret edememiş, fakat onu başkasına yazdığını(اكتبها)⁴⁶³ ifade etmişlerdir. Kur'ân da onun bu durumunu, risâletinin ilâhîliğine delalet eden bir delil olarak takdîm etmiştir.⁴⁶⁴ Kur'ân'ın burada üzerinde durmak istediği konu, **'Hız. Muhammed'in yazı yazma yeteneğinin olmadığı değil, bilakis muarızlarının 'öncekilerin efsaneleri' olarak nitelendirdikleri bilgilere Allah vasıtasıyla sahip olmadığı ve bu bilgileri kendisine**

⁴⁶⁰ Watt, **Hız. Muhammed'in Mekkesi**, s. 96; Buhârî, a.g.e., Bed'ü'l-Vahy, 1.

⁴⁶¹ Ayette geçen "ولا تحطه بيمينك" ifadesinin anlamı 'onu sağınla yazmıyorsun' şeklindedir. Ayeti mâ kabline bağlayıp bu ifadeye 'vahye mazhar olmadan önce yazı yazmıyordun' anlamını verenler Allah u a'lem yanılmışlardır. (A. Güneş, **Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci**, s. 78; Y. Nuri Öztürk, **Kur'ân-ı Kerîm Meâlî**, ilgili ayet.)

⁴⁶² A. Özbek, a.g.e., s. 36.

⁴⁶³ Furkân(25):5; Taberî'de yer alan bir rivayette Hız. Peygamberin bu kıssaları Yahudilere yazdığını ifade edilir. (a.g.e., IX, 366.)

⁴⁶⁴ Draz, a.g.e., s. 100.

başkalarının aktardığı' şeklindeki iddialarını paylaşmaktır. Bu iddialara karşılık Kur'ân, bütün bu bilgilerin Allah tarafından Hz. Muhammed'e bir lutuf olarak bahşedildiğini ifade etmektedir. Bu iddiaları ileri süren zümrelerin ise şaşkınlıkları aradan geçen onca zamana rağmen -Kur'ân kıssalarının kaynağı konusunda belirli bir dayanakta ittifâk edememeleri nedeniyle- hala devam etmektedir.⁴⁶⁵

Kaynaklarda Hz. peygamberin okur yazarlığına ilişkin ikna edici bir delil bulunmazken,⁴⁶⁶ bu husus ihtimal dışı da değildir. Her ne kadar bir kısım ilim adamı ömrü boyunca Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmediğini söylese de⁴⁶⁷ onun Mekke'de bu sanatı öğrenmiş olması muhtemel görünmektedir. Gençliğinde Hz. Hatice'nin ticari işlerini yürüttüğüne göre, kuşkusuz ticari hesapları tutabilecek durumda olması ve ortalama Mekkeli bir tâcir kadar okuma-yazma bilmesi makul gözükmektedir. Hayat hikâyesiyle ilgili bilgiler de göz önünde bulundurulduğunda O'nun, dönemindeki Mekke standartlarına göre kültürlü bir kişi olduğu⁴⁶⁸ ve yazı yazabildiği açıktır.⁴⁶⁹ Erken dönem ulemasından Abdullah b. Vehb'in (H.197)'el-Câmi' isimli çalışmasında Medîne dönemiyle alakalı olarak aktarmış olduğu şu rivayet bu anlamda dikkat çekicidir:

"وقال ابوا الأسود: وقال عروة بن الزبير: ان الناس اختلفوا فى قراءة {لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب} فدخل عمر بن الخطاب على حفصة بأديم، فقال: اذا دخل عليك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسأليه يعلمك {لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب} وقولى له يكتبها لك فى هذا الأديم، ففعلت فكتبها لها، فهى قراءة العامة"

“لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة” İnsanlar

ayetinin okunuşu konusunda ihtilâf ettiler. Bunun üzerine Ömer b. el-Hattâb bir

⁴⁶⁵ İ. Şengül, a.g.e., s. 147.

⁴⁶⁶ Ö. Özsoy, a.g.e., ss. 38-39.

⁴⁶⁷ A. Güneş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci*, s. 84; İ. Ersöz, a.g.e., ss. 70-71; Marzûk, a.g.e., s. 11.

⁴⁶⁸ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 76.

⁴⁶⁹ Watt, *Kur'ân'a Giriş*, ss. 51-52.

*deri parçasıyla Hafsa'ya gitti ve 'Allah Rasûlu geldiğinde " لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب" ayetini ona sor, nasıl olduğunu sana öğretsin ve O'ndan 'bu ayeti şu deriye yazmasını iste' dedi. Hafsa da böyle yaptı, Rasûlullah onun için bu ayeti deriye yazdı ve bu umûmî kırâat oldu."*⁴⁷⁰

Bir diğer rivayet de Hudeybiye Antlaşmasının yazılması esnasında Hz. Muhammed'in yazı yazdığını şöyle aktarmaktadır:

"لما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم مشركى قريش كتب لهم كتابا هذا ما صالح عليه محمد رسول الله فقالوا لو علمنا انك رسول الله لم نقاتلك فقال لعلي امح فابى فمحا رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله"

*"Allah Rasûlu Kureyşli Müşriklerle Hudeybiye Antlaşmasını yaparken 'Bu, Allah'ın Rasûlu Muhammed'in Musâlahasıdır' şeklinde yazdırınca, Müşrikler itiraz ettiler ve 'Allah'ın Rasûlu olduğunu kabul etseydik zaten seninle savaşmazdık." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber antlaşmayı yazan Hz. Ali'ye 'onu sil' şeklinde talimat verdi. Ancak Hz. Ali bundan kaçınca, Hz. Muhammed onu kendi eliyle sildi ve 'Bu Muhammed b. Abdillâh'ın Musâlahasıdır' şeklinde düzeltti."*⁴⁷¹

Bir başka rivayet de yalancı peygamber Müseyleme'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve iktidarını paylaşma talebine karşılık, Allah Rasûlünün ona yazmış olduğu mektuptur.⁴⁷² Bütün bu rivayetler Hz. Muhammed'in yazı yazabildiğini ortaya koymakta ve bir kısım kaynaklarda ifade edildiği gibi onun bu yetenekten mahrum olduğu tezini çürütmektedir.

⁴⁷⁰ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 62.

⁴⁷¹ Tayâlisî, a.g.e., s. 97; Buhârî, a.g.e., Kitâbu's-Sulh, 6.

⁴⁷² Ya'kûbî, a.g.e., II, 16.

Hız. Peygamberin okur-yazarlığı meselesi kimi kaynaklarda onun ümmî oluşu bağlamında ele alınmış ve ümmî kelimesinin 'okuma-yazma bilmeyen' anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁴⁷³ Bu yaklaşımda hadis külliyatı içerisinde yer alan bazı rivayetlerin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerden bir tanesi şöyledir:

"انا امة امية لا نكتب ولا نحسب"

"Biz ümmî bir milletiz, yazmayı ve hesabı bilmeyiz."⁴⁷⁴

Bu rivayet muhtemelen uydurulmuştur. Zira ümmî kelimesinin kullanımları içerisinde görebildiğimiz kadarıyla bu anlam bulunmamaktadır. Ancak "لا نكتب" ifadesinin 'kutsal kitap bilgisine sahip değiliz' anlamına geldiğini düşünürsek, o zaman bu ifade ümmî kelimesinin anlamını yansıtmış olmaktadır. Diğer taraftan "ولا" "نحسب" ifadesine verilen anlam da ümmî kelimesinin yansıttığı anlama muğayir durmaktadır. Ne varki onun anlamını da 'azaba maruz bırakılacak bir hesaba çekilmeyeceğiz'⁴⁷⁵ şeklinde tasavvur edersek, o zaman anlam yerli yerine oturmaktadır.

Diğer taraftan Kur'ân'ın Hız. Peygambere peyderpey nâzil olmasını onun ümmî oluşu ile ilişkilendiren ve ümmî olduğu için de nâzil olan vahiyleri ezberlemekte zorlanacağı şeklinde yorum yapan âlimler olmuştur.⁴⁷⁶ Aslında Kur'ân'ın Hız. Muhammed'le ilgili kullandığı 'ümmî'⁴⁷⁷ nitelemesini, bazı âlimlerin,

⁴⁷³ DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 19.

⁴⁷⁴ Buhârî, a.g.e., Kitâbu's-Savm, 13; Muslim, **Sahîh**, Kitâbu's-Sıyam, 15.

⁴⁷⁵ Bkz. İsrâ(17):15.

⁴⁷⁶ Zerkeşî, a.g.e., II, 293.

⁴⁷⁷ Ümmî kelimesi köken itibariyle anasından doğduğu gibi olan anlamına gelmektedir. Kur'ân bu manayı kendi formülasyonu içerisinde 'ilahi vahye mazhar olmayan' anlamına dönüştürmüştür. (Âl-i İmrân(3):20; Nahl(16):78; En'âm(6):122) Kelimenin Kur'ân sonrası kaynaklardaki kullanımlarına baktığımızda onun sürekli kitap kelimesiyle karşıt anlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz. (Taberî, a.g.e., I, 200.)

Peygamberin okur yazar olmaması şeklinde anlaması⁴⁷⁸, hem Kur’ân’ı kendi bütünselliği içerisinde okuyamamak hem de Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemde, kelimenin muhataplarca bilinen ve kullanılan anlamını yansıtan Sâmi dil ailesinden İbrânice ve Ârâmice’deki kullanımlarından bî-haber olmaktan kaynaklanan bir zaafiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira ‘ümmî’ kelimesine verilen okur yazar olmama anlamı, kelimenin Kur’ân’daki kullanımları ile uyum içerisinde değildir. Kur’ân’da kullanılan ümmî kelimesi, ‘*okur yazar olmayan*’ anlamına değil, bilakis ‘*ilahi vahye mazhar olmayan, ehl-i kitap kategorisine girmeyen*’ anlamına gelmektedir.⁴⁷⁹ Bu çerçevede hem Hz. Peygamberin kendisi, hem de milleti ümmîdir⁴⁸⁰ ve Kur’ân onların bu halini değişik şekillerde anlatmaktadır. “*Seni, ataları uyarılmadığı için gaflet içinde olan bir toplumu uyarman için gönderdik.*”⁴⁸¹ şeklindeki Kur’ânî beyânlar bunun en bariz delillerindendir. Arapların en eski atalarından olan ve el-Arab el-Âribe olarak bilinen Hûd peygamberin kavmi Âd ile Sâlih peygamberin kavmi Semûd⁴⁸² ilâhî vahye mazhar olmuş olan Arap topluluklardan olmalarına rağmen, Hz. Peygamberin muhatap olduğu Mekkeli müşrik Araplar, çok sonraki nesillerden olmaları hasebiyle⁴⁸³ ümmî bir toplum olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸⁴

Hz. Peygamberin okur yazarlığıyla ilgili üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri de aldığı vahiyleri bizzat kendisinin yazmamış olmasıdır.⁴⁸⁵ Son elçi aldığı vahiyleri bilfiil kendisi yazmamış, bunun için kâtipler edinmiştir. Watt Hz.

⁴⁷⁸ Taberî, a.g.e., IX, 366; A. Güneş, **Kur’ân-ı Kerîm’in Ortaya Çıkış Süreci**, s. 84; Z. Şen, a.g.e., s. 83,86.

⁴⁷⁹ Âl-i İmrân(3):20 (وقل للذين اتوا الكتاب والأمينين أسلمتم), 75; Bakara(2):78; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 39; Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 49; Ş. Gündüz, a.g.m., s. 15.

⁴⁸⁰ Â’râf(7):157-158.

⁴⁸¹ Yâsîn(36):6; ayrıca bkz. Sebe(34):44; Secde(32):3; Kasas(28):46.

⁴⁸² Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur’ân**, s. 151.

⁴⁸³ Ra’d(13):30; ayrıca bkz. Hadîd(57):16, Mâide(5):19.

⁴⁸⁴ Cuma(62):2.

⁴⁸⁵ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 39.

Muhammed'in kendisine kâtip edinmesi hadisesinin Medîne'ye gelişinden sonra vuku bulduğunu söyler.⁴⁸⁶ En güvenilir kaynakların verdiği bilgilere göre, Hz. Peygamberin vahiy kâtipliğini yapan kişilerin sayısı 29'dur. Bu sayıyı 40'a çıkararak da vardır. Bunlardan beş tanesi halife olmuştur (4 halife + Muâviye). Bu göreve en çok bağlanan iki kişi ise Muâviye ve Zeyd b. Sâbit'tir.⁴⁸⁷ Peygamberlik görevinin yanı sıra devlet başkanlığı görevini de yürüten Hz. Muhammed'in aldığı vahiyleri bizzat kendisinin yazmamış olması, okuma-yazma bilmediği anlamına gelmemekle birlikte, devlet başkanı olması hasebiyle anormal karşılanacak bir durum da değildir.⁴⁸⁸

G. Ümmî Kelimesinin Kitab-ı Mukaddes'teki Kullanımları ve Anlam Dünyası

Günümüzden 1400 küsur yıl önce tarih sahnesinde yer almış olan Kur'ân-ı Kerîm'in iletmek istediği mesajları doğru olarak anlayabilmek, lafız-mana düzeyinde üstesinden gelinecek bir hadise olmayıp, ancak metnin şekillendiği tarihsel ortama gitmekle gerçekleşebilecek bir hadisedir. Çünkü Kur'ân tarihe ait bir fenomendir. Bu itibarla Allah'ın insanlık tarihinin belli bir döneminde dilsel bir metin olarak somutlaşan kelâmını anlama ve yorumlama faaliyetinde öncelikle ve özellikle nâzil olduğu Arap dilinin tüm imkânlarını sonuna kadar kullanmak ve etkin kılmak gerekmektedir.⁴⁸⁹ Böyle bir faaliyette kelimelerin kök anlamlarına ulaşabilmek için

⁴⁸⁶ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 52.

⁴⁸⁷ Draz, a.g.e., s. 31; "Hudeybiye antlaşmasından sonra Kureyşlilerle Müslümanlar arasında yapılan antlaşmayı Hz. Ali yazmıştır. O aynı zamanda sahife kâtibidir." İbn Hişâm, a.g.e., II, 270.

⁴⁸⁸ Z. Şen, a.g.e., ss. 83-84.

⁴⁸⁹ Mustafa Öztürk, **Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak**, ss. 17-21.

ilk olarak art-süremli (diachronic)⁴⁹⁰ semantik bir çalışma yapmak elzemdir. Diğer taraftan kelimelerin, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde kazanmış olduğu yeni anlamları belirleyebilmek amacıyla eş-süremli (synchronic)⁴⁹¹ bir semantik çalışma da kaçınılmazdır.⁴⁹² Ancak elimizde bulunan en eski Arapça sözlüklerin bu anlamda yetersiz olduğu da ortadadır.⁴⁹³ Zira ilmî çalışmalarımızda başvurduğumuz en eski sözlüklerden Ezherî'nin (H.370) **Tehzîbu'l-Luğa**'sı, Rağıp el-Isfehânî'nin (H.502) **Mufredât**'ı ve İbn Manzûr'un (H.711) **Lisânu'l-Arab**'ı Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemden birkaç asır sonra kaleme alınmış olmalarının yanı sıra, zaman itibariyle de birbirine uygunluk arzetmeyen bilgilerin bir araya getirilmesiyle yazılmış eserlerdir. Lisânu'l-Arab'ta İbn Manzûr, farklı devirlerde yaşamış olan kişilerin aynı kelimenin anlam dünyasıyla ilgili cümlelerini yan yana zikretmek suretiyle sözcüklerin anlamlarını tespit etmeye çalışmıştır. Mesela Hicrî dördüncü asrın başlarında yaşamış olan İbn Dureyd (321) ile Hicrî yedinci asrın başlarında yaşamış olan İbnu'l-Esîr'i (606) yan yana zikrederek birincinin dil ile ilgili sözlerini, ikincinin dînî sözleriyle mezcetmeye çalışmıştır. Ancak bu yöntem hem aradaki üç asırlık zaman dilimini buharlaştırmış, hem de birbiriyle ilgisiz olan bağlantılar kurdurarak yanlış sonuçlara götürmüştür. Dillerin de diğer canlılar gibi geliştiğini, değiştiğini ve hâricî unsurlardan etkilendiğini göz önünde bulundurduğumuzda bu yaklaşımın sağlıklı neticelere götüremeyeceği zaten ortadadır. Kelimelerin tarihî süreçte geçirdiği anlam değişimlerini izlemek, söz konusu kelimelerin gelişim ve değişimini takip etmemize

⁴⁹⁰ Diachronic(art-süremli) Semantik: Dilin zaman içinde geçirmiş olduğu değişiklikleri inceler. (S. Akdemir, **Son Çağrı Kur'ân**, Giriş, XI.)

⁴⁹¹ Synchronic(eş-süremli) Semantik: Dilin şu andaki ya da belli bir zaman dilimi içindeki konumunu inceler. (S. Akdemir, a.y.)

⁴⁹² S. Akdemir, a.y.

⁴⁹³ S. Akdemir, a.g.e., Giriş, XIII.

yardımcı olmakla birlikte;⁴⁹⁴ Kur'ân araştırmalarında bizim için önemli olan boyut, İlâhî Kelâm'da kullanıldığı şekliyle kelimelerin Hz. Peygamberin yaşadığını dönemde ne anlama geldiklerinin tespit edilmesidir.⁴⁹⁵ Yoksa bu sözlükler kelimelerin farklı asırlarda hangi anlamlarda kullanıldıklarını ortaya koymaları bakımından fevkalade büyük bir değeri hâizdirler.⁴⁹⁶ Bir nüansla ki söz konusu sözlüklerin yazarları, kelimelerin anlamlarını verirken 'bu anlam şu asırdaki manayı yansıtmaktadır' şeklinde bir tespitte bulunmamıştır. Bu anlamların Hz. Peygamber dönemindeki anlamları yansıttığına dair ise hiçbir veri yoktur.⁴⁹⁷

Bu yönüyle bakıldığında Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında, Kur'ân öncesi vahiylerin kaleme alınmış olduğu eserlerin biz sözlük mâhiyetinde sahip oldukları değer izahtan vârestedir. Diğer taraftan böyle bir yönelişin gerek linguistik ve gerekse tarihî bilgi bakımından sağlayabileceği katkılar göz ardı edilemeyecek nitelikte ve niceliktedir.⁴⁹⁸ Yani **Karşılaştırılmalı Sâmi Dilleri Araştırmaları**, bize Arap dilindeki köklerde meydana gelen anlam değişmelerinin belirlenmesinde çok önemli katkılar sağlayabilecek mâhiyettedir. Çünkü Sâmi Dilleri Arapça'dan çıkmış olan dillerdir.⁴⁹⁹ Bilinmektedir ki Kur'ân öncesi vahiylerinden olan Tevrât ve İnciller, Arapça ile aynı dil ailesine (Sâmi) mensup olan İbrânice ve Süryânice ile yazılmışlardır. Araplar ise aynı bölgede birlikte yaşadıkları Ehl-i Kitap ile dikkate değer bir dil ve kültür ortaklığına sahiptirler.⁵⁰⁰ Bu açıdan Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki Arapça ile aynı dönemde o topraklarda yaşamış olan Yahudi ve Hıristiyanların dillerinde önemli ortaklıklar söz konusudur. Müsteşriklerin 'Hz.

⁴⁹⁴ S. Akdemir, a.g.e., Giriş, XII.

⁴⁹⁵ Emin el-Hûlî, **Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Yöntem**, Terc. Mevlüt Güngör, s. 85; S. Akdemir, **Son Çağrı Kur'ân**, Giriş, XIV.

⁴⁹⁶ M. Türkmen, a.g.t., s. 105.

⁴⁹⁷ S. Akdemir, a.g.e., Giriş, XV.

⁴⁹⁸ M. Paçacı, a.g.e., s. 156.

⁴⁹⁹ S. Akdemir, a.g.e., Giriş, XV.

⁵⁰⁰ M. Paçacı, a.g.e., s. 155-156.

Peygamberin Kur'ân'ı Tevrât ve İncil'lerin etkisinde oluşturduğu' şeklindeki tezlerinin arka planında bu eğilimin olduğu da anlaşılmaktadır.⁵⁰¹ Diğer taraftan Kur'ân'ı bir dînî gelenek içerisinde tanımlamak istediğimizde bunun, 'Sâmî Dînî Geleneği' olacağı aşikârdır.⁵⁰² Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok ayeti, tevhid dininin Hz. Âdem'den bu yana birbirini destekleyen bir silsile içerisinde ortaya çıktığını seslendirmesinin yanı sıra, aynı Kur'ân kendisinin, Sâmî milletlerinin kutsal kitaplarından olan Tevrât ve İncil'i desteklediğini ve onların Allah'tan olan muhtevalarını korumayı üstlendiğini de ifade etmektedir.⁵⁰³

Bu bağlamda üzerinde durmuş olduğumuz ümmî kelimesi etimolojik olarak 'ümme't' kelimesiyle aynı kökten gelmekte ve aynı anlam dünyasını paylaşmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes müntesipleri bu kelimeyi '*gentile*' yani '*kendisine uyarıcı gelmemiş, ilâhî vahye mazhar olmamış, Yahudi olmayan, putperest*' gibi anlamlarda kullanmış⁵⁰⁴ ve bu kullanımlar Yahudilerin uzun tarihleri boyunca kutsal kitaplarına yansımıştır. Kelimenin Kur'ân öncesi kaynaklardaki kullanımıyla ilgili yapmış olduğumuz kapsamlı çalışma şunu göstermiştir ki söz konusu kelime tekil ve çoğul olarak Kitâb-ı Mukaddes'in tümünde 98 (11+87) defa geçmektedir. Ayrıca kelime İngilizce'ye 'nation, people, tribe' gibi sözcüklerle de çevrilebilmektedir. Bu kullanımlardan 'nation' kelimesi 448, 'tribe' kelimesi 313, 'people' kelimesi de 1924 kez tekil ve çoğul olarak Kitâb-ı Mukaddes'te yer almaktadır. Bütün bu kullanımları birlikte düşündüğümüzde kelimenin Kur'ân'daki anlamının, Kur'ân'ın nuzûlünden çok önce şekillenmiş olduğunu anlamış oluruz. Kelimenin bu kullanımlarındaki en yaygın anlamı: "*Kutsal kitâb bilgisi olmayan, ilâhî vahye mazhar olmayan; bundan*

⁵⁰¹ M. Türkmen, a.g.t., ss. 110-111.

⁵⁰² M. Paçacı, a.g.e., ss. 155-156.

⁵⁰³ M. Erdoğan, a.g.m., ss. 395-496; Şûrâ(42):13; Mâide(5):43-48; A'la(87):18-19.

⁵⁰⁴ S. Akdemir, **Son Çağrı Kur'ân**, Â'râf Suresinin 157. Ayetinin Meâli, Dip not:36; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 49.

*dolayı da bilgisinin temeli kuruntu ve zan olan*⁵⁰⁵ şeklinde özetlenebilir. Zaten o dönemde Hicaz bölgesinde yaşayan insanlar bağlı oldukları dinsel gelenek açısından iki ana gruba ayrılmaktaydı: Ehl-i Kitap ve Ümmîler.⁵⁰⁶ Bu sayede Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan 'ümmî' kelimesinin anlamını ve yine Ehl-i Kitâb'ın gerek Hz. Muhammed'in kendisine, gerekse toplumuna yönelik olarak kullanmış olduğu 'ümmî' nitelemesinin arka planını daha net bir biçimde anlama imkânına kavuşmuş oluruz.

Şimdi ümmî kelimesinin önce Kur'ân'daki kullanımlarını, ardından da Kitâb-ı Mukaddes'teki kullanımlarını değişik örnekleriyle inceleyelim:

Kur'ân-ı Kerîm'de ümmî kelimesi şu ayetlerde geçmektedir:

1- Cuma(62):2

"هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين"

“Ümmîlere (kendilerine vahiy gelmemiş olanlara), içlerinden, Allah'ın ayetlerini okuyan, onları arındıran, onlara kitâbı ve bilgeliği öğreten bir elçi gönderen O'dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapıklık içinde bulunuyorlardı.”

Bu ayet hem Hz. Peygamberin hem de kavminin ilâhî vahye mazhar olmadan önce ümmî olduğunu dile getirmekte; bu yüzden de söz konusu toplumun daha önceki dönemlerde apaçık bir sapıklık içinde bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁷

2- Â'râf(7):157-158

"الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل..."

⁵⁰⁵ Bakara(2):78.

⁵⁰⁶ Ş. Gündüz, a.g.m., s. 14.

⁵⁰⁷ Ayrıca bkz. Âl-i İmrân(3):164.

“(Sevgimi) ellerindeki Tevrât’ta ve İncîl’de yazılı buldukları ümmî (daha önce kendilerine Allah tarafından hiçbir uyarıcı gönderilmemiş bir halka gönderilmiş olan) elçiye, peygambere tabi olanlara da tahsis edeceğim...”

Bu ayet Hz. Peygamberin ümmî oluşunu ifade etmektedir. Ancak burada geçen ümmî kelimesi, ‘ilahi vahye mazhar olmamış bir halka gönderilmiş olan elçi’ anlamında kullanılmakta olup, aynı şekilde Hz. Peygamberle birlikte kavminin de ümmîliğine delalet etmektedir. Aynı ifade surenin 158. ayetinde de geçmektedir.

3- Bakara(2):78

"ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى وان هم الا يظنون"

“İçlerinde ümmî olanlar vardır; onlar kitâbı (Tevrat’ı) bilmezler. Bildikleri birtakım kuruntulardan başka bir şey değildir. İşte bu yüzden, onlar zanda bulunmaktan başka bir şey yapmazlar.”

Bu ayet-i kerîmeyi öncesindeki ayetlerle birlikte değerlendirdiğimizde, ümmî kelimesinin anlamını yalın ve anlaşılır bir biçimde yansıttığını görürüz. 76. ayetin anlamı şöyledir: ***“Yahudiler içerisinde münâfik olanlar inananlarla karşılaştıklarında ‘inandık!’ derler; ancak birbirleriyle baş başa kaldıklarında ise: ‘Allah’ın size açıkladıklarını, Rabbinizin katında size karşı delil olarak kullanmaları için mi onlara anlatıyorsunuz? Siz hiç akullanmayacak mısınız?’ derler.”*** Bu ifadeleriyle Yahudiler, kendilerinin ilâhî vahiy mahsülü bilgilere sahip olduğunu, ancak muhatapları olan Medîneli Müslümanların ise bu bilgilerden yoksun olduğunu dile getirirken tam da ümmî kelimesinin anlamını yansıtmışlardır. Ümmî

kelimesinin geçtiği 78. ayette ise ümmî nitelemesi aynı anlamda Yahudilerden bir grup için kullanılmıştır.⁵⁰⁸ Yani söz konusu grup kitabî temelli bilgiye sahip olmadığı için onların bilgileri de kuruntu ve zan mahsulüdür.

4- Âl-i İmrân(3):20

"وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ءاسلمتم"

“Kendilerine kitap verilmiş olanlara ve ümmîlere (kendilerine vahiy gelmemiş olanlara) de ki: Sizler de kendinizi Allah’a teslim ettiniz mi?”

Bu ayet de ümmî kelimesinin anlamını karşılaştırmalı olarak vermektedir. Bir tarafta kitap verilenler, diğer tarafta ise verilmeyenler vardır. Bu anlamı Ra’d suresinin son ayetinde de görmekteyiz.

5- Âl-i İmrân(3):75

"ذلك بانهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون"

“Bunun nedeni; ‘Bizim ümmîlere (kendilerine vahiy gelmemiş olanlara / putperest toplumun üyelerine) karşı yerine getirmemiz gereken bir sorumluluğumuz yoktur.’ demeleridir. Onlar bile bile Allah hakkında yalan söylemektedirler.”

Bu ayette de Yahudiler, Hz. Peygamberin dinini benimsemiş olan müşrik toplumun üyelerini ümmî olarak nitelemekte ve onlardan aldıkları emanetleri onlara geri vermemelerini temellendirirken ‘bizim ümmîlere karşı bir sorumluluğumuz

⁵⁰⁸ Taberî, a.g.e., I, 416-417.

yoktur.’ şeklinde bir anlayış geliştirmektedirler. Ancak onların bu anlayışı Allah tarafından eleştirilmekte ve Allah’a iftirada buldukları bildirilmektedir.

Bütün bu ayetleri birlikte düşündüğümüzde, ümmî kelimesinin anlamının aslında Kur’ân’ın kendi muhtevasından da elde edilebildiğini görüyoruz. Ancak önceki dönemlerde pekçok ilim adamının ümmî kelimesine ‘*okuma yazma bilmeyen*’ anlamını vermesi, sonraki kuşaklar için yönlendirici olmuş ve kelimenin doğru anlamının tespit edilmesi zorlaşmıştır. Bu zorluğu aşmanın yollarından biri, kelimenin Hz. Peygamberin döneminde hangi anlamda kullanıldığının, yine o döneme ait olan Kur’ân dışı kaynaklara müracaat edilmek suretiyle tespit ve teyid edilmesidir. Biz de Arapça ile aynı dil grubu içerisinde yer alan Sâmi Dilleri’nden İbrânice ’ye müracaat ederek söz konusu kelimenin o dönemdeki anlamını tespit etmeye çalıştık. Şimdi Kitâb-ı Mukaddes’in neredeyse tüm bölümlerinde yer alan ümmî kelimesinin İbrânice’deki kullanımlarını değişik örnekleriyle inceleyelim:

Tekvin 10:32

לב אלה הם בני-נח 32 Milletlerin zürriyyetlerine göre Nuh
לתולדתם, בגוייהם; ומאלה נפרדו
הגוים, בארץ--אחר המבול. oğullarının kabileleri bunlardır ve tûfândan sonra
yeryüzünde **milletler** bunlardan ayrıldılar.

Tekvin 25:16

טז אלה הם בני ישמעאל, ואלה
שמתם, בחצריהם, ובטירתם--שנים-
עשר נשיאם, לאמתם. 16 İsmail’in oğulları bunlardır ve köyler ile
obalar ile onların adları bunlardır,
kavmlarına göre on iki bey idiler.

Tekvin 25:23

23 Ve RAB ona dedi: Senin rahminde iki **ümmet** var ve senin karnından iki **kavm** ayrılacak. Ve bir **kavm** obir **kavm**dan kuvvetli olacak ve büyüğü küçüğüne kulluk edecektir.

כג ויאמר יהוה ליה, שני גוים
בבטןך, ושני לאמים, ממעריך
יפרדו; ולאם מלאם יאמץ, ורב
יעבד צעיר.

Çıkış 15:14

14 Kavmlar işittiler, titrediler; Filistinde oturanları ağrı tuttu.

יד שמעו עמים, ירזונו; {ס} חיל {ר} אחז,
ישבי פלשת.

Levililer 18:24

24 Bu şeylerin hiçbiriyle kendinizi murdar etmeyin, çünkü önünüzden kovmakta olduğum **milletler** bütün bu şeylerle murdardırlar

כד אל-תטמאו, בכל-אלה: פי
בכל-אלה נטמאו הגוים, אשר-
אני משלח מפניכם.

Sayılar 25:15

15 Ve vurulan Midyanî kadının adı Tsur kızı Kozbi idi; bu adam Midyanda atalar evi **kavmının** bir reisi idi.

טו ושם האשה המכה המדינית, קוזבי בת-צור: ראש אמות בית-אב
במדן, הוא.

II. Samuel 7:23

כג ומי כעמך
כישראל, גוי אחד
בארץ--אשר הלכו-
אלהים לפדות-לו
לעם ולשום לו שם,
ולעשות לכם הגדולה
ונראות לארצה,
מפני עמך אשר
פדיתי לה ממצרים,
גוים ואלהיו.

23 Ve senin **kavmın** gibi, İsrâil gibi dünyada hangi bir **millet** vardır ki, Allah onu kendisi için **kavm** olarak kurtarmak ve kendisine bir isim yapmak ve sizin için büyük şeyler yapmak ve Mısır'dan **milletlerden** ve onların ilahlarından kurtardığı **kavmının** önünden memleketi için korkunç şeyler yapmak üzere yürümüş olsun.

I.Krallar 8:53

נג כי-אתה הכדלתם לה, לנתנה,
מכל, עמי הארץ: פאשר דברת ביד
מישה עבדך, בהוציאה את-אבותינו
ממצרים--אדני יהוה. {פ}

53 Çünkü atalarımızı Mısır'dan çıkardığın zaman kulun Mûsâ vasıtası ile söylediğin gibi, mirasın olmak için, sen onları dünyanın bütün **kavmlarından** ayırdın, ya Rab Yehova!

II.Krallar 17:8

ח וילכו, בחקות הגוים, אשר הוריש
יהוה, מפני בני ישראל; ומלכי
ישראל, אשר עשו.

8 Ve İsrâiloğulları önünde RABBİN kovmuş olduğu **milletlerin** kânunlarında ve İsrâil krallarının yaptıkları kânunlarda yürümüşlerdi.

I.Tarihler 14:17

יז ויצא שם-דויד, בכל-הארצות; ויהוה נתן את-
פחדו, על-כל-הגוים.

17 Ve Dâvûd'un adı bütün memleketlerde yayıldı ve RAB bütün **milletlere** Dâvûd korkusunu saldı.

II. Tarihler 20:6

ו ויאמר, יהוה אלהי אבותינו
הלא אתה-הוא אלהים בשמים,
ואתה מושל, בכל ממלכות
הגוים; ובניך פח וגבורה, ואין
עמך להתניצב.
6 Ve dedi: Ya RAB, atalarımızın
Allahı, göklerde Allah olan sen
değil misin? Ve bütün **milletlerin**
kırallıkları üzerine hâkim olan sen
değil misin? Ve kudretle ceberrut
senin elindedir ve kimse sana karşı
duramaz.

Nehemya 6:16

טז ויהי, כאשר שמעו כל-אויבינו,
ויראו כל-הגוים אשר סביבתינו, ויפלו
מאד בעיניהם; וידעו--כי מאת אלהינו,
נעשתה המלאכה הזאת.
16 Ve vâki oldu ki, bütün düşmanlarımız işitince,
çevremizde olan bütün **milletler** korktular ve kendi
gözlerinde çok düştüler; çünkü bu işin Allahımız
tarafından yapılmış olduğunu bildiler.

Eyub 12:23

כג משגיא לגוים, ויאבדם; שטח
לגוים, וינגחם.
23 Milletleri büyütür ve onları yok eder; **milletleri**
genişletir ve onları sürgün eder.

Mezmurlar 2:1

א למה, רגשו גוים; ולאמים, זהגו-ריק.
1 Niçin **milletler** kaynaşiyor? Ve **ümmetler**
boş şey düşünüyor?

Süleyman'ın Meselleri 24:24

כד אמר, לרשע--צדיק אתה: יקבהו עמים; יזעמוהו
לאמים.
24 Kötüye: sen sâlih adamsın diyen,
kavmlar ona lanet okur, **ümmetler**
ondan tiksindir.

İşaya 17:12

12 Ah, kalabalık **kavmların** gürültüsü! Denizlerin gürültüsü gibi gürlüyorlar. Ve **ümmetlerin** çağlayışı! Kuvvetli suların çağlayışı gibi çağlıyorlar.

יב הוי, קמון עממם רבם, כהמות ימים, יקמיון; וישאון לאממם, כשאון מים כבירים ישאון.

Yeremya 3:17

17 O zaman Yerusâlime RABBİN tahtı diyecekler ve bütün **milletler** ona, RABBİN ismine, Yerusâlime toplanacaklar ve artık kötü yüreklerinin inatçılığı ardınca yürümeyecekler.

יז בעת ההיא, יקראו לירושלם כסא יהוה, ונקוו אליה כל-הגוים לשם יהוה, לירושלם; ולא-ילכו עוד-- אקרי, שררות לבם הרע.

Hezekiel 4:13

13 Ve RAB dedi: kendilerini aralarına süreceğim **milletler** içerisinde İsrâiloğulları ekmeklerini böyle murdar olarak yiyecekler.

יג ויאמר יהוה, ככה יאכלו בני-ישראל את-להמם טמא, בגוים, אשר אדיהם שם.

Daniel 3:4

4 Ve münadî yüksek sesle bağırdı: Ey **kavmlar**, **milletler** ve dilsizler, size emrolunur ki.

ד וכרוזא, קרא בקול: לכוני אמרין עממא, אמא ולשנא.

Yoel2:17

17 Kâhinler, RABBİN
hizmetçileri, eyvanla
mezbah arasında ağlayıp
desinler. Ya RAB,
kavmını esirge ve kendi
mirasını rüsvaylığa verme
ki, **milletler** ona hâkim
olmasınlar; niçin
kavmlar arasında
denilsin: onların Allahı
nerede?

Nahum 3:4

4 Sevimli fahişenin, afsunlar
sahibesinin, fahişeliklerinin
çokluğundan ötürüdür.
Fahişelikleriyle **milletleri** ve
afsunları ile aşiretleri satıyor.

Habakkuk 2:5

5 Ve şarap da haindir, kibirli
adamdır, yurdunda durmaz; o
adam ki, arzusunu ölümler diyarı
gibi genişletiyor ve ölüm gibidir
ve doymaz ve bütün **milletleri**
kendi yanına toplar ve bütün
kavmları kendi yanına yığar.

Zekarya7:14

יד ואסערם, על כל-הגוים אשר לא- 14 Fakat onları tanımadıkları **milletlerin** arasına
ידעום, והארץ נשמה אחריהם, מעבר kasırğa ile dağıtacağım, dedi. Ve onların
ומישב; וישומו ארץ-המדדה, לשמה. {פ} arkasında memleket viran oldu, öyle ki içinden
geçip geri gelen kalmadı ve güzel diyarı viran
ettiler.

Tsefanya 2:11

יא נורא יהוה, עליהם, 11 Onlara karşı RAB korkunç olacak,
כי רזה, את כל-אלהי çünkü dünyanın bütün ilahlarını aç
הארץ; וישתחוו-לו איש bırakacak ve insanlar, herkes kendi
ממקומו, כל איי הגוים. yerinden, **milletlerin** bütün adaları ona
tapınacaklar.

Haggay 2:7

ז והרעשתי, את-כל-הגוים, 7 Ve bütün **milletleri** sarsacağım
ובאו, חמדת כל-הגוים; ve bütün **milletlerin** değerli şeyleri
ומלאתי את-הבית הזה, gelecek ve bu evi izzetle
כבוד--אמר, יהוה צבאות. dolduracağım, orduların RABBİ
diyor.

Malaki 1:14

יד וארור נוכל, ויש בעדרו זכר, 14 Ve sürüsünde erkek hayvan varken adak adayıp
ובגדר וזבח משחת, לאדני: כי מלך Rabbe kusurlu olanı kurban eden aldatıcı lanetli olsun;
גדול אני, אמר יהוה צבאות, ושמני, çünkü ben büyük Kralım, orduların RABBİ diyor ve
נורא בגוים. **milletler** arasında ismim korkunçtur.

Yahudiler ‘ *ümmî* ’ kelimesini, uzun tarihleri boyunca daha çok kendi dışındaki milletleri ifade etmek için kullanılmışlardır. Bu kullanımlarında kelime Türkçe’ye diğer milletler (*ümmetler, halklar, kavimler, uluslar*) şeklinde çevrilmiştir. Yahudiler de bunu kendi dillerinde birkaç kelime ile karşılamışlardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz.

<u>Kelime</u>	<u>Okunuşu</u>	<u>Tekil / Çoğul</u>
גוי :	gôy	Tekil
גוים :	gôyim	Çoğul
עם :	âm	Tekil
עמים :	ammîm	Çoğul
עממא :	ammâya	Çoğul
אם :	om	Tekil
אמה :	ummah	Tekil
אמים :	ummîm	Çoğul
אממא :	ummâya	Çoğul

Bu kelimelerden גוי (gôy) ve גוים (gôyim) Yahudilerin konuşma dili olarak İbrânice'yi kullandıkları ve kent yaşamından uzak oldukları dönemlere aittir. Yani גוי (gôy) mahalî bir sözcük olup yerel bir kullanımdır. Buna karşılık עם (âm), אם (om), אמה (ummah) ve אמים (ummîm) gibi kullanımlar evrensel hüviyet kazanmış olan ve Arapça'da da yaygın olarak kullanılan köklerdir. Nitekim aynı sözcükler kutsal kitabın Ârâmice bölümünde de (Daniel ve Ezra) geçmektedir. Burada yeri gelmişken şunu da belirtelim ki, Arap dili büyük çoğunlukla büyük bir medeniyet dili olan Ârâmice kökleri kullanmaktadır. Yani mahallî bir kullanım olan גוים (gôyim) sözcüğünün Kur'an'da hiç kullanılmamasının nedeni bu olguda saklıdır.

3. HZ. EBÛ BEKİR VE HZ. ÖMER DÖNEMLERİNDE (632 – 644)

KUR'ÂN-I KERİM

A. Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı Cem'i

Hz. Peygamberin vefatının ardından geçen 1400 kûsür senelik zaman diliminde Kur'ân'ın muhâfazasına yönelik müslüman dünyada hâkim olan kanaat, 'Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber döneminde yazıldığı, ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilmek suretiyle iki kapak arasına alındığı ve üçüncü halife Hz. Osman döneminde de çoğaltılarak günümüze kadar intikal ettirildiği' şeklindedir. Buna mukâbil İslâm ile yapılacak entelektüel savaş için ilmî bir temel oluşturmak gayesiyle 12. yüzyılın ilk çeyreğinde Cluny Başrahibi Peter the Venerable (Saygıdeğer Peter)'nin emriyle başlatılan çalışmalar neticesine, Ketton'lu Robert adlı bir İngiliz tarafından yapılan tercüme⁵⁰⁹ (M.1143 / Hicrî 6. Asır) sayesinde Kur'ân'la ilk defa tanışan Avrupalılar⁵¹⁰ tam tersi iddiaları gündeme getirmişlerdir.⁵¹¹ Avrupalı ilim adamlarının önemli bir kısmı Kur'ân'ın yazılı olarak Hz. Peygamber zamanında mevcut olmadığını ve Ebû Bekir'in de Kur'ân'la ilgili bir çalışmasının bulunmadığını savunarak enerjilerinin çoğunu Kur'ân'ın mevsukiyetine gölge düşürme doğrultusunda harcamışlardır. Öyle ki bugün elimizde bulunan Kur'ân metninin Hz. Ebû Bekir zamanında derlenen metni değil Hz. Osman döneminde yapılan redaksiyonu yansıttığını ifade eden müsteşrik Paret, Osman öncesi döneme ait bir Kur'ân metni üretebilmek için uzun yıllarını ve gözde bilim adamlarını

⁵⁰⁹ Avrupalılar Kur'ân'la Endülüs yoluyla tanışmıştır. Robert Kennett ilk tercüme Avrupalı'nın bilim dili olan Latince'ye yapmıştır. Bundan sonra Kur'ân peyderpey Avrupa dillerine tercüme edilmiş ve neşredilerek yayılmıştır. Ceo-Salee'nin yapmış olduğu tercüme (İngilizce) döneminde (1734) yapılan en kaliteli çalışmalardandır. (Zencânî, a.g.e., s. 69.)

⁵¹⁰ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 195; Aslında Avrupalıların Kur'ân'la ilk tanışması Emevîlerin İspanya'ya gitmelerinden sonra, yani 8. Asırda olmuştur. Ömer Rıza Doğrul (Ö. 1952), **Kur'ân Nedir**, s. 70-71.

⁵¹¹ J. Burton, a.g.e., s. 112.

(Gotthelf Bergstr ber, Otto Pretzl ve Arthur Jeffery (1959) gibi) harcayan Oryantalizm'i eleştirirken bu durumu örneklendirmiştir.⁵¹² Aslında Avrupalıların bilimsel anlamda Kur'ân'la tanışmaları tam olarak Aydınlanma ile başlamıştır.⁵¹³ Bu çalışmaların bir uzantısı olarak 19. yüz yılda oryantalistik gelenek içerisinde özellikle Ignaz Goldziher'in  ne sürdüğü tezlerin etkisiyle İslâm'ın erken dönemine ilişkin rivayetlerin güvenilirliği konusunda ciddi bir şüphecilik baş göstermiştir.⁵¹⁴ Bu şüphecilik r zg rının etkisiyle ağdaş müsteşriklerin pek çoğu, özellikle Wansbrouhg ve ekolü, vahiy kitabının, ifade edildiği gibi Hz. Peygamber ve hemen sonrası dönemde değil, bilakis yüzyıllara varan bir zaman diliminde anonim olarak oluştuğunu dillendirmiştir.⁵¹⁵ Bu ereve de Watt *'Eb  Bekir'in hilâfeti sırasında Kur'ân'ın tam bir koleksiyonununun resmen yapılmadığı kesin olarak anlaşılmaktadır.'* dedikten sonra konuyla ilgili geleneksel rivayetlerin, Kur'ân'ın ilk toplama işinin kendisinden hoşlanılmayan Osman tarafından yapılmış olduğu olgusunu göz ardı etmek için tadrîcî olarak hazırlandığı şeklindeki Schwally'nin kanaatini çalışmalarına yansıtmıştır.⁵¹⁶ Müsteşrik Paret de bugün elimizde bulunan Kur'ân metninin, Halife Eb  Bekir dönemine kadar uzanmadığını, bilakis Osman redaksiyonuna dayandığını belirtmiştir.⁵¹⁷ 'The Collection Of The Qur'an' isimli çalışmasını tamamen bu konuya ayıran John Burton da benzer bir tezi seslendirmiş ve klasik hadislerin Kur'ân'ın toplanması çalışmalarını hemen Hz. Peygamberin vefatının ardına yerleştirmesinin, Müslümanların peygamberden yazılı bir Kur'ân metni alamamalarından kaynaklandığını  ne sürerek, mevcut Kur'ân dok manıyla

⁵¹² R. Paret, a.g.e., s. 14.

⁵¹³ R. Paret, a.g.e., ss. 15-16; Dorđul, a.g.e., s. 85.

⁵¹⁴  . Özsoy, a.g.e., ss. 13-15.

⁵¹⁵ Tilman Nagel, *"Tarihi Araştırma Konusu Olarak Kur'ân"*, ev. Ali Dere, **İslâmî Araştırmalar 1996**, C. IX, s. 58.

⁵¹⁶ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 56-57;  . Özsoy, a.g.e., s. 13.

⁵¹⁷ R. Paret, a.g.e., s. 120.

Kur'ân'ın vahyedildiği peygamber arasındaki ilişkinin her ne pahasına olursa olsun kopuk olduğunu savunmuştur. Burton'un bu düşüncelerini ifade ettiği satırlar şöyledir:

“Given this kind of theoretical treatment of the Qur'an source, we shall have to conclude that the Muslims simply could not afford to be seen in possession of a Qur'an that had come down to them in writing from the Prophet.

This explains why the classical hadiths had to place the collection of the Qur'an texts into the time following the death of Muhammad. The connection between the Qur'an document and the Prophet to whom it had been revealed had at all costs to be broken.”⁵¹⁸

“Kur'ân kaynağının bu tarz kuramsal ele alınışıyla Müslümanların, peygamberden kendilerine yazılı bir Kur'ân intikal ettiği tasavvuruna çok kolay sahip olamayacakları sonucuna varmamız gerekecektir.

Bu, klasik hadislerin neden Kur'ân'ın toplanılmasını Muhammed'in vefatını takip eden zaman dilimine yerleştirmek zorunda kaldığını da açıklamaktadır. Zaten Kur'ân dokümanı ile Kur'ân'ın kendisine vahyedildiği peygamber arasındaki bağ kopuktu.”

Müsteşrikler bu iddialarını temellendirirken, çoğunlukla müslüman âlimlerin çalışmalarını esas almışlardır. Müslüman âlimlerin bir kısmı kaleme aldıkları eserlerinde dönemlerindeki her türlü rivayeti aktarmak suretiyle mazinin bilgisini geleceğe taşımak ve yorumlama faaliyetini sonraki dönem ilim adamlarına bırakmak isterken⁵¹⁹, nesnellikten uzak olan bu tür art niyetli sözde bilginlere hazır malzeme

⁵¹⁸ J. Burton, a.g.e., s. 136.

⁵¹⁹ Mesela İbn Eşteh Mesâhîf'inde şöyle bir rivayette bulunmuştur: “Ebû Bekir Kur'ân'ı toplamadan öldü, Ömer de Kur'ân'ı toplamadan öldü. Ancak bazıları bunun şu anlama geldiğini söylemiştir: Ömer Kur'ân'ın hepsini hâfız olarak okumadı.” (Suyûtî, a.g.e., I, 74.)

sunmuşlardır.⁵²⁰ Kaynaklarda yer alan ve Kur'ân'ı cem' etme görevi kendisine verilmiş olan Zeyd b. Sâbit'e isnad edilen "**Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'ân bir şeyde toplanmamıştı.**"⁵²¹ rivayeti bazı müsteşrikler tarafından çok farklı bir şekilde yorumlanmıştır. İbn Ebî Dâvûd'un (H.316) **Kitâbu'l-Mesâhif** isimli çalışmasını tahkik eden ve çalışmanın 'Mukaddime'sini yazan Amerikalı şarkiyatçı Arthur Jeffery (1959), bu rivayetin, yine Zeyd b. Sâbit'e isnad edilen 'Yemâme rivayetinde yer alan: '*Kurrâ'nın ölümüyle Hz. Ömer ve Ebû Bekir'de oluşan, Kur'ân'ın büyük bir bölümünün zayi olacağı korkusu*'⁵²² fikriyle örtüştüğünü ifade ettikten sonra, bu rivayete gönderme yapmış ve 'şayet Kur'ân yazılmış ve cem' edilmiş olsaydı böyle bir korkuya mahal kalmazdı' şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵²³ John Burton da yine bu rivayete dayanarak "Hz. Peygamber Kur'ân'ın tam bir nüshasını yapmamıştı, şayet yapmış olsaydı daha sonra Kur'ân'ın toplanmasına gerek kalmazdı; ayrıca Ebû Bekir'e, ardından da Zeyd b. Sâbit'e bu iş teklif edildiğinde, onların ilk tepkileri de: '*Peygamberin yapmadığı bir işi ben nasıl yaparım*' şeklinde olmazdı." tarzında yorum yapmıştır.⁵²⁴

"*Peygamber vefat ettiğinde Kur'ân bir şeyde toplanmamıştı.*" rivayetinden hareketle bazı Müslüman ilim adamları da, Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında bir araya toplanarak Mushaf haline getirilmemiş olmasını nesh olgusuyla irtibatlandırmış ve neshin günlük imkân dâhilinde olan bir olgu olduğu konusuna vurgu yaparak cem'in ertelendiği⁵²⁵ fikrini savunmuşlardır. Bu tür bir savunmanın

⁵²⁰ S. Akdemir, **Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleleri**, s. 17.

⁵²¹ "قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن القرآن جمع في شيء" Taberî, a.g.e., I, 50; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 5; İbn Hacer, a.g.e., IX, 9; Suyûtî, a.g.e., I, 58.

⁵²² Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 26; Tayâlisî, a.g.e., s. 3; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 3; Ya'kûbî, a.g.e., II, 22; Taberî, a.g.e., I, 48-49; İbn Nedîm, a.g.e., s. 39.

⁵²³ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 5.

⁵²⁴ J. Burton, a.g.e., s. 118, 136; Müsteşrik Watt, bu rivayeti 'Fazla güvenilmeyecek bir haberdir.' şeklinde ifade eder. (Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 53.)

⁵²⁵ Zerkeşî, a.g.e., I, 297; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 132; Kurdî, a.g.e., s. 40.

yersiz olduğu ortada olmakla birlikte, böyle bir savunma girişimi, kendi dönemi ve şartları içerisinde tebliğ ettiği vahiy kesitlerini düzenli bir kitap haline getirme imkânı bulamamış olan Hz. Peygamberi⁵²⁶, kendi düşünce ve emellerine ortak etmek isteyenlerin anlamsız bir çabası olarak tarihteki yerini almıştır. Bu anlamsızlığı fark eden Burton: *“Peygamberin vefatını takip eden zaman diliminde yapıldığı varsayılan Kur’ân koleksiyonunun konumunu, peygamber hayattayken nesih günlük imkân dâhilinde olan bir olguydu bahanesiyle makul hale getirme çabası başlı başına saçmadır.”*⁵²⁷ şeklinde ifade ederek, Müslüman kültür tarihindeki çelişkileri fark ettiğini bizlere de hissettirmiştir.

Burton’ın, Kur’ân’ın Hz. Peygamber döneminde cem’ edilmemiş olmasıyla ilgili durumun neshle irtibatlandırılmasının anlamsızlığına dikkat çekmesi hemfikir olduğumuz bir boyut olmakla birlikte; Kur’ân koleksiyonunun Hz. Peygamberin vefatının ardından yapılmadığı şeklindeki kanaati katılmadığımız bir bakış açısidir. Bunun yanı sıra Burton, bazı Müslüman ilim adamları gibi Kur’ân’daki nesh olgusunu gereği gibi anlayamamış ve mensûh ayetlerin vahiy metinleri içerisinde yer almasını garip karşılamıştır.⁵²⁸ Ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemindeki çalışmaları görmezlikten gelerek mevcut Kur’ân metni ile Hz. Muhammed arasındaki bağı koparma adına elinden gelen gayreti ortaya koyarak objektiflikten tamamen uzaklaşmıştır. Kanaatimiz odur ki Burton bunu yaparken zihninin arka planında, yüzyıllar içerisinde oluşmuş olan Hıristiyanlığın kutsal kitabı İnciller’in metinleşme süreci etkisini göstermiş ve en temel yönlendirici faktör olmuştur.⁵²⁹

⁵²⁶ **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi’l-Mebânî), s. 23; Kurdî, a.g.e., s. 40; Z. Şen, a.g.e., s. 128.

⁵²⁷ J. Burton, a.g.e., s. 163.

⁵²⁸ J. Burton, a.y.

⁵²⁹ M. Paçacı, a.g.e., s. 94 vd.

Kaynakların bize aktardığı rivayetler tarihsel tenkid yöntemiyle telif edildiğinde Hz. Ebu Bekir döneminde Kur'ân'la ilgili bir cem' ve istinsâh çalışmasının yapıldığı net olarak anlaşılmaktadır.⁵³⁰ Erken dönem kaynakların neredeyse tamamında yer alan şu rivayet bunun en güçlü delilidir:

"لما قتل اصحاب رسول الله باليمامة دخل عمر بن الخطاب على ابي بكر رحمه الله فقال: ان اصحاب رسول الله باليمامة تهافتوا تهافت الفراش في النار وانى اخشى ان لا يشهدوا موطننا الا فعلوا ذلك حتى يُقتلوا – وهم حملة القران - فيضيع القران ويُنسى، فلو جمعته وكتبته! فنفر منها ابو بكر وقال: افعل ما لم يفعل رسول الله! فتراجعا في ذلك. ثم ارسل ابو بكر الى زيد بن ثابت، قال زيد: فدخلت عليه وعمر مُحْرَبٌ فقال ابو بكر: ان هذا قد دعانى الى امر فابيت عليه، وانت كاتب الوحي فان تكن معه اتبعكما، وان توافقتى لا افعل. قال: فاقتص ابو بكر قول عمر، وعمر ساكت، فنفرت من ذلك وقلت: نفع ما لم يفعل رسول الله الى ان قال عمر كلمة: وما عليكم لو فعلتما ذلك؟ قال: فذهبنا ننظر، فقلنا: لا شئى والله! ما علينا فى ذلك شئى! قال زيد: فامرنى ابو بكر فكتبته فى قطع الادم وكسر الاكتاف والعصب."

"Allah Rasûlu'nün arkadaşlarının bir kısmı Yemâme'de öldürülünce Ömer b. Hattâb, Ebû Bekir'e geldi ve şöyle dedi: 'Rasûlullah'ın arkadaşları Yemâme Savaşı'nda kelebeklerin ateşte can vermeleri gibi can veriyorlar. Ben, Kur'ân'ın hâмили olan bu insanların hepsinin öldürülmesinden korkuyorum. Böyle giderse Kur'ân zayi olur ve unutulur; Kur'ân'ı toplatsan ve yazdırsan nasıl olur!' Ebû Bekir bundan imtina etti ve 'Allah Rasûlu'nün yapmadığı bir şeyi ben nasıl yaparım!' dedi. Bunun üzerine her ikisi de bu konuyu düşünmeye başladı. Sonra Ebû Bekir Zeyd b. Sâbit'i çağırttı. Olayın devamını Zeyd şöyle anlatmaktadır: 'Ebû Bekir'in huzuruna girdiğimde Ömer heyecanlı bir şekilde karşısında duruyordu. Ebû Bekir bana şöyle dedi: Ömer beni bir işe davet etti, ben de ondan imtina ettim.

⁵³⁰ Dâni, el-Mukni' fi Ma'rifeti Marsûmi Mesâhif-i Ehli'l-Emsâr, s. 8; Suyûtî, a.g.e., I, 59.

Sen vahiy kâtibisin, şayet onunla aynı kanaati paylaşırsan ben ikinize tabi olurum, ancak benim düşüncemde olursan o zaman onun istediğini yapmam. Ebû Bekir, Ömer'in söylediklerini paylaştı, Ömer de dinledi. Ben de bundan imtina ettim ve 'Allah Rasûlu'nün yapmadığı bir işi nasıl yaparız!' dedim. Bu esnada Hz. Ömer: 'Bunu yaparsanız ne kaybedersiniz?' diye bir soru sordu. Biz de düşündük ve 'Hiçbir şey kaybetmeyiz.' dedik. Bunun üzerine Ebû Bekir bana emir verdi; ben de deri parçaları, kemik kırıntıları ve hurma dallarından Kur'ân'ı yazdım."⁵³¹

Bu rivayet her ne kadar Hicrî 3. asır kaynaklarında yer almakta ise de Motzki, yapmış olduğu kapsamlı çalışmada bu rivayetin, ikinci asrın başlarında yaşamış olan İbn Şihâb ez-Zuhrî'ye (Ö.124) kadar uzandığını ikna edici bir biçimde ortaya koymuştur.⁵³²

Söz konusu çalışmanın en önemli dayanaklarından biri de dördüncü halife Hz. Ali'nin bu konuda söylemiş olduğu şu sözdür: **"Mushaflar konusunda en büyük mükâfat Ebû Bekir'indir, Allah ona rahmet eylesin, o, Allah'ın kitâbını toplayan ilk kişidir."**⁵³³ Bu şekilde Kur'ân'ın Hz. Peygamber hayattayken yazıldığı ve hıfzedildiği; ilk halife Ebû Bekir döneminde de farklı materyal üzerinde bulunan Kur'ân parçalarının kullanımı daha pratik olan bir malzeme üzerine yazılmak suretiyle bir araya toplandığı anlaşılmaktadır.⁵³⁴ Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin birinci yılının sonlarına doğru yaşanmış olan Yemâme Harbi'nde hâfız ve kârî olan önemli

⁵³¹ Tayâlisî, a.g.e., s. 3; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 3; Taberî, a.g.e., I, 48.

⁵³² Ö. Özsoy, a.g.e., s. 10; Harald Motzki, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", **Der Islam**, Bd. 78, ss. 1-34.

⁵³³ "عن علي قال اعظم الناس اجرا في المصاحف ابو بكر رحم الله على ابي بكر هو اول من جمع بين اللوحين" Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 283; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 5; M. Cârullah, a.g.e., s. 29; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 141.

⁵³⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 297; Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, I, 37.

sahabîlerin öldürülmesi,⁵³⁵ dağınık olan vahiy malzemelerinin bir araya toplanması fikrini doğurmuş ve Hz. Ömer'in yönlendirmesiyle Kur'ân'ı cem' etme çalışması başlatılmıştır.⁵³⁶ Bu çalışma ile sadece vahiy kâtiplerindeki yazılı metinlerin emniyet altına alınması değil, aynı zamanda bu işin mevcut Kurrâ ve Kur'ân'ı ezbere bilen sahabenin şahitliğiyle yapılması ve böylece cem' edilen bu mukaddes kitâbın güçlü dayanaklarının olması hedeflenmiştir.⁵³⁷ Zaten Yemâme Harbi esnasında pekçok Kurrâ'nın ölüm haberini ilk duyanlardan olan Hz. Ömer'in endişeye kapılmasının en temel sebeplerinden biri de Kur'ân'ın metninin zayi olmasından çok, okuyuş şekillerinin zayi olmasıdır.⁵³⁸ Yalancı peygamber Müseyleme'ye karşı yapılan Yemâme Harbi'nin, Ebû Bekir'in hilâfetinin birinci yılının sonlarına doğru vuku bulduğu göz önüne alınırsa, dağınık olan Kur'ân materyallerinin bir araya toplanması ihtiyacının da peygamberin vefatından bir yıl gibi bir zaman dilimi sonrasında ortaya çıkmış olduğu anlaşılmaktadır.⁵³⁹

1. Kur'ân ve Mushaf Ayır Şeyler Midir?

Hz. Peygamberin Allah'tan almış olduğu vahiylerin tamamı, Allah tarafından Kur'ân olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme Müslümanlar tarafından Hz. Peygamberin vefatına kadar kullanılmaya devam etmiştir. İlk halife Hz. Ebû Bekir dönemine gelindiğinde, kullanımı zor olan Kur'ân materyallerinin, kullanımı daha pratik olan bir malzeme üzerine yazılmak suretiyle bir araya toplanılmasına karar

⁵³⁵ Bu önemli sahabîlerden bazıları şunlardır: Ebû Huzeyfe, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe, Saîd b. el-Avvâm, Zeyd b. el-Hattâb, Ebû Dücâne, Utbe, Zeyd b. Kays, Sâbit b. Kays (Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nubela'**, I, 298-299; Suyûtî, a.g.e., I, 72; S. Hizmetli, a.g.e., s. 195; Şahhâte, a.g.e., s. 37.)

⁵³⁶ Tayâlisî, a.g.e., s. 3; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 3; Taberî, a.g.e., I, 48-49; Zerkeşî, a.g.e., I, 298.

⁵³⁷ Draz, a.g.e., s. 32; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 149.

⁵³⁸ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 59; Abdülkadir Erku, **Hiz. Ebû Bekir Döneminde Kur'ân'ın Cem'iyle İlgili Rivayetlerin Tahlîli**, Yüksek Lisâns Tezi, AÜSBETİB Tefsîr ABD, Ankara, 2003.

⁵³⁹ Draz, a.g.e., s. 32.

verilmiş ve Kur'ân'ın cem'i çalışması yapılmıştır. Bu çalışma ile Kur'ân'ın ilk şekil değiştirme süreci de başlamıştır. Daha önce kemik parçaları, hurma dalları, deri ve taş gibi malzemeler üzerine nakşedilmiş olan vahiy kesitleri artık sadece rakk (sayfa haline getirilmiş ince deri)⁵⁴⁰ üzerine yazılmış⁵⁴¹ ve kullanımı daha kolay hale getirilmiştir.⁵⁴² O güne kadar Kur'ân olarak isimlendirilen vahiy kesitleri, iki kapak arasına alınınca artık yeni bir isimle anılmaya başlanmış ve yapılan değerlendirmeler neticesine Yahudilerin kullandığı 'Sifr' kelimesi yerine, Habeşlilerin kullandığı 'Mushaf' kelimesi tercih edilmiştir.⁵⁴³ Suyûtî bu kelimeyi öneren kişinin Abdullah b. Mes'ûd olduğunu rivayet ederken, Marzûk, bu kelimeyi iki kapak arasına alınan vahiy kesitleri için kullanan ilk kişinin Sâlim b. Ma'kal (12/H) olduğu rivayetine yer vermiştir.⁵⁴⁴ Mushaf'ın, kelime anlamlarından biri 'sahîfeler halinde olan'dır.⁵⁴⁵ Kur'ân ise 'çağrı' anlamındadır.⁵⁴⁶ Hz. Ebû Bekir döneminden sonra Mushaf ve Kur'ân isimleri birlikte kullanılmaya devam etmiştir. Ancak gerek sözlü paylaşımlarda gerekse yazılı kaynaklarda uzunca bir dönem Mushaf ismi daha çok kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur'ân'ın toplanılması çalışmalarının anlatıldığı ilk dönem kaynaklarına dikkatlice baktığımızda 'sahîfeler, suhuf ve Mushaf' kelimelerinin sıkça geçtiğine şahit oluruz.

⁵⁴⁰ Taberî, a.g.e., XI, 480; B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 505; Zencânî, a.g.e., s. 42; Marzûk, a.g.e., s. 29; TDK, **Türkçe Sözlük**, II, 1164.

⁵⁴¹ Bir rivayette Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı kırtas (papirüs) üzerine yazdırdığı bilgisi de yer alır. (İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 9). Bu rivayetten anlaşılan odur ki Hz. Ebû Bekir çalışmasında az da olsa kırtastan da istifade etmiştir. Tevrat'ın rakkın yanı sıra kırtas üzerine de yazılı olması bunu teyid etmektedir. (En'âm(6):91; Tûr(52):1-3.)

⁵⁴² S. Akdemir, **Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleleri**, ss. 13-14; Zencânî, a.g.e., s. 57; Marzûk, a.g.e., s. 29.

⁵⁴³ Suyûtî, a.g.e., I, 53; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 13.

⁵⁴⁴ Marzûk, a.g.e., s. 32.

⁵⁴⁵ Kur'ân'ın yazımında rakkın kullanılmasıyla birlikte ilâhî kelâm, birbirine bağlı sayfalar haline gelmiş ve bundan sonra "Mushaf" ismiyle anılmıştır. Marzûk, a.g.e., s. 71.

⁵⁴⁶ Örnek olarak bkz. Alak(96):1; İsrâ(17):9.

Hız. Ebû Bekir dönemine kadar Allah Rasûlünün tebliğ etmiş olduğu vahi kesitleri için kullanılan Kur'ân kelimesi, aynı zamanda Hız. Peygambere inzâl olunan bütün vahiyleri ifade ederken; Mushaf kelimesi de bütün bu vahiylerin iki kapak arasına alınmış olan şeklini ifade için kullanılmıştır.⁵⁴⁷ Bu bağlamda İbn Ömer'den rivayet olunan 'Sizden hiç kimse Kur'ân'ın tamamını elde ettim demesin, onun tamamının ne olduğunu nereden bilecek? Ondan zayı olan çoktur. Bunun yerine Kur'ân'dan ortada kalanı elde ettim desin.'⁵⁴⁸ haberi ile Hız. Âişe'den rivayet olunan "Ahzâb suresi Hız. Peygamberin zamanında iki yüz ayet olarak okunuyordu, Hız. Osman Mushafları yazdırınca onu şu anki sayıya düşürdü."⁵⁴⁹ haberinin tarihsel gerçeklikle uyum içinde olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁵⁰ Suyûtî'nin nakletmiş olduğu kunut surelerinin de (Hal' ve Hıfd) bazı ilim adamlarının ifade ettiği gibi⁵⁵¹ Kur'ân'dan olmadıkları anlaşılmaktadır.⁵⁵² Kur'ân'a alınmayan vahiylerin olduğunu ifade eden bir kısım Şîî âlimlerin yaklaşımları ise oldukça abartılı olup gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Mesela Kuleynî (329/941) Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'in Kur'ân'dan oldukça fazla ayet çıkardığını iddia ederek, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat anlayışına göre 6.236⁵⁵³ olan ayet sayısını, 17.000'e çıkarmıştır.⁵⁵⁴ Şaban Karataş Şia'nın vahiy anlayışını ele alırken, Ehl-i Sünnet nezdindeki 'vahy-i ğayr-i metluv' anlayışının Şia'da da bulunduğunu; bundan dolayı onların Kur'an'a dâhil edilmeyen

⁵⁴⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 54; Zencânî, a.g.e., s. 44; Doğrul, a.g.e., s. 65.

⁵⁴⁸ "عن ابن عمر قال ليقولن احدكم قد اخذت القران كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قران كثير ولكن ليقل قد اخذت منه ما ظهر" Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 19; Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 320; Suyûtî, a.g.e., II, 25.

⁵⁴⁹ "عن عائشة قالت كانت سورة الاحزاب تقرا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماتى اية فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر" Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 320; Suyûtî, a.g.e., II, 25; Şia'ya göre Ahzâb suresinden çıkarılan ayetler Ehl-i Beyt'in faziletiyle ilgili olan ayetlerdir. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, I, 21.

⁵⁵⁰ M. Aydın, a.g.e., ss. 48-49.

⁵⁵¹ Draz, a.g.e., s. 33.

⁵⁵² Suyûtî, a.g.e., II, 26.

⁵⁵³ Sure başlarındaki bismeleler ile bazı mukatta'a harflerinin birer ayet sayılıp sayılmaması, bazı ayetlerin birleştirilerek sayılması, duraklardaki ihtilâflar gibi farklı sayım kriterleri sebebiyle ayetlerin sayısı farklı rakamlarla ifade edilebilmiştir. Ancak Mushaflardaki mevcut numaralandırmaya göre ayet sayısı 6236'dır. Daha çok kabul edilen görüş budur. (DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 26.)

⁵⁵⁴ Âlûsî, a.g.e., I, 20.

vahiilerin sayısını yüksek tuttuğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁵ Gerçek şudur ki iki kapak arasında olan vahiilerin Allah Rasûlu Hz. Muhammed'e inzâl olunan vahiilerin hepsini içerdği konusunda ilim ehlinin çoğunluğu ittifâk halindedir.⁵⁵⁶ Bundan dolayı Gazâlî(505/1111), Kur'ân'ın tarifinde geçen 'mushaflarda yazılı' ifadesinin, Kur'ân'a, Kur'ân'dan başka hiçbir şeyin karışmadığı anlamına geldiğini söylemiştir.⁵⁵⁷ Bu aynı zamanda Kur'ân'ın eksiksiz olduğu anlamına da gelmektedir.

Bu çerçevede İbn Abbâs'tan rivayet olunan, Hz. Ömer'in minberden mü'minlere hitap ederken bahsetmiş olduğu recm ayetinin⁵⁵⁸ -ki aynı bilgi başka bir rivayette Ubey b. Ka'b'dan da gelmektedir⁵⁵⁹ - Kur'ân'a alınmayan vahiilerden zannedilmekle birlikte⁵⁶⁰, Allah tarafından Hz. Muhammed'e inzâl olunan vahiilerden olmadığı anlaşılmaktadır. Bir kısım İslâm âlimi bu konudaki rivayetlerin âhad olduğunu ifade ederek⁵⁶¹, Hz. Osman'ın Mushaf'ına âhad rivayetlerin alınmadığı görüşünü serdetse de⁵⁶², Tayâlisî Musned'inde recm konusuyla ilgili başka bir rivayeti de aktararak, söz konusu ayetin Yahudilerin kutsal Kitâbı Tevrât'ta yer alan uygulamalardan olduğuna dikkat çekmektedir. Tayâlisî'deki rivayetin metni şöyledir:

"عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بيهودى ويهودية قد زنيا فقال رسول الله صلى

الله عليه وسلم ما تجدون فى كتابكم قالوا لا نجد الا الرجم فقال ابن سلام كذبوا الرجم فى كتابهم قال فدعى ابن

صوريا فجعل يقرأ حتى اذا انتهى الى موضع الرجم وضع يده على موضع الرجم فقال ابن سلام ارفع يدك

⁵⁵⁵ Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi*, ss. 49-50.

⁵⁵⁶ Mukaddimetân, (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî fî Nuzumi'l-Meânî), s. 39; Âlûsî, a.g.e., I, 21.

⁵⁵⁷ İ. Karaçam, a.g.m., ss. 287-312. Kur'ân'ın istilâhî anlamı şöyledir: "**Kur'ân Hz. Peygambere inzâl olunan, Mushaflarda yazılı, tevâtür yoluyla nakledilen ve tilavetiyle taabbüd olunan mu'ciz ve müciz bir kelâmdır.**"

⁵⁵⁸ Tayâlisî, a.g.e., s. 6; Ya'kûbî, a.g.e., II, 53; Ebû Ca'fer en-Nahhâs, a.g.e., s. 9.

⁵⁵⁹ Tayâlisî, a.g.e., s. 73.

⁵⁶⁰ Suyûtî, a.g.e., II, 25-26.

⁵⁶¹ H. Kırbasoğlu, "İslâm'a Yaman Sanal Şiddet: Recm ve İrtidât Meselesi", *İslâmiyât* 2002, Sy. 1, C. 5, Ocak-Mart, ss. 125-132.

⁵⁶² Mukaddimetân (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 79; Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 146; S. Ateş, a.g.e., s. 64.

فرفعها فاذا آية الرجم فقال يا محمد الرجم في كتابنا فرجمهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبلاط قال فجعل اليهودى يقيها بنفسه"

“İbn Ömer’den rivayet olunmuştur: Zina etmiş olan bir Yahudi erkek ve bir Yahudi kadın Hz. Peygambere getirildiğinde, Allah Rasûlu onlara: ‘Bu konuda sizin kitâbınızın hükmü nedir?’ diye sormuş; Onlar da ‘bizim kitâbımızda recm yoktur.’ şeklinde karşılık vermişlerdir. Bunun üzerine İbn Sellâm: ‘Kitaplarındaki recm hükmünü gizliyorlar.’ demiştir. Böyle olunca Allah Rasûlu İbn Surya’yı çağırılmış ve o da Tevrât’tan okumaya başlamıştır. Recm ayetinin olduğu yere geldiğinde elini ayetin üzerine koymuştur. Durumu farkedен İbn Sellâm: ‘Elini oradan çek’ demiştir. Elini çekince recm ayeti ortaya çıkmış ve ya Muhammed! Bizim kitâbımızda recm vardır demiştir. Bunun üzerine de Allah Rasûlu o ikisini recm ettirmiştir.”⁵⁶³

Bu rivayet Hz. Muhammed’in recm hükmünü uyguladığı bilgisini doğrulamaktadır.⁵⁶⁴ Ancak onun bu hükmü Yahudi bir çift için uyguladığı ortadadır. Ya’kûbî (294/897)’nin rivayet ettiği başka bir haberde de Hz. Osman’ın recm hükmünü uyguladığı kadının⁵⁶⁵ Yahudi olduğu anlaşılmaktadır. Zaten recm cezası Yahudilerin uyguladığı bir ceza yöntemidir.⁵⁶⁶ Fakat bu ceza sadece Eski Ahid’de emredilmekle kalmayıp Cahiliyye Arap geleneğinde de devam etmiştir.⁵⁶⁷ Allah bunu Kur’ân’da sürdürmemiş,⁵⁶⁸ bunun yerine yüz celde cezasını uygun

⁵⁶³ Tayâlisî, a.g.e., ss. 253-254; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân, 6; Ebû Ca’fer en-Nahhâs, a.g.e., ss. 7-8.

⁵⁶⁴ S. Ateş, a.g.e., s. 65.

⁵⁶⁵ Ya’kûbî, a.g.e., II, 71.

⁵⁶⁶ B. Adam, a.g.m., ss. 167-176; **Kitâbı-ı Mukaddes**, Levililer, 24:10-23; Yuhanna, 8:3-11; Ali Osman Ateş, **İslam’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri**, ss. 441-444.

⁵⁶⁷ Z. Duman, **Beş Surenin Tefsîri**, ss. 193-200.

⁵⁶⁸ Ra’d(13):38-39; Câsiye(45):28.

görmüştür.⁵⁶⁹ Bundan dolayı Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmesini ilk olarak teklif eden Hz. Ömer'in böyle bir şey söylemesinin mümkün olmadığı bilinmesi ve sırf birileri ileri-geri laf edecek diye bir Kur'ân ayetini Kur'ân'a yazmaktan çekinecek biri olmadığı da hatırlanması lazımdır.⁵⁷⁰ Hamîdullah da rivayetin başka bir varyantını nakletmiş ve Hz. Ömer'in böyle bir cümleyi Tevrât ile ilgili kullandığına dair yorumların olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷¹ Bundan dolayı hadis külliyyatı içerisinde yer alan bir kısım rivayetlerin⁵⁷² bu çerçevede değerlendirilmesi ve Yahudilerle ilgili olduklarının gözden kaçırılmaması gerekmektedir.

Bir kısım müsteşrikler bu vb. rivayetlerden hareketle farklı bakış açıları geliştirmişler ve tezlerini tarihsel gerçeklikle uyum içerisinde olmayan rivayetler üzerine bina etmişlerdir. Mesela Burton, Mushaf'ı; Kur'ân'ın eksik olan varyantı olarak tanımlamış ve çalışmasına '*The Mushaf: An Incomplete Record of the Qur'an*' şeklinde bir başlık açarak sekiz sayfalık bir malumat vermiştir.⁵⁷³ Burton burada Mushaf'ın eksik olduğu konusunu işlerken Taberî'nin hem müfessir hem de usulcü olarak ortaya koymuş olduğu bakış açılarından istifade etmiştir. Bu bağlamda Burton Taberî'nin, 'Kur'ân'a alınmayan ayetler olduğunu söylediğini, bunları nesh bağlamında ele aldığını ve mensûh olan ayetlerin de Sünnet tarafından ilğa edildiğini ifade ettiğini' belirterek; elimizdeki Mushaf'ın sahabe nesli tarafından sadece iki kapak arasına alınmak suretiyle sonraki nesillere aktardıkları Kur'ân ayetlerini içerdiğini iddia etmiş ve Kur'ân'a alınmayan ayetlere örnek olarak da bizim yukarıda üzerinde durduğumuz 'recm cezası' ile ilgili rivayeti vermiştir. Görüldüğü üzere burada Burton'un yapmak istediği bilimsel bir yaklaşım sergilemek değil, Hz.

⁵⁶⁹ Nûr(29):2.

⁵⁷⁰ H. Kırbaçoğlu, a.g.m. ss. 125-132; Ş. Karataş, a.g.e., s. 197 vd.; M. Azimli, a.g.m., s. 183.

⁵⁷¹ M. Hamîdullah, **Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, s. 56 vd.

⁵⁷² Muslim, a.g.e., Kitâbu'l-Hudud, 12 vd.

⁵⁷³ J. Burton, a.g.e., ss. 105-113.

Muhammed ile onun vahyi kendisinden almış olduğu Allah'ın arasını açmak ve Allah ile peygamberi arasında olmayan bir ihtilâfi vucuda getirmeye çalışmaktır. Kur'ân ise böyle bir şeyin olamayacağını daha nâzil olduğu dönemde şöyle ifade etmiştir:

“افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا”⁵⁷⁴

“Kur'ân'ın kaynağını düşünmüyorlar mı? Şayet Kur'ân Allah'ın dışında bir varlıktan gelseydi onda çok ihtilâf bulurlardı.”

Ancak biz Burton'un nesh konusundaki yetersizliğini daha önce ortaya koymuş ve bu konuyu gereği gibi anlayamadığını ifade etmiştik. Neshin insanın gelişim sürecinde başvurulması kaçınılmaz olgulardan olduğunu, buna binâen de Yaratıcı'nın neshi Kur'ân'ın nuzûl sürecinde uyguladığını belirtmiştik. Bu süreçte Yaratıcı nesh uygulamasını kendi uhdesine almış ve bunu Kur'ân'a da yansıtmıştır.⁵⁷⁵

İslâm âlimlerinin bir kısmı da nesh konusunu gereği gibi anlayamamış ve farklı çözüm arayışlarına yönelmişlerdir. Bu çerçevede onlar Kur'ân ayetleriyle ilgili olarak:

a- Tilaveti (metni) mensûh, hükmü baki

b- Tilaveti (metni) baki, hükmü mensûh

c- Tilaveti (metni) de hükmü de mensûh

gibi yaklaşımları benimseme yoluna gitmişlerdir.⁵⁷⁶ Bir kısım İslam âliminin ‘tilaveti mensûh’ gibi bir yaklaşım benimsemelerinin arka planında en iyi ihtimalle sahabe nesline olan saygının yattığı düşünülebilir. Sahabe nesli içerisinde kendisine Kur'ân

⁵⁷⁴ Nisâ(4):82.

⁵⁷⁵ Ebû Ca'fer en-Nahhâs, a.g.e., s. 7; A'lâ(87):6-7; Bakara(2):106; Nahl(16):101.

⁵⁷⁶ Ebû Ca'fer en-Nahhâs, a.g.e., ss. 8-9; Ateş, a.g.e., s. 12.

yazmış olanlardan bir kısmının Mushafları içerisinde yer alan Kur'ân dışı notları, ayet olma ihtimalini de göz önünde bulundurarak devre dışı bırakmak istemeyen ilim adamları, böyle bir çözüm yoluyla konunun içinden çıkmak istemişlerdir. Ancak 'çözumsuzlüğün hiçbir zaman çözüm olamayacağı' gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda; önceki kuşaklara saygı gösterirken, bunun bilgi temelli olmasına riayet etmek durumunda olduğumuzu da gözden kaçırmamalıyız. İleride kırâatler konusunu işlerken de üzerinde duracağımız gibi, şâz kırâatler kategorisine girdiği ifade edilen ve Muhammed b. Ca'fer el-Huzaî(H.408)'nin Ebû Hanîfe'ye dayandırdığı, ama gerçekte Ebû Hanîfe'ye aidiyeti de kesin olmayan Fâtır suresinin 28. ayetinin okunuşuyla ilgili şu varyant⁵⁷⁷ bu anlamda üzerinde durulmaya değerdir:

“انما يخشى الله من عباده العلماء ان الله عزيز غفور”

“Allah, ibâdından ancak ilim sahiplerine saygı duyar.”

Bu durumda ayet içerisindeki “الله” lafzı fâil konumunda merfu, “العلماء” lafzı da mef'ul konumunda mansup olmuş ve gerçekte ibâdın Allah'a olan saygısı, Allah'ın ibâdına olan saygısına dönüşmüştür. Kur'ân'ın genelinde haşyetin Allah'a yönelik olduğunu düşündüğümüzde bu kırâatin şâz olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Ancak düşüncemizi ifade etme bağlamında bilgiye verilen değeri göstermesi bakımından da güzel bir örnek olduğu ortadadır.⁵⁷⁸

Böylece hem Kur'ân, hem de Mushaf kelimesinin Kur'ân'ın tamamını ifade etmek için kullanıldığını görmekteyiz. Bir kısım müsteşriklerin bu konuda yapmaya çalıştığı ise, subjektif tezlerini destekleme teşebbüsünden başka bir şey değildir.

⁵⁷⁷ İ. Karaçam, a.g.m., ss. 287-312.

⁵⁷⁸ H. Albayrak, “Taberî'nin Kırâatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, AÜİFD, XLII 2001, ss. 98-99.

Kur'ân'a Mushaf denilmesi, Kur'ân'ın eksik olduğunu ifade etmek için değil, aksine Kur'ân'ın, sahifeler haline getirildiğini ifade etmek içindir.

B. Hz. Ömer Döneminde (634 – 644) Kur'ân-ı Kerîm

Ebû Bekir dönemindeki 'Yemâme Savaşı'nda Kurrâ'nın büyük bir bölümünün katledilmesinin ardından yapılan Kur'ân'ı kullanımı kolay bir malzeme üzerine yazmak suretiyle bir araya toplama çalışması, on yıllık Ömer döneminde Kur'ân'la ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmaması da göz önüne alınarak müsteşriklerin bir kısmı tarafından hayali bir icraat olarak kabul edilmiştir.⁵⁷⁹ Ebû Bekir dönemine göre uzun sürmüş olan Hz. Ömer döneminde Kur'ân'la ilgili yapılan bir çalışmanın varlığına dair kaynaklarda yaygın rivayetlere rastlanılmaması dikkat çekicidir.⁵⁸⁰ Kaynaklar Hz. Ömer dönemiyle ilgili olarak 'Müslüman toplumun sınırlarının genişletildiği bir fetihler devri ve devlet idaresinin düzenlenip kurumsallaştığı bir yönetim devri' değerlendirmelerini yapmakta ve bu fetih hareketlerinin sonucu olarak da fethedilen ülkelere Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm'ın öğretilerini tebliğ edecek âlimler gönderilmesinden ve bu ülkelerde ilim ve ahlak eğitimi veren müesseseler kurulmasından bahsetmektedirler.⁵⁸¹ Bu çerçevede Hz. Ömer, Ammâr b. Yâsir'i Kûfe'nin valiliğine, hâfız ve Kurrâ olan Abdullah b. Mes'ûd'u da muallimliğine atamıştır.⁵⁸² Şam valisi Yezîd b. Süfyân'ın talebi üzerine de Muâz, Ubâde ve Ebû'd-Derdâ'yı Humus'tan başlamalarını söyleyerek Suriye bölgesine muallim olarak göndermiştir. Humus'taki ihtilâfi ortadan kaldırdıktan

⁵⁷⁹ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 56-57.

⁵⁸⁰ T. Altıkulaç, **Yüce Kitâbımız Hz. Kur'ân**, s. 15.

⁵⁸¹ Şahhâte, a.g.e., s. 44; S. Hizmetli, a.g.e., ss. 204-205 (Ömer döneminde İslâm ülkesi şu sekiz bölgeye ayrılmıştır: Mekke, Medîne, Suriye, Cezîre, Basra, Kûfe, Mısır ve Filistin.)

⁵⁸² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 66; M. Said Hatîboğlu, **Hilâfetin Kureyşliliği**, s. 47; Kandehlevî, a.g.e., III, 221.

sonra Ebû'd-Derdâ Dimaşk'a, Muâz da Filistin'e geçmiş ve bölge halklarına muallimlik yapmışlardır.⁵⁸³

Hiz. Ömer'in Kur'an'ı toplamasıyla ilgili rivayetlere sadece sınırlı sayıda kaynakta yer verilmektedir. Bu kaynaklardan bir tanesi Hicrî 316 yılında vefat etmiş olan İbn Ebî Dâvûd'un **Kitâbu'l-Mesâhif** isimli çalışmasıdır. Bu çalışmada Kur'an'ı ilk toplayan kişinin kim olduğu konusu tartışılırken bir rivayette Ebû Bekir olduğu, diğer bir rivayette de Ömer olduğu aktarılır. Bir gün Hiz. Ömer'in etrafındakilere bir ayeti sorduğu, onların "*falan kişideydi, ancak Yemâme'de şehit düştü.*" demeleri üzerine de Kur'an'ın toplanmasını emrettiği bilgisi yer alır.⁵⁸⁴ İbn Hacer (852/1449) ve Suyûtî (911/1505)'ye göre bu rivayetin isnadı kopuktur. Çünkü rivayetin râvîleri arasında yer alan Hasan el-Basrî (110/728) Hiz. Ömer (23/644)'le görüşmemiştir.⁵⁸⁵

Bir diğer rivayette de Hiz. Osman'ın yapmış olduğu çalışmayı aslında Hiz. Ömer'in başlattığı, öldürüldüğü esnada da cem' çalışmasının sürdürüldüğü dile getirilir. Söz konusu rivayet şöyledir:

"Arad عمر بن الخطاب ان يجمع القرآن فقام في الناس فقال من كان تلقى من سول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من القرآن فليأتنا به وكانوا كتبوا ذلك في الصحف والألواح والعصب وكان لا يقبل من احد شيئاً حتى يشهد شهيدان فقتل وهو يجمع ذلك اليه فقام عثمان بن عفان فقال من كان عنده من كتاب الله شيئاً فليأتنا به وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد شهيدان"

"Ömer b. Hattâb Kur'an'ı bir araya getirmek istedi ve halka şöyle bir duyuru yaptırdı: 'Kimin yanında Allah Rasûlu'nden aldığı bir şey varsa onu hemen bize getirsin.' Böylece bunları sahîfelere ve levhalara yazıyorlardı. Hiç kimseden de iki şahidi olmadığı sürece bir şey kabul etmiyorlardı. Ömer şehid edildiğinde cem'

⁵⁸³ İbn Sa'd, a.g.e., IV, 172-173; Şahhâte, a.g.e., ss. 45-46; Kahdehlevi, a.g.e., III, 222.

⁵⁸⁴ "ان عمر ابن الخطاب سأل عن اية من كتاب الله فقيل كانت مع فلان فقتل يوم اليمامة فقال انا لله وامر بجمع القرآن فجمع وكان

"İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 10.

⁵⁸⁵ Z. Şen, a.g.e., s. 173.

çalışması devam ediyordu. Bunun üzerine Osman harekete geçti ve o da halka şöyle bir duyuru yaptırdı: 'Kimin yanında Allah'ın kitâbından bir şey varsa onu derhal bize getirsin.' O da iki şahid olmadığı sürece hiçbir şeyi kabul etmiyordu.⁵⁸⁶

Bu rivayette bahsi geçen çalışmayla ilgili olarak Hz. Ömer'in arkadaşlarından birkaç kişiyi görevlendirdiği ve onlara: “*Dilde ihtilâfınız olursa kelimeleri Mudar lehçesiyle yazınız, çünkü Kur’ân Mudar’lı bir kişiye nâzil olmuştur.*” şeklinde bir talimat verdiği haberi yer alır.⁵⁸⁷ Aynı şekilde, Abdullah b. Mes’ûd’un da Mushafları Mudar’lıların yazmalarından dolayı memnuniyetini dile getirdiğine dair bir rivayet Buhârî öncesi bir kaynakta yer almaktadır.⁵⁸⁸ Suyûtî’nin nakletmiş olduğu bir başka haberde ise Hz. Ömer, birisinin elinde görmüş olduğu mushafın ince bir kalemle yazılmış olduğunu farkedince onu yadırgamış ve söz konusu şahsın omuzuna dokunarak “*Allah’ın kitâbını yüceltin!*” demiştir.⁵⁸⁹

Hz. Ömer’le ilgili bu rivayetlerin kendi dönemine mi yoksa Hz. Ebû Bekir dönemine mi ait olduğu sorgulandığında, Kur’ân’ın toplanmasıyla ilgili olan rivayetlerin tamamının Hz. Ebû Bekir dönemine ait olduğu anlaşılmaktadır. Zaten ‘*Cem’u’l-Kur’ân*’la ilgili rivayetlerin tümü göz önünde bulundurulduğunda Hz. Ömer döneminde Kur’ân’a yönelik yeni bir çalışmanın yapılmadığı ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Hz. Osman, şayet Hz. Ömer’in başlatmış olduğu bir çalışmayı devam ettirdiyse, bunun için Hz. Osman’ın neden birkaç yıl beklediği cevap verilmesi gereken sorulardandır. Watt, Ermenistan-Azerbaycan savaşının

⁵⁸⁶ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 31; J. Burton, a.g.e., s. 138.

⁵⁸⁷ "اراد عمر ان يكتب الامام اقعده نفرًا من اصحابه وقال اذا اختلفتم في اللغة فاكتبوه بلغة مضر فان القرآن نزل على رجل من مضر" İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 10-11; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 131.

⁵⁸⁸ "Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 341. كان عبد الله بن مسعود يحب ان يكون الذين يكتبون المصاحف من مضر"

⁵⁸⁹ Suyûtî, a.g.e., II, 170.

yapıldığı tarihi göz önüne alarak Hz. Osman dönemindeki çalışmanın 650 yılından sonra başladığını ve muhtemelen birkaç yıl sürdüğünü dile getirir.⁵⁹⁰ Ancak Ermenistan-Azerbaycan savaşının 25/646 yılında olduğuna dair rivayetler de vardır.⁵⁹¹ Bunun yanı sıra erken dönem kaynaklardan İbn Ebî Dâvûd'un kitabında yer vermiş olduğu "*Peygamberiniz vefat edeli 15 sene oldu ve siz hala Kur'ân konusunda ihtilâf içindesiniz; kimin nezdinde Rasûlullah'tan işittiği bir Kur'ân parçası varsa onu derhal getirsin, ben Kur'ân'ı cem' etmeye karar verdim.*" rivayetini de göz önüne alırsak, her halükarda bu çalışmanın 650 yılından önce yapıldığı anlaşılır. Ancak Hz. Ömer'in 644'te vefat ettiğini düşündüğümüzde yine de arada birkaç yıl gibi bir zaman diliminin olduğu görülür. Buradan anlaşılan odur ki Hz. Osman, Hz. Ömer'in başlatmış olduğu bir çalışmayı değil, kendi hilâfet süreci içerisinde gerekli görmüş olduğu çalışmayı yaptırmıştır.

Sonuç olarak, Hz. Ömer döneminde Kur'ân'ın cem'iyile ilgili yeni bir çalışma yapılmamış⁵⁹², sadece fethedilen bölgelere muallimler gönderilmiş ve söz konusu bölgelerde ilim (Kur'ân) ve ahlak eğitimi veren müesseseler kurulmuştur. Böylece Hz. Ömer döneminde Kur'ân'a eğitim boyutuyla katkıda bulunulmuştur.

II. BÖLÜM

⁵⁹⁰ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 58.

⁵⁹¹ Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 143; Âlûsî, a.g.e., I, 20.

⁵⁹² A. Güneş, Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci, s. 147.

HZ. OSMAN
DÖNEMİNDE
KUR'ÂN İLE İLGİLİ
ÇALIŞMALAR

HZ. OSMAN DÖNEMİNDE KUR'ÂN İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

1. HZ. OSMAN DÖNEMİNDE (644 – 656) İSLÂM DEVLETİNİN SOSYAL VE SİYASAL DURUMU

Hz. Peygamberin vefatını takip eden günlerde uzun süren tartışmaların ardından hilâfet makamına Kureyş Kabîlesi'nin Temîm Oğulları soyundan olan⁵⁹³ Ebû Bekir oturmuştur. Ebû Bekir'in iki yıllık halifeliği süresince irtica ve irtidât⁵⁹⁴ hareketleri müslüman toplumun en önemli sorunları olmuştur.⁵⁹⁵ O dönemde hilâfet makamına bağlı olan başlıca beldeler Mekke, Medîne, Tâif, Yemen, Umman ve Bahreyn'dir.⁵⁹⁶ Bunlardan Mekke ve Medîne dışındaki beldelerde irtica ve irtidât hareketleri görülmüştür. Yalancı peygamber Müseyleme'ye karşı yapılan Yemâme Savaşı, Bizans ile yapılan Ecnadin ve Yermük Muharebeleri ile Irak'ın fethi bu dönemdeki en önemli olaylardır. Bizansla yapılan Yermük Muharebesi esnasında rahatsızlığı ilerleyen Hz. Ebû Bekir, vefat edeceğini anlayınca yerine yine Kureyş Kabîlesi'nin başka bir kolu olan Adiy Oğulları'ndan Hz. Ömer'i vesayet yoluyla halife tayin etmiş ve vefatının ardından on yıl sürecek olan Hz. Ömer dönemi başlamıştır.

Hz. Ömer devrinin en belirgin özelliği “fethiler” dir. Suriye, Irak ve İran'ın bütünüyle İslâm coğrafyasına dâhil edilmesi ve neticede İslâm'ın büyük bir devlet haline gelmesi; Filistin, el-Cezîre ve Mısır gibi ülkelerin de fethedilen beldelere

⁵⁹³ S. Hizmetli, a.g.e., s. 80.

⁵⁹⁴ Ridde Medîne'deki Kureyş hakimiyetinden bir ayrılış olup İslâm dininden ayrılma değildir. (S. Hizmetli, a.g.e., s. 193.)

⁵⁹⁵ Ya'kûbî, a.g.e., II, 13-21.

⁵⁹⁶ S. Hizmetli, a.g.e., ss. 192-193.

katılarak yakın bölgedeki iki büyük imparatorluğa (Sasanî-Bizans) karşı askerî ve siyasî zaferler kazanılması ve sonuçta bu iki büyük devletin varlığına son verilmesi de bu dönemde gerçekleştirilmiştir. Hz. Ömer döneminde İslâm ülkesi 8 idari bölgeye ayrılmıştır: Mekke, Medîne, Suriye, Cezîre, Basra, Kûfe, Mısır ve Filistin. Hz. Ömer bu bölgelerin her birine Kur'ân-ı Kerîm ve İslâm'ın öğretilerini anlatacak muallimler göndermiş ve bu bölgelerde ilim ve ahlak eğitimi veren müesseseler kurduştur. Halifeliğinin onuncu yılında İranlı bir esir (Firûz = Ebû Lu'lu) tarafından yaralanan Hz. Ömer, vefat edeceğini anlayınca devlet başkanlığı seçimini Osman, Ali, Talha, Zubeyr, Sa'd b. Ebî Vakkas ve Abdurrahman b. Avf'tan oluşan 6 kişilik bir şûrâ heyetine havale etmiştir.⁵⁹⁷ Bu heyet kimin halife olacağı konusunu değerlendirirken küllenmiş olan Hâşimî-Emevî rekabeti yeniden canlanmış ve sert tartışmalar yaşanmıştır. Ne Kureyş iktidarı kaybetmek istemiş, ne de Ümeyye Oğulları sürekli muhâlefette kalmayı kabul etmiştir. Tartışma Hâşimî olan Hz. Ali ile Emevî olan Hz. Osman ikilisinden kimin tercih edileceği noktasında sürmüş ve neticede Ümeyye Oğullarından Osman b. Affân halife seçilmiştir.

On iki yıl sürmüş olan Hz. Osman devri fetihler ve iç karışıklarla geçmiştir. İran, Azerbaycan ve Ermenistan toplumları vergilerini ödemek istemeyerek isyan etmişler; bunun üzerine de Hz. Osman onların üzerine ordular göndererek isyanları bastırmaya çalışmıştır. Onun döneminde İslâm futûhatı oldukça genişlemiş ve İslâm ülkesinin sınırları bir taraftan Endülüs'e, diğer taraftan Mâveraünnehir'e kadar uzanmıştır. Başka bir deyişle Arapların dışında binlerce, on binlerce daha kişi müslüman toplumuna katılmıştır.⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Ya'kûbî, a.g.e., II, 53.

⁵⁹⁸ Şahhâte, a.g.e., s. 44.

İktidara gelişi epey sıkıntılı olan Hz. Osman'ın iktidarı süresince de iç karışıklıklar hiç eksik olmamıştır. Câhiliye döneminden bu yana devam eden⁵⁹⁹ ve Hz. Peygamberin vefatından itibaren kendisini açıkça hissettiren Emevî-Hâşimî çekişmesi onun dönemine gelindiğinde rahatsızlık veren boyutlara ulaşmıştır. Bunda Hz. Osman'ın devlet işlerinde bilfiil görevde olan bazı sahabîleri azledip yerlerine Ümeyye Oğullarından tayinler yapması⁶⁰⁰ da önemli rol oynamıştır. Hz. Osman'ın Abdullah b. Mes'ûd'la yapmış olduğu bir tartışma neticesinde onu Kûfe valiliğinden azletmesi, aynı şekilde Mısır valisi Amr b. el-Âs'ı görevden alması bu uygulamanın örneklerindedir.⁶⁰¹

Fetihlerin durmasıyla birlikte Medîne'de bozgunculuk yapan bir grup insan türemiştir. Hz. Osman bozgunculara karşı o devirde revaçta olan ceza yöntemlerinden sürgüne gönderme⁶⁰² cezasını uygulamış ve bozguncuları Medîne'den uzaklaştırmıştır. İzlemiş olduğu bu politikaların bir sonucu olarak Medîne dışındaki beldelerde isyanlar artmış ve bu isyanlar Hz. Osman'ın sonunu hazırlamıştır. Hilâfetinin 12. yılında Kûfe, Basra ve Mısır'dan hac bahanesiyle Medîne'ye gelen bir grup isyancı⁶⁰³ Hz. Osman'ı bir süre⁶⁰⁴ kuşatma altında tuttukten sonra katletmiştir.⁶⁰⁵ Bu olaydan sonra İslâm tarihinde ardı arkası kesilmeyen çatışma ve savaşlar yaşanmış -dördüncü halife Hz. Ali ile Peygamberin hanımlarından Hz. Âişe bile karşı karşıya gelmiş- birlik beraberlik bozulmuş, çeşitli siyasî ve dînî firkalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Biraz abartılı da olsa Tabatabaî

⁵⁹⁹ İbrahim Sarıçam, **Emevî-Hâşimî İlişkileri**, s. 88.

⁶⁰⁰ İ. Sarıçam, a.g.e., s. 235.

⁶⁰¹ Belâzûrî, a.g.e., s. 470; Ya'kûbî, a.g.e., II, 61; S. Hizmetli, a.g.e., s. 212.

⁶⁰² Nisâ(4):66; Enfâl(8):30; Tevbe(9):13; Hac(22):40.

⁶⁰³ İ. Sarıçam, Emevî-Hâşimî İlişkileri, s. 242.

⁶⁰⁴ Ya'kûbî bu sürenin 40 gün olduğunu söyler. A.g.e., II, 73.

⁶⁰⁵ Hz. Osman'ı öldüren şahıs Sudan b. Hamran'dır. Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 21.

(1982) bu durumu “[لا اله الا الله محمد رسول الله] ifadesinden başka üzerinde görüş birliği olan hiçbir husus kalmamıştı.” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁰⁶

Seyf b. Ömer’in rivayetlerini esas alan tarihçiler ve ilim adamları Hz. Osman devrinde ortaya çıkan karışıklıkların müsebbiplerinin Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye olduğu kanaatini serdederken; Ebû Mihnef ve Vâkıdî’nin haberlerine dayananlar sahabeyi mevcut karışıklığın yegâne müsebbibi saymışlardır. I. Asrın sonlarına doğru yaşamış olan Seyf b. Ömer’e göre Abdullah b. Sebe ve arkadaşları Müslümanları bölebilmek için Hâşim Oğulları ile Ümeyye Oğullarının arasını açmaya çalışmış, bunun için özellikle Medîne dışındaki beldelerde halkı kışkırtmış ve sonuçta emellerine ulaşmışlardır. Ebû Mihnef ve Vâkıdî ise Hz. Osman’a kırıgın olan sahabeyi isyancılara karşı tavır almamak ve öldürülmesine seyirci kalmakla suçlayan bir eğilim sergilemişlerdir. Bu yönüyle sahabe Hz. Osman’ın öldürülmesine doğrudan olmasa da dolaylı olarak katkı sağlamıştır.

Hz. Osman dönemindeki fetih hareketlerinin İşlâm ülkesinin sınırlarını genişletmesi beraberinde birçok sosyal, siyasal ve ekonomik sorun da getirmiştir. Özellikle İşlâm’ın öğretilerinin doğru anlatılması ve Kur’ân’ın doğru okunması için âlim ve Kurrâ sahabilerin fethedilen bölgelere gönderilmesi en önemli sosyal ihtiyaçlardan olmuştur.⁶⁰⁷ Zira bu döneme gelindiğinde Kur’ân’ın okunması konusunda devletin farklı beldelerinde farklı kırâatlerin revaç bulması, devletin birliği açasından bir tehdit unsuru olarak algılanmış ve söz konusu uygulamayı elzem hale getirmiştir.

⁶⁰⁶ Tabatabaî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur’ân*, Terc. Vahdettin İnce, I, 34.

⁶⁰⁷ S. Hizmetli, a.g.e., ss. 189-217.

2. HZ. OSMAN DÖNEMİNDE KUR'ÂN'IN İSTİNSÂHI İLE İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Hz. Muhammed ömrünün son dönemlerinde zamanının en güçlü devlet başkanlarına ve kabîle reislerine mektuplar göndermek suretiyle onları İslâm'ın öğretilerinden haberdar etmek istemiş⁶⁰⁸ ve Allah'tan aldığı vahiylerin bütün insanlığa ulaşması gerektiğini⁶⁰⁹ ashabına tebliğ etmiştir. Bu tebliğin bir yansıması olarak, Râşid Halifeler'den her biri başta Mekke ve civarı olmak üzere İslâm'ın öğretilerini götürbildikleri en uç noktalara kadar taşımışlardır. Öyle ki Hz. Osman döneminin sonlarına gelindiğinde Müslümanlar Asya'da Anadolu, Çin ve Rusya'ya; Afrika'da Mağrib içlerine; Avrupa'da da Portekiz sınırlarına kadar ulaşmışlardır.⁶¹⁰ Ancak fetihlerin artmasıyla birlikte fethedilen bölgelerin sosyal, siyâsî, iktisâdî ve ilmî ihtiyaçlarına cevap vermek de önemli bir konu haline gelmiştir. Bu çerçevede ilmî ihtiyacı karşılamaya yönelik olarak, özellikle fetih hareketlerinin hız kazandığı Hz. Ömer döneminden itibaren fethedilen bölgelere Kur'ân muallimleri gönderilmeye başlanmıştır. Bölgelere gönderilen bu muallimler mümkün olduğu kadar Kur'ân'a ve İslâm'ın öğretilerine vâkıf olan Sahabîler'den seçilmiştir. Mesela Ubey b. Ka'b (Ö.20/641) Şam'a, Abdullah b. Mes'ûd (Ö.32/653) Kûfe'ye, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (Ö.44/665) de Basra'ya gönderilen sahabîlerdendir.⁶¹¹ Ancak o günün koşullarında fethedilen bölgelerin her birine uzman sahabî gönderme imkânı da söz konusu olmamıştır.⁶¹² Durum böyle olunca gerek Arap olan, gerekse olmayan

⁶⁰⁸ Buhârî, a.g.e., Kitâbu'l-Meğâzî, 83; Ya'kûbî, a.g.e., I, 401-406; Taberî, a.g.e., I, 308-309; Bizans Kayseri, İran Kısrası, Mısır Mukavkısı, Habeş Necâşisi, Gassân Emîri ve bazı Arap Kâbile Reisleri Hz. Peygamberin mektup gönderdiği önemli kimselerdir. S. Hizmetli, a.g.e., s. 178.

⁶⁰⁹ Şûrâ(42):7; En'âm(6):19; İbrâhîm(14):1; Sebe(34):28.

⁶¹⁰ S. Hizmetli, a.g.e., s. 210.

⁶¹¹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 13-14; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, ss. 142-143; Murat Akarsu, **HZ. Osman ve Hilâfeti**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE İslâm Tarihi ve Sanatları (İslâm Tarihi) ABD, 2001, ss. 162-165.

⁶¹² Zerkeşî, a.g.e., I, 406.

bölgelerde harekesiz ve noktasız olan Kur'ân metninin⁶¹³ okunmasında zorluklar yaşanmış ve kırâat farklılıkları oluşmaya başlamıştır. Buna muallim sahabîlerin Kur'ân'ı kendi bildikleri versiyonlarla okuma ve okutma⁶¹⁴ boyutu da eklendiğinde – ki Hz. Peygamber teblîğde buna ruhsat vermiştir⁶¹⁵ - ilerleyen zaman diliminde bu farklılıkların derinleşmesi kaçınılmaz olmuştur.⁶¹⁶ Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen bir haberde, o dönemde Medîneli Müslümanlar arasında yaşanan ihtilâf şöyle anlatılmaktadır:

"لما كان في خلافة عثمان جعل المعلم يعلم قراءة الرجل والمعلم يعلم قراءة الرجل فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك الى المعلمين قال ايوب فلا اعلمه الا قال حتى كفر بعضهم بقراءة بعض. فبلغ ذلك عثمان فقام خطيبا فقال انتم عندي تختلفون فيه وتلحنون فمن نأى عنى من اهل الأمصار اشد فيه اختلافا واشد لحننا اجتمعوا يا اصحاب محمد فاكتبوا للناس اماما"

“Hz. Osman’ın hilâfeti döneminde muallimler Kur’ân’ı farklı kişilerin kırâatleriyle öğretiyorlardı. Bu farklılık yeni yetişen nesli ihtilâfa düşürdü ve karşı karşıya getirdi, öyle ki birbirlerini tekfir etmeye başladılar. Sonunda bu durum muallimlere kadar ulaştı, ardından Halife Osman’a intikal etti. Bunun üzerine Halife Osman bir konuşmasında Medîneli Müslümanlara şöyle seslendi: Ey Muhammed’in arkadaşları! Benim yanımda (Medîne’de) Kur’ân’ı farklı kırâatlerle okuyorsunuz ve kırâat hataları yapıyorsunuz, siz böyle yaparsanız diğer beldelerde olanlar daha çok ihtilâf eder ve daha çok hata yaparlar; bu tartışmanıza

⁶¹³ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 13-14.

⁶¹⁴ İbn Atıyye, a.g.e., s. 275; T. Altıkulaç, a.g.e., s. 16.

⁶¹⁵ Hamîdullah, a.g.e., s. 28; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 33; İbn Haldun, a.g.e., II, 460; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 14.

⁶¹⁶ H. Albayrak, **Tefsîr Usulü**, s. 29; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 136; Şahhâte, a.g.e., ss. 44-47; Kurdî, a.g.e., s. 55.

*son verin, bir araya gelin ve müslüman toplum için rehber olacak bir Kur'ân yazın!*⁶¹⁷

Rivayetten harekesiz ve noktasız olan Kur'ân metninin okunması konusunda bir kısım Kurrâ'nın kendilerine nakledilen kırâatin yanı sıra, kendi dil yetileri sayesinde benimsemiş oldukları okuyuşları ön plana çıkaran bazı üstadların kırâatlerini de tedris ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bunun sonucu olarak da gerek merkezde gerekse beldelede yeni okuyuş şekillerinin benimsenmesine ve Kur'ân'ın okunuşunda farklılıkların oluşmasına zemin hazırlamışlardır.

Kırâattaki bu ayrılıkların yanı sıra muallim sahabîlerin Kur'ân surelerini öğretme sıraları da aynı olmamıştır. Bunda her birinin elinde ve zihninde olan sure sıralamasının farklı olması önemli rol oynamıştır.⁶¹⁸ Aslında bu durum, sure sıralamasının o dönemde müslüman toplum için bir sorun olmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Başlangıçta bir sıkıntı olarak görülmeyen bu konular ilerleyen zaman diliminde Müslümanların savaşlar, panayırlar, hac vb. münasebetlerle bir araya gelmeleri neticesinde -her bir bölge insanının kendi hocasından öğrendiği kırâatin doğru, diğerlerinin yanlış olduğunu ifade etmesiyle- ciddi anlamda sorun olmuş ve Kur'ân'ın bir ihtilâf kaynağı olması sonucunu doğurmaya başlamıştır. Mesela Hz. Osman döneminde yapılmış olan Ermenistan-Azerbaycan savaşında Şamlı Müslümanlarla Iraklı Müslümanlar düşmana karşı birlikte mücadele etmişler⁶¹⁹ ve bu mücadele esnasında Kur'ân'ın okunuşu konusunda ihtilâflar yaşamışlardır. Şamlılar Ubey b. Ka'b'ın kırâatiyle okurken, Iraklılar Abdullah b. Mes'ûd'un kırâatiyle

⁶¹⁷ Taberî, a.g.e., I, 49-50; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 21; Dâni, a.g.e., s. 7.

⁶¹⁸ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 50-88; J. Burton, a.g.e., s. 155.

⁶¹⁹ Taberî, a.g.e., I, 49; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 143.

okuyorlardı. Başlangıçta basit gibi görünen bu ihtilâflar, rivayetlere göre zamanla birbirlerini tekfir edecek kadar ileri noktalara gitmiştir. Ordu içerisinde yer alan sahabîlerden Huzeyfe b. el-Yemân (Ö.36) bu durumdan çok rahatsız olmuş ve Medîne'ye döner dönmez durumu halife Hz. Osman'a intikal ettirerek endişesini şöyle dile getirmiştir:

"يا امير المؤمنين ادرك هذا الأمة قبل ان يختلفوا في القرآن اختلاف اليهود والنصارى في الكتب"

*“Ey Mü’minlerin emiri! Yahudi ve Hristiyanların, kitapları hususunda düştüğü ihtilâf aşamasına kadar gelmeden önce, Müslüman toplumun Kur’ân hakkında içine düştüğü ihtilâf konusunda ne yapacaksan hemen yap!”*⁶²⁰

Medîne'deki ihtilâfın yanı sıra beldelerde de farklı okuyuş şekillerinin olduğu, bölge halklarının değişik vesilelerle bir araya gelmeleri neticesinde iyice su yüzüne çıkmıştır. Rivayette de görüleceği üzere, Huzeyfe b. Yemân'ın bu durumu halifeye hemen intikal ettirmesi ve gerekli tedbirleri almasını istemesi, hadisenin ciddi boyutlara ulaşacağına dair sinyaller vermesinden kaynaklanmıştır.

A. İstinsâh Çalışmasına Karar Verilmesi ve Komisyonun Oluşturulması

Azerbaycan-Ermenistan savaşından dönen Huzeyfe b. Yemân'ın şahit olduğu hadiseleri Hz. Osman'la paylaşmasının ardından, Halife Osman ileri gelen sahabîleri toplamış ve onlarla istişare yaparak bu konudaki görüşlerini almıştır. Yapılan istişareler neticesinde ortaya çıkan kanaat; Hz. Ebû Bekir döneminde Zeyd b. Sâbit'in toplamış olduğu Kur’ân-ı Kerîm'in ihtiyaç kadar çoğaltılması ve Kureyş

⁶²⁰ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 282; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur’ân, 3; Taberî, a.g.e., I, 49; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 19-21; rivayetin bir diğer varyantı şöyledir: "ان حذيفة بن اليمان قال لعثمان بن عفان ما كنت "ان حذيفة بن اليمان قال لعثمان بن عفان ما كنت اذا قيل قراءة فلان وقراءة فلان كما صنع اهل الكتاب فاصنعه الان" Dâni, a.g.e., s. 6.

lehçesine göre kırâat olunması için birer okuyucu ile beldelere gönderilmesi; buna mukâbil oluşturulan resmî Mushaf dışındaki nüshaların da imha edilmesi şeklinde olmuştur.⁶²¹ Bunun üzerine Halife Osman yanındakilerden birini Hz. Ömer'in kızına -aynı zamanda da Hz. Peygamberin eşlerinden olan Hafsa'ya- göndermiş ve elindeki Mushafı istemiştir. Zira Hz. Ebû Bekir'in toplamış olduğu Mushaf vefatının ardından Hz. Ömer'e, Ömer'in vefatının ardından da kızı Hafsa'ya intikal etmiştir. Bu bilgiyi şu rivayette görmekteyiz:

"فكانت الصحف عند ابي بكر حتى مات ثم عند عمر حتى مات ثم عند حفصة بنت عمر رضى الله عنه وزوج النبي صلى الله عليه وسلم"

“Sahîfeler vefatına kadar Ebû Bekir'in nezdindeydi; sonra Ömer'e intikal etti, o vefat ettiğinde Ömer'in kızı, aynı zamanda da peygamberin zevcesi olan Hafsa'nın uhdesine geçti.”⁶²²

Hafsa'nın uhdesinde olan bu Mushafı, Halife Osman istinsâh çalışması için istediğinde olumsuz karşılık almıştır. Başlangıçta elindeki Mushafı göndermek istemeyen Hafsa, daha sonra Halife'nin iade edeceğine dair söz vermesi üzerine göndermeye razı olmuştur.⁶²³ Mushaf geldikten sonra Hz. Osman sahabeye: İçimizde Arapçası en iyi olan kimdir? diye sormuş, Saîd b. el-Âs⁶²⁴ demişler; ardından içimizde yazısı en iyi olan kimdir? diye sormuş, Zeyd b. Sâbit cevabını vermişler.

⁶²¹ Taberî, a.g.e., I, 50; Cezâirî, a.g.e., s. 68; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 144.

⁶²² Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 3; Bir rivayette Ömer b. Rafî, Hafsa'ya Mushaf yazdığından bahseder. (Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 292; Başka bir rivayette de Hafsa'nın özel Mushafından bahsedilir. (İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 85-87; Şelebî, a.g.e., s. 9.)

⁶²³ "فارسل اليها عثمان فابت ان تدفعها اليه حتى عاهد ليردنها اليها فبعث بها اليه" Taberî, a.g.e., I, 49; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 9; Ebû Şâme, a.g.e., s. 57; M. Cârullah, a.g.e., s. 29; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 145.

⁶²⁴ Kur'ân'ın Arapça'sı Saîd b. Âs'ın diline uygun olarak yazılmıştır. Çünkü Sahabe arasında bu zatın lehçesi Rasûlullah'a en fazla benzeyeni idi. (İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 24.)

Bunun üzerine Halife Osman: ‘Saîd okusun, Zeyd de yazsın.’ şeklinde talimat vermiş⁶²⁵ ve Zeyd b. Sâbit’in (Ö.45) başkanlığında bir komisyon oluşturmuştur.

Komisyon üyelerinin sayısı dört ile on iki arasında ihtilâflı olmakla birlikte, komisyonun Ensâr ve Kureyş’ten oluşturulduğuna dair olan bilgide bir ihtilaf yoktur.⁶²⁶ Rivayetlerdeki ortak şahsiyetler Zeyd b. Sâbit (Ö.45), Abdullah b. ez-Zubeyr (Ö.73), Saîd b. el-Âs (Ö.58) ve Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm (Ö.43) şeklindedir.⁶²⁷ Zeyd b. Sâbit Ensâr’dan, diğer üç sahabî ise Kureyş’tendir.⁶²⁸ Bir rivayette de komisyon başkanlığının Ubey b. Ka’b’a verildiği bilgisi yer almaktadır.⁶²⁹ Ubey’in ölüm tarihiyle ilgili tartışmalar bir yana, o esnada Şam’da olduğu da göz önünde bulundurulursa⁶³⁰ bu rivayeti şu şekilde yorumlayabiliriz: Mushafların yazımında Ubey de bir şekilde görev almıştır. En erken kaynaklardan Abdullah b. Vehb’in Câmî’inde bununla ilgili bilgilere yer verilmektedir.⁶³¹ Bir de komisyon üyelerinden olduğu kaynaklarda ifade edilen Ebân b. Saîd’in⁶³² gerçekten bu işte görev alıp amadığı tartışması vardır ki, bir rivayete göre Ebân b. Saîd Hz. Ömer devrinde vefat etmiştir.⁶³³ Bu durumda ya yanlış bir bilgi aktarımı söz konusudur, ya da aynı ismi taşıyan ikinci bir şahıs mevzubahisdir ki bunun da Hicrî 58 yılında vefat etmiş olan Saîd b. el-Âs olma ihtimali yüksektir.⁶³⁴ Zaten bir kısım âlimler, görevliler arasında Ebân b. Saîd’in olduğunu aktaran Taberî (310/922) rivayetinin zayıf olduğunu ifade etmişlerdir.⁶³⁵

⁶²⁵ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 24.

⁶²⁶ Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nubela**’, I, 400; Şahhâte, a.g.e., ss. 54-56.

⁶²⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 19; Dâni, a.g.e., s. 6; Zencânî, a.g.e., s. 44; M. Cârullah, a.g.e., s. 29.

⁶²⁸ Muhaysin, **Târîhu’l-Kur’ân**, s. 145.

⁶²⁹ Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nubela**’, I, 390-400.

⁶³⁰ O. Keskiöglü, a.g.e., s. 157.

⁶³¹ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 27.

⁶³² Taberî, a.g.e., I, 60-61.

⁶³³ Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nubela**’, I, 314; J. Burton, a.g.e., s. 142.

⁶³⁴ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 27; İ. Ersöz, a.g.e., s. 138.

⁶³⁵ İbn Atyye, a.g.e., s. 275.

Temel hedefi devletin bütününde kırâat birliğini sağlamak olduğu için, Hz. Osman, çalışmalarına başlayan komisyon üyelerine şöyle bir talimat vermiştir:

"ما اختلفتم انتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم"

“Kur’ân’daki herhangi bir kelimenin yazımı konusunda sizinle Zeyd b.

Sâbit arasında ihtilâf olursa o kelimeyi Kureyş lehçesiyle yazınız, çünkü Kur’ân

***onların lehçesiyle nâzil olmuştur.*”⁶³⁶**

Bu rivayetin, Dâni’nin **el-Mukni’** isimli eserinde yer vermiş olduğu ikinci bir rivayetle çeliştiğini görüyoruz. Dâni bu rivayeti aktardıktan sonra şöyle bir rivayete daha yer vermiştir: ***“Osman insanları bu Mushaf üzerine birleştirdi ki o da Zeyd’in okuyuşuydu.”***⁶³⁷ Bu iki rivayeti birlikte düşündüğümüzde aralarında uyumsuzluk olduğunu görürüz. Zira Zeyd Kureyş’ten olmayıp Ensâr’dandır. İlk rivayet ise ihtilâf durumunda Kureyş lehçesinin esas alınmasını telkin etmektedir. Diğer taraftan Zeyd b. Sâbit son arzada bulunması hasebiyle Rasûlullah’ın okuyuşunu dinleyen bir sahabî iken, Hz. Osman’ın böyle bir cümle sarfetmiş olması ne anlama gelebilir? Ya da Hz. Osman gerçekten böyle bir cümle sarf etmiş midir? İbn Hacer bu rivayetleri değerlendirirken şu konulara dikkat çekmiştir: Hz. Osman’ın “... O Kureyş lehçesiyle nâzil olmuştur.” sözünün anlamı, ‘onun çoğu Kureş lehçesiyle nâzil olmuştur’ şeklindedir. Yoksa bu söz Kur’ân’ın hepsinin Kureyş lehçesiyle nâzil olduğuna kat’î delil teşkil etmez.⁶³⁸ Zerkeşî de Ezherî⁶³⁹’yi referans göstererek Burhân’da yer vermiş olduğu bir rivayette bu sözü İbn Hacer’in yorumunu destekler mâhiyette şu şekilde aktarmıştır:

⁶³⁶ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 339; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâili’l-Kur’ân, 2; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 19; Dâni, a.g.e., s.4.

⁶³⁷ "فجمع عثمان الناس على هذا المصحف وهو حرف زيد" Dâni, a.g.e., s. 6.

⁶³⁸ İbn Hacer, a.g.e., X, 11.

⁶³⁹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, Ö. 282 Hicri.

"فانه اكثر ما نزل بلسانهم"

“Muhakkak ki Kur’ân’ın çoğu Kureyş’lilerin lehçesiyle nâzil olmuştur.”⁶⁴⁰

Rivayetleri göz önünde bulundurduğumuzda Hz. Osman’ın biraz da siyâsî gerginliği hafifletme adına komisyon üyelerini Kureyş ve Ensâr’dan oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu süreçte onun böyle bir söz söylemiş olması da yine bu çerçevede değerlendirilebilir kanaatindeyiz. Zaten Zeyd b. Sâbit Rasûlullah ile yapmış olduğu son arzada Kureyş temelli olan kırâati dinlemiş ve almıştır. Bu durumda Zeyd b. Sâbit ile Kureyşliler arasında ihtilâf vâki olmaması gerekmektedir. Ancak muhtelif kırâatlerin varlığı bir realitedir ve Hz. Osman’a böyle bir cümleyi sarf ettiren de muhtemelen bu durumdur.

Bu arada arza haberleriyle ilgili şu soruları da sormadan edemeyeceğiz: Hz. Peygamberin Cebrâîl ile olan arzalarını acaba Sahabe-i Kirâm dinleyebilmiş midir? Yoksa Allah Rasûlu sahabesiyle ayrıca mı arza yapmıştır? Kanaatimiz odur ki Cebrâîl ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşen arza hadisesi metafiziksel bir olay olup vahiy olgusunun yansımalarındandır ki Sahabe-i Kirâmın buna muttali olması mümkün değildir. Zaten bu rivayetlerde meleğin hangi surette görüldüğü meselesi de tartışılan, ama cevap verilemeyen konulardandır. Bundan dolayı Ömer Özsoy, bu rivayette Cebrâîl’in, Kur’ân’ın tahrîften ne kadar sâlim olduğunun teyit edilmesi amacıyla sonradan devreye sokulduğu kanaatini serdetmiştir.⁶⁴¹ Diğer taraftan arza haberlerinde yer alan ‘gece = الليلي’ ifadesi Hz. Peygamberle Cebrâîl arasında gerçekleşen arzanın özel bir mukabele olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁴² Bu bağlamda İsrâ suresinin 79. ayetinin işlediği konular arasında bu boyutun olduğunu da ifade

⁶⁴⁰ Zerkeşî, a.g.e., I, 277.

⁶⁴¹ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 54.

⁶⁴² Z. Şen, a.g.e., ss. 114-115.

etmek isteriz. Bu verilerin ortaya koymuş olduğu gerçek şudur ki Hz. Peygamber sahabetiyle ayrıca arza yapmıştır. Zaten Allah Rasûlu kendisine nâzil olan ayetleri sahabetiyle paylaşmak suretiyle onlarla sürekli arza yapıyordu. Hamîdullah (Ö. 2002) bu durumu ‘Hz. Peygamber Kur’ân’ı yüksek sesle okurken etrafını çevirmiş olan sahabîler, ellerindeki ayet metinleriyle onun tilavetini mukâyese ve mukabele ediyorlardı.’ şeklinde ifade etmiştir.⁶⁴³

B. Kur’ân’ın Çoğaltılması ve Beldelere Gönderilmesi

Hz. Osman ileri gelen sahabîlerle yapmış olduğu istişareler neticesinde Kur’ân’ın çoğaltılıp beldelere gönderilmesine karar verince, Zeyd b. Sâbit’in başkanlığında Kur’ân’ın istinsâh çalışmalarını başlatmıştır. Ancak bir taraftan komisyon çalışmalarını yürütürken diğer taraftan müslüman toplumdaki kırâat farklılıkları da sürmüştür. Ubey b. Ka’b (Ö.32), Abdullah b. Mes’ûd (Ö.32) ve Muâz⁶⁴⁴,’ın kırâatlerindeki farklılıkları duyan Halife Osman bir konuşmasında müslüman topluma şöyle hitap etmiştir:

" انما قبض نبيكم منذ خمس عشرة سنة وقد اختلفتم في القرآن عزمت على من عنده شيء من القرآن
سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اتاني به"

“Peygamberiniz vefat edeli 15 sene oldu ve siz hala Kur’ân’ın okunuşu konusunda ihtilâf içerisindesiniz. Ben bu konuyu çözmeye karar verdim! Kimin yanında Allah Rasûlundan dinlediği bir şey varsa onu hemen getirsin...”⁶⁴⁵

⁶⁴³ Z. Şen, a.g.e., ss. 114-115.

⁶⁴⁴ Allah Rasûlu Huneyn’e çıktığı zaman Kur’ân okutması ve fetva vermesi için Mekke’de halefi olarak yerine Muâz’ı bırakmıştır. (Kandehlevî, a.g.e., III, 218.)

⁶⁴⁵ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 24.

Böyle bir yapı içerisinde Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında Kur'ân-ı Kerîm'i çoğaltmış ve merkeze bağlı beldelere göndermek suretiyle müslüman toplumun birliğini sağlamaya çalışmıştır. Onun hedefi kırâatte ve Mushaf'ta birliği sağlamaktır.⁶⁴⁶ Bundan dolayı o, her bir bölgeye Mushaf ile birlikte bir de uzman okuyucu göndermiştir.⁶⁴⁷ Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit Medîne'nin, Abdullah b. Es-Sâib Mekke'nin, Muğîra b. Şihâb Suriye'nin(Dımaşk), Abdurrahman es-Sülemî Kûfe'nin ve Âmir b. Abdi'l-Kays da Basra'nın hocası olmuştur.⁶⁴⁸

Hz. Osman'ın siyasî otorite olarak yapmış olduğu bu çalışma uygulamada başarılı da olmuştur.⁶⁴⁹ Ancak şâz olarak görülen kırâatler de tarih sahnesinden tamamen silinmemiş ve varlıklarını sürdürmüşlerdir. Özellikle Kûfe'nin muallimi olan Abdullah b. Mes'ûd, komisyon başkanlığına kendisinin seçilmemesine içerlemiş⁶⁵⁰ ve Halife'nin bu emrine itaat etmeyerek kırâat birliği uygulamasına katılmamıştır. O Kûfelilere: ***'İşte şu gördüğünüz benim Allah Rasûlünden dinlediğim Mushaftır, ben onu saklayacağım, siz de elinizdeki Mushafları saklayın!'*** şeklinde bir talimat vermiştir.⁶⁵¹ Bu davranışı dolayısıyla Abdullah b. Mes'ûd'la Halife Osman'ın arası açılmıştır. Her ne kadar Hz. Osman bu tepkisinden sonra Abdullah b. Mes'ûd'dan Mushafını şahsileştirmesini istemişse de⁶⁵² vefatına kadar Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un kırâati hâkimiyetini sürdürmüş, ancak 654 yılındaki vefatından sonra terk edilebilmiştir.⁶⁵³ Başka bir rivayete göre de Abdullah b. Mes'ûd vefatından önce bu tavrından rucu etmiştir. Zaten Hz. Osman'ın Kur'ân'ı

⁶⁴⁶ Taberî, a.g.e., I, 50; Dâni, a.g.e., s. 120; J. Burton, a.g.e., s. 156.

⁶⁴⁷ Zurkânî, a.g.e., I, 397.

⁶⁴⁸ Zencânî, a.g.e., s. 45; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 18-19; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 151; Marzûk, a.g.e., s. 41.

⁶⁴⁹ Marzûk, a.g.e., s. 41; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 153.

⁶⁵⁰ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 283; S. Hizmetli, a.g.e., s. 214.

⁶⁵¹ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 27; Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 283.

⁶⁵² Ya'kûbî, a.g.e., II, 66.

⁶⁵³ M. Akarsu, a.g.t., ss. 165-166.

tek bir kırâat ve tek bir tertip üzerine toplamasıyla Abdullah b. Mes'ûd'un vefatının arası en fazla 6-7 sene gibi bir zaman dilimidir. Taberî (310/922) ve Zamahşerî (538/1143) gibi büyük Kur'ân âlimleri kaleme aldıkları eserlerinde bu şâz kırâatlere sürekli atıflarda bulunmuşlardır.⁶⁵⁴ Ancak ilim adamları Abdullah b. Mes'ûd gibi Mushaflarında şâz olarak kabul edilen kırâatlerin yer aldığı sahabîlerin Mushaflarından ictinab etmişlerdir. Çünkü onlar Mushaflarına farklı kırâatlerin yanında bazan ayetlerin manasını açıklayıcı mâhiyette tefsîrî notlar da düşmüşlerdir.⁶⁵⁵ Bu notlar daha sonraki dönemlerde bir kısım insanlar tarafından ayet olarak algılanabileceği için ilim erbâbı onların Mushaflarına tabi olunmasını uygun bulmamış⁶⁵⁶ ve bu tavır Müslüman toplumlarda da kabul görmüştür.

Hız. Osman'ın kaç nüsha çoğalttığı ve nerelere gönderdiği konusundaki rivayetler de farklı farklıdır. Söz konusu rakam dört ile dokuz arasında değişmektedir. Sicistânî eserinde dört ve yedi nüsha olduğuna dair nakledilen iki rivayete yer verir⁶⁵⁷; ayrıca Medîne Mushafı ile Hız. Osman'ın şahsına ait olan Mushaf'ın farklı olduğuna dair de bir bilgi aktarır.⁶⁵⁸ Dâni, bu iki rivayeti aktardıktan sonra Hız. Osman'ın üç noktaya (Kûfe, Basra ve Şam'a) birer Mushaf gönderdiğini; bir Mushaf'ı da Medîne'de yanında bıraktığını ifade ederek bu konudaki yaklaşımını ortaya koyar. Mushafların yedi olduğunu aktaran diğer rivayete göre ise ilave beldeler Mekke, Yemen ve Bahreyn'dir. Ya'kûbî'nin yalnız kaldığı bir diğer rivayette de Mushafların sayısının dokuz olduğu, Mısır ve Cezîre'ye de gönderildiği bilgisi yer alır. Ancak ulemânın çoğunluğu Hız. Osman'ın altı Mushaf çoğalttığı, Kûfe, Şam, Basra ve Mekke'ye birer tane gönderdiği, iki tanesini de Medîne'de

⁶⁵⁴ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 59.

⁶⁵⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, s. 11; Suyûtî, a.g.e., I, 79,84.

⁶⁵⁶ İbn Atıyye, a.g.e., s. 273.

⁶⁵⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 34.

⁶⁵⁸ Dâni, a.g.e., s. 108.

bırakarak birini kırâat ve kadılık makamında oturan Zeyd b. Sâbit'e, diğerini de kendisine ayırdığı kanaatine sahip olmuştur.⁶⁵⁹ Fakat fetihlerin hız kazandığı ve devlet teşkilatının düzenlendiği Hz. Ömer döneminde İslâm ülkesinin sekiz bölgeye ayrıldığı⁶⁶⁰ bilgisini dikkate aldığımızda diğer beldelere de birer nüsha gönderilme ihtimalinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eldeki verilerin buna işaret etmemesi konu üzerinde kafa yoran düşünürleri farklı kanaatlere sevk etmiştir.

Bütün bölgelere Mushaf gönderilememesiyle ilgili olarak Abdülkadir el-Kurdî 'yeterli yazı malzemesinin bulunamamış olabileceği' şeklinde bir yorum yapmış ve bu düşüncesine delil olarak da İmam Şâfiî'nin (204/819) döneminde bile kemikler üzerine yazı yazıldığıyla ilgili şu rivayeti getirmiştir:

“İmam Şâfiî – Allah ona rahmet eylesin- değişik meseleleri kemikler üzerine çokça yazardı, öyleki bu kemiklerden bir gömü bile doldurmuştu.”⁶⁶¹

Bundan dolayı Moritz'in işaret ettiği “*Mîlâdî yedinci asrın ikinci yarısına ait papirüs üzerine yazılmış birtakım vesikaların Viyana'daki kütüphanede bulunduğu*”⁶⁶² bilgisinin, Hz. Osman dönemini de içine almakla birlikte, Emevî iktidarının kökleşmesinden sonraki yıllara ait olma ihtimali, tarihi verilerle daha çok örtüşmektedir. Bu çerçevede Belâzûrî, kâğıdın yedinci yüzyılın sonlarına doğru Rum ülkesinden Mısır'a gelişinden bahsetmektedir.⁶⁶³ Zaten Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafların o dönemde bol miktarda bulunan rakk (sayfa şekline getirilmiş

⁶⁵⁹ Zencânî, a.g.e., s. 45; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 17-18; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 149; Kurdî, a.g.e., ss. 79-80.

⁶⁶⁰ Mekke, Medîne, Suriye, Cezîre, Basra, Kûfe, Mısır, Filistin (S. Hizmetli, a.g.e., ss. 204-205.)

⁶⁶¹ "ان الامام الشافعي رحمه الله تعالى كان كثيرا ما يكتب المسائل على العظام حتى ملأ منها خبابا" Kurdî, a.g.e., s. 80.

⁶⁶² B. Moritz, a.g.m., M.E.B. İslâm Ansiklopedisi, I, 500.

⁶⁶³ Belâzûrî, a.g.e., s. 342.

ince deri) üzerine yazıldığı hâkim kanaattir.⁶⁶⁴ Tevrat'ın da o dönemde kirtâsın⁶⁶⁵ yanı sıra rakk üzerine yazılı oluşunu dikkate aldığımızda bu bilginin doğru olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶⁶ Diğer taraftan 4. asırda kırâat imamlarından İbn Mucâhid (324)'in, yapmış olduğu çalışma ile çok sayıdaki kırâati yedi ile sınırlandırması esnasındaki temel dayanaklarından biri, Hz. Osman'ın yedi beldeye yedi Mushaf göndermiş olduğu bilgisidir. Bu bilgiyi göz önünde bulundurduğumuzda ise, Hz. Osman'ın yedi Mushaf çoğaltmış olabileceği daha güçlü bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁶⁷ Yazı malzemelerinin yetersizliğini dile getiren ilim adamlarının yaklaşımlarının ise tarihsel durumla örtüşmediği kanaatindeyiz.

3. CEM' VE İSTİNSÂH ÇALIŞMALARI İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN ELEŞTİRİSİ

Müslüman dünyanın anlayışına göre 10 küsür yılı Mekke'de, 10 yılı da Medîne'de olmak üzere⁶⁶⁸ 20 yılı aşkın bir zaman diliminde Hz. Muhammed'e vahyolunmuş olan Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamberin sağlığında değişik materyaller üzerine yazılarak kayıt altına alınmış, onun vefatının ardından ilk halife Ebû Bekir döneminde kullanımı kolay bir malzeme üzerine yazılarak bir araya toplanmış, üçüncü halife Osman döneminde de çoğaltılmak suretiyle müslüman devletin beldelerine gönderilerek günümüze kadar intikal ettirilmiştir. Müslüman dünyadaki bu anlayışa karşılık, 12. yüz yılda Kur'ân ile tanışmış olan Batı dünyasında Kur'ân'ın otantikliği ve günümüze intikali ile ilgili farklı anlayışlar hâkim

⁶⁶⁴ Marzûk, a.g.e., s. 37.

⁶⁶⁵ En'âm(6):91.

⁶⁶⁶ Tûr(52):1-3.

⁶⁶⁷ Cezâirî, a.g.e., s. 86.

⁶⁶⁸ Tayâlisî, a.g.e., s. 207; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 1; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 9; Şahhâte, a.g.e., s. 16.

olagelmıştır. Müsteşriklerin bir kısmı bugün elimizde bulunan Kur'ân metninin ilk halife Ebû Bekir dönemine kadar uzanmadığını, ancak 3. Halife Osman'ın redaksiyonuna dayandığını⁶⁶⁹ dile getirirken; diğer bir kısmı da Ebû Bekir ve Osman döneminde yapıldığı ifade edilen çalışmalarının hayal ürünü olduğunu, buna mukâbil Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamberin vefatının ardından yüz yıllara varan bir zaman diliminde anonim olarak oluştuğunu dile getirmiştir.⁶⁷⁰ Söz konusu oryantalistlerden her iki grup da Kur'ân'ın koleksiyonu ile ilgili rivâyetleri tahlil ederken Müslüman ilim adamlarının kaleme almış olduğu kaynakların yanı sıra 6. yüzyıl ve sonrasındaki Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarını da kullanmışlardır. Mesela Mingana, elimizdeki Kur'ân'ın tam anlamıyla Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında (685/705) kitap haline getirilmiş olduğunu söylemektedir. Bu düşüncesini temellendirirken Mingana'nın başvurduğu kaynak ilk dönem Hıristiyan yazarlarının Kur'ân'dan bahsetmemeleridir. Bu durum ona göre, Müslümanların başlangıçta herhangi bir kitaba sahip olmadıklarını göstermektedir.⁶⁷¹ Diğer taraftan bu müsteşrikler daha çok Müslümanların kaynaklarında yer alan rivayetlerden hareketle tespit ettikleri çelişkileri ve tezatları ortaya koymayı da ihmal etmemektedirler. Bu çerçevede müsteşriklerin doyurucu cevap aradığı, Müslüman dünyanın da tatmin edici cevaplar vermesi gereken birkaç soruyu şöylece sıralayabiliriz:

- ***Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamberin zamanında değişik materyal üzerine yazılıp ayet sırasına konuldu ise, neden***

⁶⁶⁹ R. Paret, a.g.e., s. 120; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 59-65.

⁶⁷⁰ T. Nagel, a.g.m., s. 58; J. Burton, a.g.e., ss. 126-127.

⁶⁷¹ İ. Albayrak, a.g.m., ss. 163-180.

Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ı bir araya toplama ihtiyacı hissedilmiştir?

- *Gerek Hz. Ebû Bekir'e gerekse Zeyd b. Sâbit'e Kur'ân'ı cem' etme işi teklif edildiğinde onların ilk tepkileri neden "Allah Rasûlu'nün yapmadığı bir işi ben nasıl yaparım!" şeklinde olmuştur?*
- *Hz. Ebû Bekir'in toplatmış olduğu Mushaf resmî bir özelliğe sahip olması gerekirken, Hz. Ömer'in vefatının ardından neden hilâfet makamında değil de Ömer'in kızı Hafsa'nın uhdesinde kalmıştır?*
- *Hz. Osman Mushaf ile ilgili çalışmayı yaptırırken gerçekten Hafsa nüshasını mı esas almıştır?*
- *Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ı cem' eden Zeyd b. Sâbit, Hz. Osman döneminde Kur'ân'ı bir daha niçin cem' etmiştir?*
- *Hz. Osman yaptırmış olduğu çalışmada ahruf-i seb'a'yı tek kırâate indirmiş midir?*

Aslında müslüman dünya açısından bu soruların her birinin makul cevapları vardır. Ancak ilim ehlinin tamamı soruların cevapları konusunda ittifâk halinde değildir. Bundan dolayı bir kısım müsteşrikler her bir soru ile ilgili kendilerine göre bakış açıları geliştirmişlerdir. Böyle olunca da Kur'ân'ın metinleşme süreci ile ilgili ihtilâflar sürüp gitmiştir. Bu ihtilâfları ortadan kaldırmanın en etkili yöntemi ise,

rivayetleri objektif bir biçimde tarihsel-tenkid süzgecinden geçirerek değerlendirmeye tabi tutmak olacaktır.

A. Kur'ân Hz. Peygamber Döneminde Bugünkü Tertîbe Göre Sıralanmış Mıdır?

Hz. Peygambere inzâl olunan vahiy kesitlerinin onun sağlığında bir sıraya konulup konulmadığı meselesi ihtilâflı olan ve üzerinde ittifâk sağlanamayan meselelerdendir. Ayet ve surelerin tertîbi olarak kaynaklarda yer alan bu konu ilk dönemlerden itibaren tartışılmıştır.⁶⁷² Bir kısım Müslüman âlimler Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamberin sağlığında ayet ve sure sırasına konulduğunu ısrarlı bir biçimde savunurken – hatta bu konuda icmâ' olduğunu söylerler⁶⁷³ - bazı rivayetler bırakınız sure sırlamasını, ayet sıralamasının bile sonradan yapıldığını anlatır. Diğer bir kısım rivayetler ise Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından ayet sırasına konulduğunu, ancak sure sıralamasının daha sonra sahabenin tespitiyle gerçekleştiğini dile getirir. Sure sıralamasının bir kısmının Hz. Peygamberin sağlığında, bir kısmının da sonradan yapıldığını nakleden üçüncü bir görüş de kaynaklarda yer alır.⁶⁷⁴

Kirmânî, Burhân isimli eserinde hem ayetlerin hem de surelerin tertîbinin tevkîfi olduğunu ifade eder.⁶⁷⁵ Aynı şekilde Abdullah Draz “*Peyderpey nâzil olan Kur'ân ayetlerinin sure düzenine konulması hususunda çok önceden, yani Kur'ân vahyinin Hz. Peygamberin kalbine indirilmesinden çok evvel, anlaşılması güç bir planın tasarlanmış olabileceği*” görüşünde olduğunu belirtir. Hatta “*Sadece her sure için bir planın mevcut bulunduğunu değil, fakat aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'im*

⁶⁷² Uceylî, *el-Cemelu ale'l-Celâleyn*, I, 8.

⁶⁷³ İ. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 58; Şahhâte, a.g.e., s. 26.

⁶⁷⁴ İ. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 58; Şahhâte, a.g.e., s. 28.

⁶⁷⁵ Suyûtî, a.g.e., I, 64.

tamamı için de her yeni nâzil olan ayetin, henüz tamamlanmamış olan sureler içinde derhal alması gereken yeri gösteren bir planın var olduğunu kabul etmek gerekir.” der. Bu şartlarda elde edilmiş olan Kur’ân-ı Kerîm’deki surelerin mantıkî ve edebî vahdetinin, mucizelerin mucizesi olduğunu ifade etmekten de geri durmaz.⁶⁷⁶ Şahhâte ve Cerrahoğlu da Hz. Peygamberin pek çok sureyi Cuma hutbelerinde ve özellikle namazlarda ayet tertîbiyle okumasını⁶⁷⁷ bu konuya delil olarak getirir.⁶⁷⁸ Hadiseye bu pencereden bakan âlimler bırakınız ayetler arası bütünlükte, surelerin ard arda gelişinde bile bir insicam aramışlardır. (tenasubu’s-suver) Ancak o dönemde belli bir konuda nâzil olmuş olan vahiy kesitlerine de sure denildiğini⁶⁷⁹ göz önünde bulundurduğumuzda, Hz. Peygamberin okumuş olduğu surelerin bugünkü surelerle ne kadar aynı olduğu da tartışmalı hale gelir. Bundan dolayı müsteşriklerin çoğunluğu, Hz. Peygamber dönemindeki surelerle bugünkü surelerin aynı olmadığı kanaatine sahip olmuşlardır.⁶⁸⁰ Nuzûl tertîbine göre bir tefsîr yazma gayretini ortaya koymuş olan İzzet Derveze de, surelerin tefsîrinin ayrı bir iş olduğunu, bunun Mushaf’ın tertîbiyle alakalı bir durum olmadığını ifade etmiştir.⁶⁸¹

Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris’ten naklolunan bir rivayette ise şu bilgi yer alır: *“Kur’ân-ı Kerîm iki şekilde toplanmıştır: Birincisi ayetlerin sıralanmasıdır ki bu işlem tevkîfidir, yani vahiy elçisi hangi ayetin nereye konulacağını Hz. Muhammed’e, Hz. Muhammed de ashabına söylemiştir. İkinci ise surelerin sıralanmasıdır ki bu işlemi sahabe yapmıştır.”*⁶⁸² İmam Mâlik ve Ebû Bekir el-Bakillânî de sure sıralamasının sahabenin içtihadı ile gerçekleştiğini kabul eden

⁶⁷⁶ Draz, a.g.e., ss. 86-87.

⁶⁷⁷ Tayâlisî, a.g.e., s. 106.

⁶⁷⁸ Şahhâte, a.g.e., s. 28.

⁶⁷⁹ İ. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 57.

⁶⁸⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., Mukaddime, s. 5; Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 54.

⁶⁸¹ İzzet Derveze, **et-Tefsîru’l-Hadîs**, I, 8.

⁶⁸² Ahmed b. Hanbel, **Musned**, IV, 218; Suyûtî, a.g.e., I, 63-64; Marzûk, a.g.e., s. 24. Gerçi Marzûk, vefatından önce Hz. Peygamberin surelerin tertîbini de belirlediğini söyler. A.y.

âlimlerdendir.⁶⁸³ Bu çerçevede Enfâl ve Berâe surelerinin mevcut yerlerine yerleştirilmesiyle ilgili olarak Hz. Osman'ın sahabeyle istişareler yapıp karar verdiğine dair kaynaklarda rivayetler yer almaktadır.⁶⁸⁴ Hanbelî ve Şâfîî âlimlerinin çoğunluğu da sure sıralanmasının sahabenin içtihadı ile yapıldığı görüşündedirler.⁶⁸⁵ Onlara göre Selefin Mushaflarının sure tertipleri konusunda hem birbirlerinden hem de Osman Mushaf'ından farklı olması ancak bu şekilde açıklanabilir.⁶⁸⁶ Mesela Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Hz. Ali'nin Mushafları sure tertîbi konusunda farklı farklıdır. Hz. Ali'nin ve Abdullah b. Abbâs'ın Mushafları nuzûl tertîbine göre bir sıralamaya sahipken⁶⁸⁷ Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafi Bakara, Nisa, Âl-i İmrân şeklinde sıralanır, Fâtiha ve Muavvizeteyn⁶⁸⁸ surelerini içermez. Ubey b. Ka'b'ın Mushaf'ında da Âl-i İmrân suresi ile Nisâ suresi yer değiştirir, Mâide suresi de Â'râf suresinden sonra gelir.⁶⁸⁹ Ayrıca Ubey'in Mushaf'ında Hal' (اللهم انا نستعينك) ve Hıfd (اللهم اياك نعبد) isimli iki sure daha yer alır.⁶⁹⁰

Surelerin bir kısmının Hz. Peygamber tarafından, geriye kalan kısmının da sahabenin içtihadıyla sıraya konulduğunu ifade eden âlimlere ise el-Kâdî Ebû Muhammed b. Atıyye(H.543)'yi örnek olarak verebiliriz.⁶⁹¹

Müsteşrik Watt, ilim âleminin sure sıralamasının ne kadarının Hz. Muhammed'e kadar uzanabileceğini, ne kadarının da tedvîncilere ait olduğunu îzah

⁶⁸³ Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, ss. 70-71.

⁶⁸⁴ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 31-32; Muhaysin, a.g.e., ss. 68-69.

⁶⁸⁵ İ. Derveze, a.g.e., I, 11.

⁶⁸⁶ Kurtubî, a.g.e., I, 43; Muhaysin, a.g.e., ss. 70-71.

⁶⁸⁷ İ. Derveze, a.g.e., I, 9; Zencânî, a.g.e., ss. 25-26.

⁶⁸⁸ İbn Mes'ûd'a ait olduğu rivayet edilen bu haberin uydurma olduğu bilgisi de kaynaklarımızda yer alır. Mesela Nevevî el-Mecmu' isimli eserinde bu haberin uydurma olduğunu aktarır. (M. Aydın, a.g.e., s. 57.)

⁶⁸⁹ İbn Nedîm, a.g.e., ss. 41-42; İbn Kuteybe, a.g.e., ss. 29-30; Zencânî, a.g.e., ss. 50-57; Şahhâte, a.g.e., s. 28; İ. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 58.

⁶⁹⁰ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 318.

⁶⁹¹ İ. Cerrahoğlu, a.g.e., s. 58.

etmesinin zor olduğunu ifade eder.⁶⁹² Müsteşriklerin bu konulardaki yaklaşımları müslüman âlimlerinkinden oldukça farklıdır. Onlara göre bırakınız surelerin sıralaması, ayet sıralamalarının bile pek çoğu peygambere kadar uzanmaz. Mesela Watt, *“Kur’ân’ın belirli yerlerinde birbiriyle açıkça ilgisiz ayetlerin birleştirilmesi, editörlerin Kur’ân’a ait olduğuna inanmak için gerekçelerinin olduğu her şeyi muhakkak surette koruduklarını göstermektedir.”*⁶⁹³ şeklinde kendisine göre bir tespitte bulunurken bu konuya işaret etmek istemiştir. Konuyla ilgili düşüncelerini daha da derinleştiren Watt, tespitlerinin devamında *“Hz. Muhammed dönemindeki surelerle bugünkü surelerin tıpa tıp aynı olmadığını; bu nedenle toplayıcıların görevlerinin, henüz bir yere yerleştirilmemiş, ancak insanların hâfızalarında bulunan ayetleri çekirdek halindeki surelerin uygun yerlerine eklemekten ibaret olduğunu”* belirtir.⁶⁹⁴ Watt’ın burada kasıtlı olarak kullandığı *‘insanların hâfızalarında bulunan ayetleri’* ifadesini biz, *‘kâtiplerin uhdesinde bulunan vahiy kesitleri’* şeklinde düzeltmek istiyoruz. Tilman Nagel de Kur’ân’ın mevcut tertîbini açıklarken *“Muahhar redaktörlerin kısa metin parçalarını bir araya getirmek suretiyle oluşturdukları yamalı bir bohça”* benzetmesini yapar.⁶⁹⁵

Müsteşriklerin bu yaklaşımlarına mukâbil müslüman dünya adına çok da tatmin edici olmayan bir bakış açısı sergileyen Draz şöyle der: *“Kur’ân-ı Kerîm’in aynı sure içerisinde çok defa muhtelif konuları nasıl ele aldığı hususu, sadece müsteşriklerin değil aynı zamanda doğulu bazı müslüman âlimlerin de dikkatinden kaçan bir meseledir. İçinde ele alınan konular arasında ne bir insicam ne de tabii bir alaka göremeyen müsteşriklerden bir kısmı, Kur’ân-ı Kerîm’i çeşitli fikirlerin*

⁶⁹² Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 74.

⁶⁹³ Watt, a.g.e., s. 71.

⁶⁹⁴ Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 54.

⁶⁹⁵ T. Nagel, a.g.m., s. 55.

mantiki bir bağlantıya lüzum duyulmaksızın dağınık bir şekilde ele alındığı karmaşık bir kitap olarak görmüşlerdir. Diğer bir kısmı da böyle bir dağınıklığa Arap düşünce tarzına aykırı düşen sıkıcı monotonluğu bertaraf etmek için başvurulduğunu ifade ederek işin içinden çıktıklarını zannetmişlerdir. Nihayet müsteşriklerin ekseriyetini teşkil eden başka bir grup da Kur'ân bölümlerinin her birini, ayrı bir bütün olarak verdiğini ileri sürdükleri Hz. Peygamberi temize çıkarmak istemişler ve bunun için de bu dağınıklığın bütün sorumluluğunu Kur'ân'ı cem' işiyle yükümlü sahabe üzerine yıkmak istemişlerdir. Bu açıklamaların hiçbiri bize tatminkâr görünmemektedir. Çünkü bugün okuduğumuz şekliyle bütün surelerin Hz. Peygamberin sağlığında bizzat kendisi tarafından aynen tanzim ve tertip olunduğu hususunda bütün kaynaklarımız ittifâk halindedirler."⁶⁹⁶ Aynı şekilde Hint-Pakistan alt kıtasının yetiştirdiği âlimlerden Hâmiduddîn el Ferâhî (1863-1930)'nin de her bir surenin bir 'amûd' etrafında şekillendiği belirtmesi onun Draz'a (1894-1958) kaynaklık eden âlimlerden olduğunu gösterir. Ona göre surenin bütün ayetleri içsel olarak amûduna bağlanmıştır. Bu prensipten yola çıkan öğrencisi Emin Ahsen Islâhî, Kur'ân'ın her bir suresinin amûdunu belirlemeye ve her bir sureyi kendi amûdu doğrultusunda yorumlamaya çalışmıştır.⁶⁹⁷

Aslında Kur'ân'ın Mushaf'taki tertîbi ne konu bütünlüğüne dikkat etmektedir, ne de ayetlerin ortaya çıkışlarının kronolojik sıralamasını göstermektedir. Bir tek konuyla ilgili söylenenler farklı bölümler ve bağlamlarda bölük pörçük yer almaktadır.⁶⁹⁸ Bundan dolayı nuzûl döneminden sonra yaşayan ve tamamlanmış bir Kur'ân koleksiyonu ile karşı karşıya bulunan insanların Kur'ân'ı bir metin olarak

⁶⁹⁶ Draz, a.g.e., s. 85.

⁶⁹⁷ Mir Muntasır, 'Bir Bütün Olarak Kur'ân', **İslâmî Araştırmalar Dergisi** 2001, C. 14, Sy. 1, s. 72.

⁶⁹⁸ Hûlî, a.g.e., s. 71; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'ân Te'vili Sorunsalı", Çev. Ömer Özsoy, **İslâmî Araştırmalar** 1996, C. 9, Sy. 1-2-3-4, s. 40.

algılamaları doğal bir yanılısamadır. Zaten Kur'ân'ın edebî metin tenkîdi ölçütlerine göre sergilediği zaaf lar da (bütünsüzlük, çelişik gibi algılanan ifadeler, tekrarlar vb.) aslında onun bir metin olarak kurgulanmadığının göstergeleridir.⁶⁹⁹ Bu şu anlama gelmektedir: Hz. Peygamberin kesitler halinde aktardığı vahiyler, henüz kuralları tam olarak belirlenememiş bir esas doğrultusunda Sahabe'nin aralarında ittifâk ettiği bir tertîbe göre sıralanmıştır. Sahabe-i Kirâm Kur'ân'ı tertip ederken bugün anladığımız manada bir metin oluşturma çabasına girmemiş, daha çok bir metinler mecmuası olarak ifade edilebilecek vahiy kesitlerini yekpare bir metne dönüştürmüştür.⁷⁰⁰ Sahabe-i Kirâmın oluşturduğu tertîbin kendi düşüncelerinin ürünü olmayıp Allah'ın inayeti ile gerçekleştiğini düşünen ilim adamları da vardır.⁷⁰¹ Şiirsel ayetler kafiyeli bir biçimde birbirini izlerken nesir halinde olanlar da peş peşe gelmişlerdir.⁷⁰² Ancak zaman zaman bu anlamda birbiriyle uyumlu olmayan vahiy kesitlerinin de bir araya getirilmesi söz konusu olabilmıştır. Mesela Muzzemmil suresinin 20. ayeti ile Muddessir suresinin 31. ayetleri kafiye ve üslup olarak surelerin diğer ayetlerinden tamamen farklıdır. Zaten Muzzemmil suresi Mekkî olmasına rağmen bu ayetin Medenî olduğu pek çok müfessir tarafından da ifade edilmiştir.⁷⁰³ Ayrıca bazı ayetler, içinde ele alınan konunun işlendiği kontekslerde değil, farklı bağlamlarda yer alabilmıştır. 4. Nisâ suresinin 127. ayetini, aynı surenin 2. ayeti olarak okuduğumuzda daha uygun bir kontekse yerleştiğini görüyoruz. Benzer şekilde kıblenin değişimi ile ilgili olan 2. Bakara suresinin 142. ayetini, aynı surenin 144. ayetinden sonra okuduğumuzda yaşanan hadiseyi nuzûl sırasına göre daha doğru

⁶⁹⁹ Ö. Özsoy, “Kur'ân Hitâbının Tarihselliği ve Tarihsel Hitâbın Nesnel Anlamı Üzerine”, **İslâmî Araştırmalar** 1996, C. 9, Sy. 1-2-3-4, 1996, ss. 135-143.

⁷⁰⁰ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 16.

⁷⁰¹ **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 39.

⁷⁰² Ancak Kur'ân söz şekli itibariyle ne şiirdir ne de nesirdir. (DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 29.)

⁷⁰³ İ. Derveze, a.g.e., I, 75-76; A. Keleş, a.g.m., ss. 103-126.

izleyebiliyoruz.⁷⁰⁴ Diğer taraftan Enfâl suresinin 66. ayetinin aynı surenin 65. ayetinden sonra geliyor oluşu, bu ayetlerde işlenen güç dengesiyle ilgili değişimin hemen o anda gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. İlk dönem Şîî müfessirlerden Kummî (381/991) de mevcut Mushafın sahabe tarafından derlenmesi esnasında bazı ayetlerin olması gereken yerlere yazılmadığı kanaatindedir. Ona göre bu miktar çok büyük olmamakla birlikte bu konudaki sorumluluk sahabeye aittir.⁷⁰⁵

Draz'ın sergilemiş olduğu bakış açısının tatmin edici olmadığını göstermesi bakımından: *“Kur’ân düzensiz okunuyor, ben Mushaf’ımı seninkine göre düzenlemek istiyorum”* diyerek Hz. Âişe'den Mushaf'ını isteyen bir Iraklı'ya Hz. Âişe'nin vermiş olduğu cevap önemlidir: *“Hangisini önce ya da sonra okumanın sana ne zararı vardır?”* Iraklı cevaben *“Hiç şüphe yok ki önce içerisinde cennet ve cehennem zikredildiği mufassal sureler indirildi. İnsanlar İslâm'a girince de helal ve haramla ilgili ayetler nâzil oldu. Eğer önce ‘içki içmeyin, zina etmeyin’ ayetleri inseydi insanlar buna olumsuz tepki verirlerdi.”*⁷⁰⁶ demiştir. Rivayetin tam metni şöyledir:

" واخبرني يوسف بن ماهك قال اني عند عائشة ام المؤمنين رضى الله عنها اذ جاءها عراقي فقال اى الكفن خير قالت ويحك وما يضرك قال يا ام المؤمنين ارنى مصحفك قالت لم قال لعلى أولف القرآن عليه فانه يقرا غير مؤلف قالت وما يضرك ايه قرأت قبل انما نزل اول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى اذا تاب الناس الى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل اول شئى لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر ابدا ولو نزل لا تزنا لقالوا لا ندع الزنى ابدا ... فاخرجت له المصحف فأملت عليه آى السورة"

“Yûsuf b. Mâhik Mu’minlerin annesi Hz. Âişe’nin yanında iken bir Iraklı gelmiş ve ‘Hangi ölüm daha hayırlıdır?’ diye sormuş. Hz. Âişe de ‘Senin derdin nedir?’ deyince; o ‘Ey Mu’minlerin annesi, bana Mushafını getirir misin!’ demiş. Hz.

⁷⁰⁴ A. Keleş, a.g.m., ss. 103-126.

⁷⁰⁵ A. Habibov, a.g.t., ss. 100-101.

⁷⁰⁶ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 365; Buhârî, a.g.e., Telifü'l-Kur’ân, 6; Kitâbu Fedâilî'l-Kur’ân, 6.

Âiše de ‘Niçin?’ diye sormuş. Bunun üzerine Iraklı: ‘Şüphesiz ki Kur’ân düzensiz okunuyor, ben Kur’ân’ımı seninkine göre tertip edeceğim.’ şeklinde bir karşılık vermiş. Hz. Âiše de ‘Hangisini önce ya da sonra okumanın sana zararı nedir?’ şeklinde bir soru yöneltince, Iraklı: ‘Şüphe yok ki önce içinde cennet ve cehennem zikredildiği mufassal sureler nâzil oldu, insanlar İslâm’a ısınınca da helal ve haramla ilgili ayetler geldi. Önce ‘İçki içmeyin!’ ayeti nâzil olsaydı, insanlar ‘Kesinlikle içkiyi bırakmayız.’ derlerdi. Ve yine ‘Zina etmeyin!’ ayeti inseydi, aynı şekilde insanlar ‘Zinayı terk edemeyiz.’ derlerdi... Bunun üzerine Hz. Âiše Mushafını getirdi ve surenin ayetlerini ona yazdırdı.”

Bu çerçevede Hz. Âiše’nin Mushaf’ının nuzûl sırasına göre bir tertibinin olduğu ve Kur’ân’ı iniş sırasına göre okumanın, onun kültür içinde biçimlenme ve kültürü biçimlendirmeye yönelik hareket seyrine dair pek çok gerçeği bizlere açıklama imkânına sahip olduğunu da anlamış olmaktayız.⁷⁰⁷ Bu rivayetten anlaşılacak bir diğer husus da, Hz. Peygamberin vefatının ardından nuzûl tertibi ve tilavet tertibi diye bir ayırımın oluştuğu ve bir kısım sahabîler ile onlara tabi olanların Kur’ân’ı nuzûl tertibine göre okudukları; diğerlerinin de kendilerinin belirlemiş olduğu tertiplere göre okuduklarıdır.⁷⁰⁸ Bu bağlamda Hz. Osman’ın yaptırmış olduğu çalışma da, kırâatte birliği sağlamayı hedefleyen bir çalışma olmasının yanı sıra Kur’ân-ı Kerîm’i belirli bir tertibe göre okumayı hedefleyen bir çalışmadır da.⁷⁰⁹ Bu durumda Ebû Bekir dönemindeki çalışmada Kur’ân’ın tam anlamıyla bugünkü tertibe

⁷⁰⁷ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 80; Ancak Suyûtî nakletmiş olduğu bir rivayette Kur’ân’ın nuzûl sırasına göre yüzde yüz tertib edilmesinin mümkün olmadığını aktarmıştır. A.g.e., I, 59.

⁷⁰⁸ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur’ân, 6; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., Mukaddime, ss. 5-6.

⁷⁰⁹ Kurtubî, a.g.e., I, 38; Kurdî, a.g.e., s. 55; J. Burton, a.g.e., s. 156.

göre sıralanmadığı da anlaşılmaktadır.⁷¹⁰ Ayrıca Huzeyfe'den naklolunan bir diğer rivayette Hz. Peygamberin bir gece namaz kılarken önce Bakara suresinden, sonra Nisâ suresinden, sonra da Âl-i İmrân suresinden okuduğu bilgisi yer alır.⁷¹¹ Bu bilgi de Hz. Peygamberin sağlığında surelerin tertîbine riayet edilmediğini, böyle bir kuralın olmadığını bizlere îma etmektedir.

Zaten Kur'ân'ın tasnifi ilmî ve edebî eserler gibi değildir. Çünkü o temelde edebiyat değil, hayattır. Dolayısıyla ona bir düşünce tarzı değil, bir yaşam tarzı olarak bakmak gerekir.⁷¹² Bu bağlamda onu İslâm öncesi Araplarca bilinen herhangi bir edebiyat türüne, yani şiir ya da nesir kategorisine dâhil etmek mümkün değildir.⁷¹³ Çünkü o sadece bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda bir ikna ve ispat kitâbıdır. Bundan dolayı Kur'ân'ın farklı edebî üslupları bir arada toplama gibi kendine has bir mantığı vardır.⁷¹⁴ Zira Kur'ân, tarihin belli bir döneminde bir toplumun hemen hemen bütün problemleriyle ve faaliyetleriyle ilgilenmiş olan Allah kelâmıdır. Bu kelâm, o devrin ahlâkî, siyâsî, iktisâdî, içtimâî vb. şartlarını nazar-ı itibara alarak her gün her saat yeni bir hadiseye sahne olan son derece dinamik bir ortamda tecelli etmiştir.⁷¹⁵ Böylelikle muhataplar, kendi dünyalarından söz eden ve onlarla ilgilenen Kur'ân'ı daha rahat anlamışlardır.⁷¹⁶ Fakat çeşitli hadiseler binâen nâzil olan bir kelâmda irtibat bulunması da şart değildir. Ayetler arasındaki münâsebeti (tenâsubu'l-âyât) bilmek Kur'ân'ı anlama açısından önemli olmakla birlikte, birbirinden bağımsız dönemlerde nâzil olup da bir araya getirilen ayetler

⁷¹⁰ İbn Atıyye, a.g.e., s. 274; A. Güneş, Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci, s. 143.

⁷¹¹ Kurdî, a.g.e., s. 77.

⁷¹² İzzet Bogoviç, **Doğu ve Batı Arasına İslâm**, Çev. Salih Şaban, s. 19.

⁷¹³ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 158.

⁷¹⁴ Hasan Hanefî, "*Konulu Kur'ân Tefsîri Metodu*", Çev. Sönmez Kutlu, **İslâmî Araştırmalar 1996**, C. 9, Sy. 1-2-3-4, s. 157; Marzûk, a.g.e., s. 25.

⁷¹⁵ Mustafa Öztürk, **Kur'ân Dili ve Retoriği**, s. 46.

⁷¹⁶ H. Albayrak, **Tefsîr Usulü**, s. 35; Marzûk, a.g.e., s. 25.

arasında anlam bütünlüğünü yakalamaya çalışmak⁷¹⁷ ya da söz konusu ayetler arasında irtibat kurma konusunda ısrarcı olmak⁷¹⁸ da beyhûde bir çabadır. Zaten bu konudaki çalışmalar Hicrî 4. asırda Bağdat'ta Ebû Bekir en-Neysâbü'rî (Ö.324) tarafından başlatılmıştır.⁷¹⁹

Bu bölümde cevap aranan temel soru Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın bugünkü tertîbe sahip olup olmadığıydı. Yazılan vahiy kesitlerinin Hz. Peygamber döneminde materyallerin elverişsizliğinden dolayı düzenlenmediğini, bugünkü haliyle tam anlamıyla ayet ve sure sırasına konulmadığını ve nihayet Hz. Peygamber vefat ettiğinde Müslümanların elinde Allah'tan inzâl olanın düzenli bir kitap halinde bulunmadığını tespit ettiğimizde bu sorunun cevabı da kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır. Rivayetlerin sağlıklı tahlilinden anlaşılan odur ki Hz. Peygamber'in ashabıyla paylaşmış olduğu vahiy kesitlerinin düzenli bir kitap haline getirilmesi, onun vefatından sonra hâfiz sahabî ölümlerinin artmasıyla gündeme gelmiş ve birinci Halife Hz. Ebû Bekir ile sonradan onun halefi olacak olan Hz. Ömer'in yoğun gayretleriyle belirli bir düzeye getirilmiştir. O dönemdeki yazı malzemelerinin elverişsizliğini⁷²⁰ de dikkate aldığımızda zaten Hz. Peygamberin sağlığında Kur'ân'ın, bugün anladığımız manada tertip edilmesinin çok da mümkün olmadığını anlamış oluruz.⁷²¹ Bu çerçevede Hz. Peygamber “*bu ayeti şu surenin şurasına koyun*”⁷²² dediğinde; kemik, tahta, deri vb. malzeme üzerine yazılmış olan vahiy kesitleri içerisinde ilgili surenin ilgili ayetini bulmanın nasıl bir iş olacağı da gözden

⁷¹⁷ Ömer Özsoy, “*Kur'ân Hitâbının Tarihselliği ve Tarihsel Hitâbın Nesnel Anlamı Üzerine*”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi** 1996, C. 9, Sy. 1-2-3-4, s. 136.

⁷¹⁸ M. Aydın, a.g.e., ss. 34-35.

⁷¹⁹ Zerkeşî, a.g.e., I, 63.

⁷²⁰ Edîm: Deri, Asîb: Hurma dalı, Lihâf: Taş, İzâm: Deve kemiği (B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 502-506.)

⁷²¹ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 10.

⁷²² Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 280.

kaçırılmamalıdır.⁷²³ Bu durumu da göz önünde bulundurduğumuzda tertip konusunun belirli oranda içtihadî olduğu anlaşılmaktadır.⁷²⁴ Zeyd b. Sâbit'e isnad edilen “Hz. Peygamberin yanında Kur’ân’ı parçalardan (deri ve kâğıt)⁷²⁵ telif ediyorduk.”⁷²⁶ sözünün - Watt bunun sahîh olmadığını düşünür, ona göre bu rivayet Emevîler dönemi ile Abbâsîler dönemindeki maddi lükse karşı Hz. Muhammed ve ashabının görece yoksulluğunu vurgulamak isteyen kişilerce yayılmıştır⁷²⁷ - bir kısım ilim adamları tarafından nâzil olan ayetlerin Hz. Peygamberin yönlendirmeleri doğrultusunda sure içerisindeki yerlerine yerleştirilmesi olarak yorumlanması katılmış olduğumuz bir boyut olmakla birlikte⁷²⁸, bu faaliyetin aynı zamanda çok uzun ayetlerin değişik parçalar üzerine yazılmış olan kesitlerinin bir araya getirilmesi işine de delalet ettiğini düşünmekteyiz.

B. Hz. Ebû Bekir Döneminde Kur’ân’ın Cem’ine Neden İhtiyaç

Duyulmuştur?

Her ne kadar Kur’ân-ı Kerîm’in tamamı Hz. Peygamberin sağlığında yazıldı ise de Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur’ân-ı Kerîm Müslümanların elinde derli toplu bir halde değildir.⁷²⁹ Bu anlamda Allah Rasûlu’nün ‘Size, kendisine sımsıkı sarıldığınız sürece doğru yoldan sapmayacağınız bir şey bırakıyorum: ‘Allah’ın Kitâbı!’⁷³⁰ açıklamalarında bahsi geçen ‘Allah’ın Kitâbı’ ifadesinin vahiy yazmış olan hâfızların uhdesinde yer alan Kur’ânî materyallere işaret ettiği ortadadır. Yine

⁷²³ S. Akdemir, **Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Tercümeleleri**, s. 22; Kurdî, a.g.e., s. 81; Zencânî, a.g.e., s. 57.

⁷²⁴ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 55.

⁷²⁵ S. Sâlih, a.g.e., s. 69.

⁷²⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 299.

⁷²⁷ Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 47.

⁷²⁸ Zencânî, a.g.e., s. 39; Şahhâte, a.g.e., s. 25.

⁷²⁹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., Mukaddime, s. 5; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 5; R. Paret, a.g.e., s. 100; İ. Ersöz, a.g.e., s. 80.

⁷³⁰ İbn Mâce, **Sunen**, Kitâbu’l-Menasik, 84; Ebû Dâvûd, **Sunen**, Kitâbu’l-Menasik, 56.

Buhârî'nin nakletmiş olduğu bir rivayette Şeddâd b. Ma'kal, Abdullah b. Abbâs'a ve Muhammed b. Hanefiyye'ye Rasûlullah'ın terikesini sorduğunda, onların: *'İki kapak arasında olandan başka bir şey bırakmadı'* şeklindeki cevapları yer almaktadır.⁷³¹ Buradaki cevapta *'iki kapak arasında olanın'* Hz. Ebû Bekir döneminde derlenen Kur'ân metnine işaret ettiği de açıktır. Dolayısıyla bu soru İbn Abbâs'a Ebû Bekir döneminde Kur'ân bir araya toplandıktan sonra sorulmuştur. Hz. Peygamberin vefatının ardından Hz. Ali'nin evine kapanarak ***"Cuma namazı dışında Kur'ân'ı cem' etmeden (yazmadan) evinden çıkmamaya yemin etmesi"*** de –İbn Hacer isnadındaki kopukluktan dolayı bu rivayetin zayıf olduğunu söyler⁷³²- derli toplu bir Kur'ân oluşturma çabasının ürünüdür.⁷³³ Zaten Hz. Peygamberin sağlığında yazılmış olan Kur'ân-ı Kerîm derli toplu bir hale getirilebilmiş olsaydı daha sonra Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı toplama çalışmasına ihtiyaç kalmazdı.

Bütün bu veriler şunu göstermektedir ki inzâl olunan vahiy kesitleri o dönemde değişik materyaller üzerine kaydedilmiş, ancak yazı malzemelerinin elverişsizliğinden dolayı bir araya getirilip düzenlenememiştir. Bununla birlikte Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud ve Ubey b. Ka'b gibi Kur'ân'ın tamamını ya da tamamına yakını ezbere bilen sahabîler de bulunmaktadır.⁷³⁴ Sayıları sınırlı olan söz konusu hâfız sahabîlerden bazıları Hz. Peygamber'in sağlığında yaşanmış olan savaşlarda vefat etmişken, geriye kalanların büyük çoğunluğu da peygamberin vefatının ardından kısa bir süre sonra yaşanmış olan Yemâme Harbi'nde şehit düşmüştür.⁷³⁵ Bu durum Kur'ân'ın okunuş şekillerinin kaybolabilmesi riskini de içerdiği için Hz.

⁷³¹ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 16.

⁷³² İbn Hacer, a.g.e., X, 15.

⁷³³ İbn Nedîm, a.g.e., s. 44; Suyûtî, a.g.e., I, 59. İbn Hacer, munkatı' olduğu için bu rivayeti zayıf olarak kabul etmiştir. (Şahhâte, a.g.e, s. 42.)

⁷³⁴ İbn Mucâhid, a.g.e, Mukaddime, ss. 9-10; Âlûsî, a.g.e., I, 21.

⁷³⁵ Vâkîdî, a.g.e., I, 350.

Ömer'i Kur'ân'ı toplama konusunda alarma geçirmiş ve halifeye Kur'ân'ı cem' etme fikrini telkin ettirmiştir. Yani ilk halife döneminde Kur'ân'ın toplanılması ihtiyacı, Kur'ân'ın yazılı olmaması korkusundan değil, aksine Kur'ân'ı kullanımı kolay olan düzenli bir kitap haline getirme gayreti ve beraberinde okunuş şekillerinin de kaybolmaması endişesinden kaynaklanmıştır.

Kaynaklarda Kur'ân'ın cem'i konusunu ele alan rivayetlerin tezatlar içerdiği bilinmektedir. Bu tezatları gören ve rivayetleri tarihsel gerçeklikleri çerçevesinde sorgulamak suretiyle analiz eden ender ilim adamları da bulunmaktadır. Bu ilim adamlarından Salih Akdemir Kur'ân'ın metinleşme sürecini şöyle özetlemektedir: *"Kur'ân'ın cem'i ve kırâati konusunda yazılanlar maalesef tatmin edici olmaktan uzaktır, çünkü çelişkiler içermektedir."⁷³⁶ Bu çelişkileri görmek için âlim olmaya gerek yoktur, biraz düşünen insan bu çelişkileri kolayca görür ve bunlardan rahatsızlık duyar. Bütün kaynaklarımız Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat Hz. Peygamberin sağlığında yazıya geçirildiği konusunda görüş birliğine vardığı halde, Kur'ân'ın toplanmasını aktaran bir kısım rivayetler gerçeği yansıtmadığı için bu konuda çelişkiler ortaya çıkmıştır. Şayet Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamberin sağlığında yazıldı ise -ki yazılmıştır- bu takdirde Zeyd b. Sâbit'in sağda solda Kur'ân aramasına gerek yoktur, Hz. Ömer'le birlikte Mescidin kapısında durup 'Kimde Kur'ân varsa onu getirsin!'⁷³⁷ demesine de gerek yoktur. Sonra konu iki şâhit meselesine getirilmiştir ki bu mesele de ayrı bir problemdir. Aslında hiç gerekliliği yoktur, birisi bunu çıkarmıştır. Zeyd b. Sâbit'in iki şâhitli olmadığı için Hz. Ömer'den recm ayetini kabul etmemesine mukâbil, Tevbe suresinin 128. ve 129. ayetlerini⁷³⁸ sadece*

⁷³⁶ S. Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelere*, s. 15.

⁷³⁷ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 28.

⁷³⁸ "لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم"

*Huzeyme'nin şehâdetiyle Mushaf'a dâhil etmesi*⁷³⁹; ayrıca Hz. Ebû Bekir döneminde gözden kaçırmış olduğu Ahzâb suresinin 23. ayetini⁷⁴⁰ Hz. Osman döneminde yapmış olduğu araştırmalar neticesinde Huzeyme isimli başka bir sahabide bulmak suretiyle Mushaf'a alması hakkındaki rivayetlerin⁷⁴¹ de gerçekte uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. İşin doğrusu bu olayların hiçbirisi yaşanmamıştır; ancak kaynaklarımız konuyu çıkmaza sokmuştur.⁷⁴² Bunda selef ulemâsının metin tenkidini bir tarafa bırakıp sened tenkidine yönelmesi önemli rol oynamıştır.⁷⁴³

Muhammed Hamîdullah da Kur'ân'ın tümünün Hz. Peygamber zamanında yazıldığını; Hz. Ebû Bekir döneminde de yazılı olan bu malzemenin bir araya getirildiğini ifade etmiştir. Yemâme rivayetine göre hâfızların şehid düşmesi Hz. Ömer'i korkutsa da aslında yazılı malzemeler mevcuttur, onların kaybolduğuna dair herhangi bir rivayet aktarılmamıştır.⁷⁴⁴ Bundan dolayı Kur'ân'ın cem'inde beşer hâfızasına bağlı kalınmamıştır. Hadislerde belirtildiği şekilde Zeyd b. Sâbit Kur'ân'ın toplanmasında beşer hâfızasına bağlı kalsaydı, Kur'ân'ın bazı bölümlerinin kaybolması muhtemel olurdu. Zira hem yazı hem de hâfıza şaşmaz ve yanılmaz değildir. Bu yüzden İslâm'ın Peygamberi bu iki yöntemin her ikisini de birlikte kullanmış ve birinin diğerine destek olmasını sağlayarak Kur'ân'ın emin bir biçimde muhâfaza altına alınmasını sağlamıştır.⁷⁴⁵ Böylece Kur'ân'ın orijinal yapısının süregelmesinin en önemli garantörleri yazıyla tespitini yanı sıra kesintisiz

⁷³⁹ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân, 4.

⁷⁴⁰ "من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا"

⁷⁴¹ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 282; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, Ahzâb Suresi, 3; Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân, 3; Taberî, a.g.e., I, 49; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 29-31.

⁷⁴² S. Akdemir, "Kur'ân'ın Toplanması ve Kırâati Meselesi", **Bilgi Vakfı I. Kur'ân Sempozyumu 1994**, ss. 25-29; **Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelere**, ss. 22-23.

⁷⁴³ S. Akdemir, a.g.e., s. 17.

⁷⁴⁴ İ. Ersöz, a.g.e., s. 57.

⁷⁴⁵ Hamîdullah, a.g.e., ss. 22-23.

devam eden sözlü aktarım olmuştur.⁷⁴⁶ Vahiy kesitlerinin Medîne'ye hicretle birlikte hem namazlarda düzenli bir biçimde okunması hem de İslâm'a davet konuşmalarında sürekli paylaşılması sözlü aktarımı da yanılmaz bir garantör haline getirmiştir.⁷⁴⁷ Zeyd b. Sâbit'e isnad edilen "*Kırâat, tabi olunması gereken bir sünnettir (teâmuldür).*"⁷⁴⁸ sözü, bu bağlamda önemlidir.⁷⁴⁹ Öyleki Arap gramerinin genel kâidelerine muğâyir de olsa, nesilden nesile aktarılan kırâatin korunması için bu söze azamî derecede bağlı kalınmıştır.⁷⁵⁰

C. Hz. Ebû Bekir Dönemindeki Cem' Çalışması Bir Bid'at Mıdır?

Rivayetlere göre Kurrâ hâfızların Yemâme Savaşı'nda birbiri ardınca öldürülmeleri neticesinde endişelenen Hz. Ömer, Halife Hz. Ebû Bekir'e giderek Kur'ân'ı toplatmasını ve yazdırmasını teklif etmiştir. Ancak Hz. Ömer'in bu teklifine karşılık Hz. Ebû Bekir'in ilk tepkisi: '*Allah Rasûlu'nün yapmadığı bir işi ben nasıl yaparım? / biz nasıl yaparız?*'⁷⁵¹ şeklinde olmuştur. Bu tepkinin ardından konu üzerine düşünmeye devam eden Hz. Ebû Bekir, Kur'ân'ı toplatıp yazdırmaya kâni olmuş ve görev vermek üzere Zeyd b. Sâbit'i çağırmıştır. Halifenin huzuruna gelen Zeyd b. Sâbit'e bu defa Ebû Bekir tarafından Kur'ân'ı cem' etme işi teklif edilmiş ve onun tepkisi de benzer bir şekilde '*Hz. Peygamberin yapmadığı bir işi biz nasıl yaparız? / siz nasıl yaparsınız?*' şeklinde olmuştur.

Bu tepkiler, erken dönem olarak kabul edilen kaynaklardan Tayâlisî (H.204)'nin Musned'i ile Buhârî (H.256)'nin Sahîh'inde geçen meşhur Yemâme

⁷⁴⁶ Ebû Zeyd, a.g.e., s. 15; R. Paret, a.g.e., s. 169.

⁷⁴⁷ S. Sâlih, a.g.e., s. 21.

⁷⁴⁸ "عن زيد بن ثابت قال القراءة سنة متبعة" İbn Mucâhid, a.g.e., s. 49; Suyûtî, a.g.e., I, 77.

⁷⁴⁹ Zurkânî, a.g.e., I, 397.

⁷⁵⁰ Suyûtî, a.g.e., I, 77.

⁷⁵¹ Tayâlisî, a.g.e., s. 3; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 2.

rivayetinde yer almaktadır. Rivayette anlatıldığına göre hem Ebû Bekir hem de Zeyd b. Sâbit, en sonunda Hz. Ömer'in teklifini makul görmüşlerdir. Zeyd b. Sâbit Kur'ân'ı toplama konusuna kâni olunca Halife'nin emri doğrultusunda çalışmalarına başlamış ve düzensiz olan vahiy kesitlerini kullanımı kolay bir malzeme üzerine yeniden yazarak bir araya getirmiştir. Ancak bu tepkilerden bir kısım ilim adamları sanki Kur'ân'ın cem' edilmesi çalışmasının bid'at (yeni bir şey) olduğu şeklinde bir izlenim çıkarmaktadır.⁷⁵²

Bu durumda Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sâbit'e isnad edilen **'Rasûlullah'ın yapmadığı bir işi biz nasıl yaparız!'** tepkisinin, ya uydurma olduğu –ki müsteşrik Watt bu kanaattedir-⁷⁵³ ya da sağlıklı bir şekilde anlaşılmaya muhtaç olduğu ortadadır. Ebû Bekir ve Zeyd şayet böyle bir cümle sarf ettilerse, kanaatimizce bunun anlamı, onların refleks olarak böyle bir cümleyi ağızlarından çıkarmış olmalarıdır. Daha sonra onların Kur'ân'ın toplanıp düzenlenmesi düşüncesine katılmaları bunu göstermektedir. Yoksa onlar Allah Rasûlu'nün Kur'ân'ı yazı malzemeleri elvermediği için bir araya getirip düzenleyemediğini çok iyi bilmektedirler. Zaten Kur'ân'ın tamamı Hz. Peygamber tarafından yazdırılmış ve kayıt altına aldırılmıştır. Bu durumda onların Allah Rasûlu'nün yapmadığı bir işi yapmaları diye bir şey de söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın toplanıp bir düzene konulması bid'at olarak kabul edilecek bir faaliyet değildir. Bir kısım müsteşriklerin Hz. Ebu Bekir ve Zeyd b. Sâbit'in bu tepkilerinden hareketle Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında sadece tebliğ edilen bir mesaj olduğunu ispatlamaya çalışmaları ise beyhûde bir çabadır.

⁷⁵² Zencânî, a.g.e., s. 41.

⁷⁵³ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 53.

D. Hz. Ebû Bekir Dönemindeki Cem' Çalışması Resmî Bir Faaliyet

Midir?

Müslüman dünyanın ekseriyetine göre, Halife'nin emriyle icra edilmesi göz önünde bulundurularak, Hz. Ebû Bekir döneminde yapılmış olan cem' çalışmasının resmî bir faaliyet olduğu; ancak bu dönemde oluşturulan Mushaf'ın bidayette ilk iki halife nezdinde muhâfaza edilmesi nedeniyle, Hz. Osman zamanındaki neşr hadisesine kadar ferdî bir özelliğe sahip bulunduğu ve fakat bu neşr hadisesinden sonra evrensel bir niteliğe kavuştuğu kabul edilir.⁷⁵⁴ Batı dünyasında ise bu konuyla ilgili iki yaklaşım vardır: Birinci yaklaşım Hz. Ebû Bekir dönemindeki çalışmanın hayal ürünü olduğunu savunurken⁷⁵⁵ ikinci yaklaşım bu çalışmanın varlığını kabul eder, ancak söz konusu Mushaf'ın resmî bir özelliğe sahip olmadığını, Hz. Ebû Bekir'in şahsına ait olduğunu belirtir.⁷⁵⁶ Buna delil olarak da Hz. Osman dönemine gelindiğinde bile hâlâ sahabenin elinde farklı tertîbe, farklı sure sayısına ve farklı kelime yazımına sahip Mushafların bulunmasını gösterir.⁷⁵⁷ Bu durumda Hz. Hafsa'nın elinde olan nüshanın kaynağıyla ilgili de başka bir açıklamanın olması gerekmektedir.⁷⁵⁸

Hz. Osman dönemindeki neşr hadisesinde iktidarın oluşturmuş olduğu nüshaların çoğaltılmak suretiyle bütün beldelere birer okuyucu ile gönderilmesi⁷⁵⁹ ve bu şekilde Mushaf ve kırâat birliğinin sağlanmaya çalışılması, bu faaliyetin resmî bir uygulama olduğunu ortaya koymakta iken; Hz. Ebû Bekir dönemindeki faaliyette yapılan cem' çalışmasının çoğaltılmak suretiyle kamuya mal edilmemesi, sanki o

⁷⁵⁴ Draz, a.g.e., s. 34.

⁷⁵⁵ R. Paret, a.g.e., s. 119.

⁷⁵⁶ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 64-65.

⁷⁵⁷ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., Mukaddime, s. 6.

⁷⁵⁸ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 64-65.

⁷⁵⁹ Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 151; Marzûk, a.g.e., s. 41.

dönemdeki çabanın bireysel bir teşebbüsten öteye geçemediği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak Hz. Ebû Bekir döneminde İslâm'ın öğretilerinin civar ülkelerde hissedilmesi için çalışmalara yeni başlandığı ve İslâm devletinin sınırlarının henüz Hicaz bölgesinin dışına pek çıkmadığı gerçeği dikkate alındığında, bu dönemdeki çalışmada Kur'ân'ın çoğaltılarak kamuya neşrine ihtiyaç hissedilmediği anlaşılmaktadır. Yine bu dönemde kırâat farklılıklarının ve Kur'ân'ı farklı sure tertiplerine göre okumanın bir sorun olarak görülmemesi de böyle bir uygulamaya ihtiyaç duyulmadığının göstergelerindedir. Bu süreçte en temel hedef değişik malzemeler üzerine yazılmış olan Kur'ân materyallerinin günün koşullarına uygun olarak sayfeler üzerine yazılıp bir araya toplanması olmuştur ki bu da yapılan çalışma ile gerçekleştirilmiştir.

Hz. Ebû Bekir'in toplatmış olduğu bu Mushaf'ın Ebû Bekir'in vefatının ardından Hz. Ömer'e intikal ettiği, onun vefatından sonra da kırâat ve kitâbetiyle şöhret kazanmış olan Ömer'in kızı Hafsa'nın uhdesinde kaldığı rivayet edilmektedir.⁷⁶⁰ Bu rivayete binâen müsteşrikler şu soruları sormaktadırlar: Şayet bu Mushaf devletin uhdesinde olan resmî bir Mushaf idiye niçin Ömer'in şehâdetinden sonra Halife Osman'a intikal etmemiştir? Bu soruya verilen cevaplardan bir tanesi: 'Hz. Ömer şehid edildiğinde kimin halife olacağı henüz bilinmediği için söz konusu Mushaf'ın Rasûlullah'ın eşi ve Hz. Ömer'in kızı olan Hafsa'ya intikal etmesi' şeklindedir. Kimin halife olacağı henüz belli değildir, ancak Hz. Ömer halifeyi seçecek olan heyeti vefatından önce oluşturmuştur.⁷⁶¹ Dolayısıyla bu Mushaf, 6 kişilik bu Şûrâ heyetine de aktarılabilirdi. Durum şayet böyle idiye bile, Hafsa'nın, halife seçildikten sonra söz konusu Mushaf'ı Hz. Osman'a teslim etmesi gerekmez

⁷⁶⁰ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 26-27; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 9; Marzûk, a.g.e., s. 29.

⁷⁶¹ S. Hizmetli, a.g.e., s. 206.

miydi? Bırakınız Hafsa'nın böyle bir teslimatı yapmasını, Hz. Osman Mushaf'la ilgili çalışmayı başlattığında kendisinden bu nüshayı istediğinde dahi, iade alacağına dair kesin söz almadan elindeki Mushaf'ı Hz. Osman'a vermemiştir.⁷⁶² Dahası Hafsa, Hz. Osman'ın vefatından bir müddet sonra Mervân b. Hakem'in Medîne yöneticisi olduğu dönemde bile Mushafını vermemek için direnmiştir.⁷⁶³ Neticede Hafsa'nın elindeki bu Mushaf, onun vefatına kadar (45/666) kendisinde kalmış, ancak vefatından sonra Medîne valisi Mervân'ın talebi üzerine kardeşi Abdullah b. Ömer tarafından yönetime teslim edilmiş ve yönetim tarafından da imha edilmiştir.⁷⁶⁴ İmha edilmesindeki en temel kaygı, içerisinde Osman nüshasına muhâlif bir şeylerin olması korkusudur. Kur'ân'ın otantikliğine hâlel gelmemesi için bu nüsha Muâviye'nin iktidarı döneminde (661-680) imha edilmiş ve elde Osman nüshaları dışında Mushaf bırakılmamıştır. Mervân'ın bu nüshayı imha etmesiyle ilgili rivayet şu şekildedir:

"فحدثني سالم بن عبد الله انه لما توفيت حفصة ارسل مروان الى عبد الله بن عمر ساعة راجعوا من جنازة حفصة بعزيمة ليرسلنها فارسل بها عبد الله بن عمر الى مروان فمزقها مخافة ان يكون في شئ من ذلك خلاف لما نسخ عثمان"

“Sâlim b. Abdullah anlatmıştır: Hafsa'nın cenazesinden döner dönmez Mervân, Abdullah b. Ömer'e (Hafsa'nın kardeşi) birisini göndermiş ve Hafsa'nın uhdesinde olan Mushafı istemiştir. Abdullah b. Ömer Mushafı göndermiş, Mervân da Hz. Osman'ın nüshalarına muhâlif bir şey olur endişesiyle onu parçalatmıştır.”⁷⁶⁵

⁷⁶² Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 31; Taberî, a.g.e., I, 49; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 9.

⁷⁶³ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 284.

⁷⁶⁴ Taberî, a.g.e., I, 49; Marzûk, a.g.e., s. 40.

⁷⁶⁵ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 284.

Böylece Hafsa'daki Mushaf'ın imhasıyla birlikte Hz. Ebû Bekir döneminde toplanmış olan Mushaf da tarihe karışmıştır.⁷⁶⁶ Bu verilerden hareket eden müsteşriklerden bir kısmı, Osman öncesi çalışmaların bireysel gayretler olduğunu, üçüncü halifenin iktidarına kadar Kur'ân'la ilgili resmî bir çalışmanın yapılmadığını iddia etmişler ve yukarıda sıraladığımız soruları sormuşlardır. Ancak üzerinde durduğumuz gibi, Hz. Peygamber Kur'ân'ı yazdırmaya başladığı andan itibaren yöneticiler tarafından yapılan her türlü çalışma resmî bir hüviyete sahiptir. Zira o günün koşulları neyi gerektirdiyse idareciler onu yapmışlardır. Bir kısım müsteşrikler ve onlar gibi düşünenler ise dünyanın farklı bir coğrafyasında ve farklı bir kültüründe, hem de asırlar önce yaşanmış olan bir takım hadiseleri değerlendirme konusu yaparken, meseleleri kendi çağdaş koşulları çerçevesinde sorguladıkları için doğru neticelere gidememektedirler. Yani tarihsel-tenkitçi yöntemi gereği gibi kullanmamaktadırlar.

E. Zeyd b. Sâbit Kur'ân'ı İkinci Defa Niçin Cem' Etmiştir?

Cevabını aradığımız bir diğer soru, Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ı cem' etmesine karşın Zeyd b. Sâbit'in Hz. Osman döneminde Kur'ân'ı yeniden bir daha niçin cem' ettiği'dir. Hz. Ebû Bekir dönemindeki çalışmada kaygı duyulan nokta Kur'ân'ın kitaplaştırılmamış olmasıdır.⁷⁶⁷ Yani Hâfız ve Kurrâ olan önemli sahabîlerin şehid düşmesi neticesinde Kur'ân'ın okunuş şekillerinin zarar göreceği ve unutulacağı korkusu bu dönemdeki çalışmanın en temel tetikleyicisi olmuştur. Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise durum farklılaşmıştır. Bir önceki halife Hz. Ömer zamanında fetihlerin hız kazanması sonucu İslâm öğretilerinin ve Kur'ân'ın Arap

⁷⁶⁶ A. Güneş, Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci, s. 150.

⁷⁶⁷ Zencânî, a.g.e., s. 41.

olmayan bölgelere de yayılması neticesinde Kur'ân'ın okunuşu ve tertîbiyle ilgili ihtilâflar iyice artmış ve müslüman toplum içerisinde Kur'ân'la ilgili tartışmalar ayyuka çıkmaya başlamıştır.⁷⁶⁸ Böyle bir yapı içerisinde konuyu bürokratlarıyla değerlendiren Halife Osman, müslüman toplumda birliği sağlamaya yönelik bir adım atma ihtiyacı hissetmiş ve Kur'ân'ın cem'i çalışmasını yaptırmıştır.⁷⁶⁹ Çalışmayı yürütmesi için komisyon başkanlığına getirdiği Zeyd b. Sâbit'in '*Ben zaten Kur'ân'ı Hz. Ebû Bekir döneminde cem' ettim, şimdi böyle bir çalışmaya gerek yok*' şeklinde bir tepki vermemesi son derece makuldür. Zira Hz. Osman dönemindeki çalışma Kur'ân'ı bir araya toplama çalışması değil, aksine Kur'ân'ın belli bir tertip ve belli bir kırâat üzerine okunması için çoğaltılması çalışmasıdır.⁷⁷⁰ Zeyd b. Sâbitin bu çalışmada tekrar komisyon başkanı olması, vefat edeceği sene Allah Rasûlundan Kur'ân'ı dinlemiş olmasından dolayıdır. Farklı malzemeler üzerinde olan Kur'ân kesitlerini Ebû Bekir döneminde yekpare bir malzeme üzerine yazmak suretiyle bir araya toplayan Zeyd b. Sâbit, bu dönemde de Kur'ân'ın okunacağı kırâat konusunu uzman sahabîlerle netleştirmiş ve böylece Kur'ân'ın çoğaltılarak beldelere gönderilmesinde tekrar başrolü oynamıştır.

F. Hz. Osman İstinsâh Çalışmasında Hafsa Nüshasını Mı Esas Almıştır?

Hadisenin bir diğer boyutu da yaptırmış olduğu bu çalışmada Hz. Osman'ın Hafsa nüshasını esas alıp almadığı meselesidir. Bu konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında, birbirinin muasırı olan iki âlimden İbn Ebî Dâvûd(316) Hz. Osman'ın çalışmasını Hafsa'dan almış olduğu nüsha ile yürüttüğünü aktarırken⁷⁷¹; Taberî(310),

⁷⁶⁸ Zencânî, a.g.e., s. 43.

⁷⁶⁹ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 16.

⁷⁷⁰ Doğrul, a.g.e., s. 64; Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 157.

⁷⁷¹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 9-10.

hem bu rivayete yer verir hem de ‘Hz. Osman’ın çalışmasını tamamladıktan sonra ortaya çıkan Mushaf’ı mukâyese için Hafsa’dan Mushaf’ını istediği’ şeklindeki başka bir rivayeti daha aktarır.⁷⁷² Rivayetlerin hangisi esas alınırsa alınsın, gerçekte her biri Hz. Osman’ın Zeyd b. Sâbit’in başkanlığındaki bir komisyonla Mushaf’ları belli bir tertip ve belli bir okuyuş üzerine istinsâh ettirmesi esnasında Hafsa nüshasını esas aldığını çok net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak Hz. Osman bu çalışma esnasında aynı zamanda Ensâr ve Muhâcirlerin elinde olan yazılı kesitlere de müracaat etmiştir. Zira o, yapmış olduğu konuşmalarda elinde yazılı Kur’ân malzesi bulunan herkese, söz konusu malzemeyi getirmesi için çağrıda bulunmuş,⁷⁷³ hatta yazım esnasında bir ayetin kırâatini tespit için çok uzaklarda bulunan sahabîlerin getirilmesi için emir bile vermiştir.⁷⁷⁴ Bu uygulamadaki amaç, Mushafa son şeklini verirken gereken bütün kontrolleri yapmak ve ortaya çıkan çalışmanın itirazsız bir biçimde kabul edilmesini sağlamaktır. Zeyd b. Sâbit ayrıca çalışma bittikten sonra da ortaya çıkan Mushafı mukâyese için hem Ensâr ve Muhâcirlerin elinde bulunan yazılı kesitlere hem de Hafsa’nın uhdesinde bulunan Mushaf’a son bir defa daha müracaat etmeyi ihmal etmemiştir.⁷⁷⁵ Sonuç olarak bu çalışmada Kur’ân’a, Hz. Ebû Bekir döneminde alınmış olan ayetler dışında başka bir ayet dâhil edilmemiş ve Hz. Ebû Bekir döneminde derlenmiş olan Kur’ân metninin eksiksiz olduğu görülmüştür.

Durum böyle olmasına rağmen müsteşrik Burton’un, Hz. Osman’ın Müslüman topluma hitâben yapmış olduğu, ‘*Elinizde Hz. Peygamberden duyduklarınızın yazılı olduğu kesitler varsa onları derhal getirin!*’ çağrılarının yer aldığı rivayetleri zikredip, ardından da ‘*Bu rivayetlerde Hafsa nüshası da dâhil*

⁷⁷² Taberî, a.g.e. I, 49-50.

⁷⁷³ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 24; Muhaysin, **Târîhu’l-Kur’ân**, s. 59.

⁷⁷⁴ Şelebî, a.g.e., s. 86; O. Keskiöğlü, a.g.e., s. 159.

⁷⁷⁵ Taberî, a.g.e., I, 47-48; İ. Ersöz, a.g.e., s. 114.

olmak üzere daha önce yapılmış olan bir koleksiyona işaret edilmemesi Ebû Bekir döneminde Kur'ân'la ilgili bir çalışma yapılmadığına delalet eder.⁷⁷⁶ şeklinde bir yaklaşım sergilemesi, bilimsellik adı altında ortaya koymuş olduğu anlamsızlıktan başka bir şey değildir.

Diğer taraftan Hz. Osman'ın Mushaflarla ilgili çalışmasını bitirdikten sonra beldelere yazmış olduğu yazıda 'Oluşturmuş olduğu Mushafa muhâlif olan nüshaların yakılmasını⁷⁷⁷ ve imhasını emretmesi'⁷⁷⁸ Hafsa nüshası da dâhil olmak üzere pek çok Mushaf'ın imam Mushaf'la birebir örtüşmeyen yönlerinin olduğunu göstermektedir.⁷⁷⁹ Kaynaklarımızda çok fazla ifade edilmemiş olmasına rağmen kanaatimizce burada sorun olan konu, surelerin tertîbi konusudur.⁷⁸⁰ Taberî'nin rivayetinde Hz. Osman'ın Hafsa'dan Mushafını isteyip gerekli mukâyeseyi yapmasından sonra bir farklılığın olmadığını ifade etmesi ve hoşnutluğunu dile getirmesi söz konusu olsa da, Mervân'ın Hafsa nüshasını imha ettirme konusundaki ısrarlı tutumu⁷⁸¹, bu iki Mushaf arasında bu anlamda bazı uyuşmazlıkların olduğu şeklindeki kanaatimizi teyid etmektedir.

G. Ahruf-i Seb'a Nedir?

Literal olarak 'Yedi Harf' anlamına gelen ahruf-i seb'a üzerine İslâm âlimlerinin pek çoğu kafa yormuş ve değişik kanaatler serdetmişlerdir. İbnu'l-Arabî bu çeşitliliği 'Yedi'nin manası konusunda herhangi bir ayet ve hadis varid olmadığı

⁷⁷⁶ J. Burton, a.g.e., s. 146; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 58.

⁷⁷⁷ Bazı kaynaklarımız, o dönemdeki yazının noktasız olması hasebiyle yakılma anlamına gelen "تحرق" kelimesinin parçalama anlamına gelen "تخرق" kökünden olma ihtimali üzerinde de durmuşlardır. (Taberî, a.g.e., I, 50) Ancak noktasız hali tercih edilmiştir. (İbn Atıyye, a.g.e., s. 275.)

⁷⁷⁸ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 3; Taberî, a.g.e., I, 50.

⁷⁷⁹ Yakılan Mushaf'lar arasında Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Sâlim (Mevlâ Ebî Huzeyfe) ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi Kurrâ sahabîlerinkiler de vardır. İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, s. 11; Şahhâte, a.g.e., s. 52; Zencânî, a.g.e., s. 45.

⁷⁸⁰ DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 23; A. Keleş, a.g.m. s. 125; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 71.

⁷⁸¹ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 116; Marzûk, a.g.e., s. 40.

için insanlar onun anlamını belirlemede ihtilâf etmişlerdir.' şeklinde ifade etmiştir.⁷⁸² Suyûtî, Kur'ân ilimleri üzerine kaleme almış olduğu eseri *el-İtkân*'da ahruf-i seb'a ile ilgili görüşlerin kırk kadarını sıralamıştır.⁷⁸³ Değişik kaynaklarda da yer alan bu görüşlerin en önemlilerini şöyle ifade edebiliriz:

- 1- Ahruf-i seb'a, manası bilinemeyen müşkil meselelerdendir. Çünkü harf lügatta alfabeyi oluşturan harfler, kelime, mana ve yön gibi farklı anlamlara gelmektedir.⁷⁸⁴
- 2- Ahruf-i seb'a'dan maksat yedi ayrı dildir. Bunlar da: Habeşçe, Nabatça, Süryânice, Farsça, Tahâvice, Yunanca ve Arapça'dır.⁷⁸⁵ Bu bağlamda "*Kur'ân'da her dilden kelime vardır.*"⁷⁸⁶ rivâyeti pek çok kaynakta tekrar edilmektedir.

Habeşçe kelimelere örnekler:

-Muzzemmil suresinin 6. ayeti: "ان ناشئة الليل هي اشد وطأ واقوم قيات" Ayette geçen "ناشئة" kelimesi gece ibadeti anlamındadır, Arapçası "قائمة" dir.

-Sebe suresinin 10. ayeti: "يا جبال اوبى معه والطير" Ayette geçen "اوبى" kelimesi tesbihini (yaradılış gayene uygun vazifeni) yap anlamındadır, Arapçası "سبحى" dir.

-Hadîd suresinin 28. ayeti: "يؤتكم كفلين من رحمته" Ayette geçen "كفلين" kelimesi iki kat mükâfat anlamındadır, Arapçası "ضعفين" dir.

⁷⁸² Zerkeşî, a.g.e., I, 270.

⁷⁸³ Suyûtî, a.g.e., I, 47-51.

⁷⁸⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 272; Suyûtî, a.g.e., I, 47.

⁷⁸⁵ **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 212.

⁷⁸⁶ "ما من لسان الا فى القرآن" ' فى القرآن من كل لسان' Taberî, Tefsîr, I, 31; **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 211.

-Muddessir suresinin 51. ayeti: “فرت من قسورة” Ayette geçen “قسورة” kelimesi arslan anlamındadır, Arapçası “الأسد”⁷⁸⁷ dir.

-Nûr suresinin 35. ayeti: “مثل نوره كمشكاة فيها مصباح” Ayette geçen “مشكاة” kelimesi menfez/gözetleme deliği/damı, penceresi anlamındadır, Arapçası “كُوَّة” dir.

Farsça kelimelere örnekler:

-Fîl suresinin 4. ayeti: “بحجارة من سجيل”, Hûd suresinin 82. ayeti: “حجارة من سجيل” ve Hicr suresinin 74. ayeti: “حجارة من سجيل” Ayetlerde geçen “سجيل” kelimesi⁷⁸⁸ pişirilmiş, taşlaşmış toprak “طين يطبخ” anlamında olup, سنج “taş” ve جيل “çamur” sözcüklerinin birleşiminden oluşmuştur.⁷⁸⁹ Bir rivayete göre ise bu kelime Nabatça’dır.⁷⁹⁰

-Zumer suresinin 63. ayeti ile Şûrâ suresinin 12. ayeti: “له مقاليد السموات والأرض” Ayetlerde geçen “مقاليد” kelimesi, anahtarlar anlamındadır, Arapçası “مفاتيح”⁷⁹¹ dir.

Yunanca kelimelere örnekler:

-İsrâ suresinin 35. ayeti: “واوفوا الكيل اذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم” Ayette geçen “القسطاس” kelimesi⁷⁹² ölçü, terazi, adâleti sağlayıcı anlamındadır, Arapçası “العدل” dir.

⁷⁸⁷ Taberî, a.g.e., I, 31; İbn Atıyye, a.g.e., s. 277.

⁷⁸⁸ Taberî, a.g.e., I, 31.

⁷⁸⁹ Tuzcu, Kemal, “Araplarda Etimoloji Çalışmaları”, Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi, I, 66-71, Ankara, 2001.

⁷⁹⁰ Mukaddimetân (Mukaddimetu Kitabi’l-Mebânî), s. 213.

⁷⁹¹ A.y.

⁷⁹² Taberî, a.g.e., I, 34.

-Mu'minûn suresinin 11. ayeti: "الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون" Ayette geçen "الفردوس" kelimesi bahçeler anlamındadır, Arapçası "البستان"⁷⁹³ dır.

Nabatça kelimelere örnekler:

-Kehf suresinin 61. ayeti: "فاتخذ سبيله فى البحر سرباً" Ayette geçen "سرباً" kelimesi nehir anlamındadır, Arapçası "نهرًا" dır.

-Bakara suresinin 260. ayeti: "قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك" Ayette geçen "فصرهن" kelimesi onları kes anlamındadır, Arapçası "قطَّعن"⁷⁹⁴ dir.

Süryânice kelimelere örnekler:

-Tûr suresinin 1. ayeti: "والطور" Ayette geçen "الطور" kelimesi dağ anlamındadır, Arapçası "الجبل" dir.

Tahâvice kelimelere örnekler:

-Nebe suresinin 25. ayeti: "الا حميما وغساقا" Ayette geçen "غساقا" kelimesi pis/iğrenç/tiksindirici/leş gibi kokan sıvı anlamındadır, Arapçası "تثن"⁷⁹⁵ dir.

Bunların yanı sıra "زنجبيل"⁷⁹⁶, "سرادق"⁷⁹⁷, "كافور"⁷⁹⁸ ve "سندس"⁷⁹⁹ gibi sözcükler de Arapça kökenli olmayan kelimelerdendir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu tür yabancı kökenli kelimeler kullanılınca şu soruya cevap aranmıştır: Yaratıcı Kur'ân'ı hâlis Arapça ile inzâl ettiğini ifade etmektedir;⁸⁰⁰

⁷⁹³ Mukaddimetân (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 213.

⁷⁹⁴ A.y.

⁷⁹⁵ A.y.

⁷⁹⁶ İnsan(76):17.

⁷⁹⁷ Kehf(18):29.

⁷⁹⁸ İnsan(76):5.

⁷⁹⁹ Kehf(18):31.

bu durumda yabancı kökenli kelimelerin Kur'ân'da bulunması ne anlama gelmektedir? Bu soruya şöyle bir cevap verilmiştir: Her ne kadar kelimelerin aslı başka bir dil de olsa, bu kelimeler Arapların günlük hayatında yer aldığı için artık onlar Arapçalaşmıştır, bundan dolayı bu kelimeler de Arapçadır.⁸⁰¹ Bu bağlamda **“Anlamanız için Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak bahsettik.”**⁸⁰² ayeti, sadece Kur'ân'ın Arap dili üzerine olduğunu îma etmekle kalmaz, aynı zamanda tüm yönleriyle Arapların dünya resimlerini de ifade eder.⁸⁰³

- 3- Ahruf-i seb'a'dan maksat emir, nehiy, terğîb (va'd), terhîb (va'îd), cedel, kasas ve mesel olarak yedi ayrı vecihtir.⁸⁰⁴
- 4- Mutlak-mukayyed, âm-hâs, nass-müevvel, nâsîh-mensûh, mucmel-mufeser, istisna ve kısımlarıdır.⁸⁰⁵
- 5- Sahabeden yedi kişinin kırâatidir. Bunlar da Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve Ubey b. Ka'b'dır.⁸⁰⁶
- 6- Bir diğer grup ahruf-i seb'a'yı farklı lafızlarla aynı manaların ifade edildiği (nezâir) yedi ayrı vecih olarak yorumlamıştır. Şu örneklerde⁸⁰⁷ olduğu gibi

Gel : (تعال، الي، نحوى، قصدى، اقرب، جئ)

Git : (هلم، عجل، اسرع، اذهب)

Te'hîr et, geciktir, mühlet ver : (أنظر، أخر، أمهل)

⁸⁰⁰ Yûsuf(12):2; Şûrâra(26):195.

⁸⁰¹ **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 214.

⁸⁰² Yûsuf(12):2; Zuhruf(43):3.

⁸⁰³ Watt, **Hz. Muhammed'in Mekkesi**, ss. 12-13.

⁸⁰⁴ Taberî, a.g.e., I, 45,53.

⁸⁰⁵ Zerkeşî, a.g.e., I, 285; Suyûtî, a.g.e., I, 49.

⁸⁰⁶ Suyûtî, a.g.e., I, 50.

⁸⁰⁷ İbn Atrîyye, a.g.e., s. 265; Kurtubî, a.g.e., I, 32; Zerkeşî, a.g.e., I, 280; Suyûtî, a.g.e., I, 48,50.

7- Başka bir gruba göre ahruḫ-i seb'adan maksat bazan yazım, bazan mana (i'rab), bazan da hem yazım hem mana değişikliklerinin olduğu yedi vecihtir. Âlimler bu tür ihtilâfları 'İhtilaf-ı teğâyur = اختلاف تغاير' ve 'İhtilaf-ı Tezâd = اختلاف تضاد' olarak ikiye ayırmışlar ve ikincisinin câiz olmadığını dile getirmişlerdir.⁸⁰⁸ İbn Kuteybe bunları şöyle tasnif etmiştir:⁸⁰⁹

7.1- Hem yazım şekli hem de –i'rabı değişse bile- manası değişmeyen kelimeler:

- "هؤلاء بناتى هن اطهر لكم" ⁸¹⁰ ifadesindeki "اطهر" kelimesini merfu yerine mansup okumak: "اطهر"

- "وهل نُجازى الا الكفور" ⁸¹¹ ifadesini "يجازى الا الكفور" şeklinde gaib-müfred-meçhul kalıbından okumak,

- "ويضيق صدرى ولا ينطلق لسانى فارسل الى هرون" ⁸¹² ayetindeki "يضيق" fiilini bir önceki ayete atfederek mansup okumak: ⁸¹³ "يضيق"

7.2- Yazım şekli değişmeyen, ancak i'rabı değiştii için manası değişen kelimeler:

- "رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ اسْفَارِنَا" ⁸¹⁴ 'Ey Rabbimiz, seferlerimizin arasını uzat!' anlamına gelen bu ifadeyi "رَبَّنَا بَاعَدْ بَيْنَ اسْفَارِنَا" 'Ey Rabbimiz, seferlerimizin arası uzak oldu.' şeklinde mâzi kalıbıyla okumak,

⁸⁰⁸ İ. Ebyârî, a.g.e., ss. 141-142.

⁸⁰⁹ İbn Kuteybe, a.g.e., ss. 28-29.

⁸¹⁰ Hûd(11):78.

⁸¹¹ Sebe(34):17.

⁸¹² Şuarâ(26):13.

⁸¹³ Zerkeşî, a.g.e., I, 273.

⁸¹⁴ Sebe(34):19.

وادكر بعد“⁸¹⁵ “bir müddet sonra” anlamına gelen bu ifadeyi “وادكر بعد امة” -
“امة” ‘unuttuktan sonra’ anlamına gelecek şekilde okumak.

7.3- Yazım şekli değişmeyen, ancak noktalama yapıldığında harfleri değiştigi için manası da değişen kelimeler:

- “وانظر الى العظام كيف ننشزها”⁸¹⁶ ayetinde geçen “نسرها” ifadesi farklı
şekillerde noktalandığında anlamın farklılaşması gibi. Kelime “نُنشزها”
olarak noktalandığında ‘nakil için harekete geçirme’ anlamına gelirken,
“نُنشزها” olarak noktalandığında ‘hayat verme anlamına gelmektedir.
- “حتى اذا فرغ عن قلوبهم”⁸¹⁷ ayetinde geçen “فرع” ifadesi “فُرِّع” olarak
noktaladığında ‘korkunun azaltılması’ anlamına gelirken, “فُرِّع” olarak
noktaladığında ‘korkunun tamamen giderilmesi’ anlamına gelmektedir.

7.4- Yazımı değişen (kelime farklılaşıyor), ancak anlamı değişmeyen kelimeler:

- “ان كانت الا صيحة واحدة”⁸¹⁸ ayetinde geçen “صيحة” kelimesinin yerine
“زقية” kelimesinin yazılması,
- “وتكون الجبال كالعهن المنفوش”⁸¹⁹ ayetinde geçen “العهن” kelimesinin yerine
“الصوف” kelimesinin yazılması gibi.

⁸¹⁵ Yûsuf(12):45.

⁸¹⁶ Bakara(2):259.

⁸¹⁷ Sebe(34):23.

⁸¹⁸ Yâsîn(36):29.

⁸¹⁹ Kâria(101):5.

7.5- Hem yazımı hem de anlamı değişen kelimeler:

- ”⁸²⁰وطح منضود“ ayetindeki ”طح“ kelimesinin yerine ”طع“ kelimesinin yazılması. ”طع“ ’meyvenin tomurcuklanmış/ilk hali’ anlamına gelirken, ”طح“ ’muz’ anlamına gelmektedir.

7.6- Taktîm ya da te’hîr edilen kelimeler:

- ”⁸²¹وجاءت سكرة الموت بالحق“ ayetinin ”وجاءت سكرة الموت بالحق“ şeklinde okunması.

- ”⁸²²كذلك يطبع الله على قلب كل متكبر جبار“ ayetinin ”كذلك يطبع الله على قلب كل متكبر جبار“ şeklinde okunması. İbn Mes’ûd’un ayeti bu şekilde okuduğu rivayet edilmiştir.⁸²³

7.7- Kelime (kelime, harf, zamir vs.) ilavesi yapma ya da çıkarma:

- ”⁸²⁴ان هذا اخی له تسع وتسعون نعجة ولی نعجة واحدة“ ayetini ”ان هذا اخی له تسع وتسعون نعجة ولی نعجة واحدة“ şeklinde okumak,

- ”⁸²⁵وما عملته ايديهم“ ayetini ”وما عملت ايديهم“ şeklinde okumak,

- ”⁸²⁶حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطی“ ayetini ”صلاة العصر“ ilavesini yaparak okumak,

- ”⁸²⁷واما الغلام فكان ابواه مؤمنین“ ayetini ”وكان كافرا“ ilavesini yaparak okumak.⁸²⁸

⁸²⁰ Vâkıa(56):29.

⁸²¹ Kâf(50):19.

⁸²² Mu’min(40):35.

⁸²³ Suyûtî, a.g.e., I, 48.

⁸²⁴ Sâd(38):23.

⁸²⁵ Yâsîn(36):35.

⁸²⁶ Bakara(2):238.

⁸²⁷ Kehf(18):80.

⁸²⁸ Zerkeşî, a.g.e., I, 274.

8- Bir başka görüşe göre de yedi harften maksat, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın “*Kur'ân Mudar diliyle nâzil olmuştur.*”⁸²⁹ sözlerindeki Mudarca'nın yedi lehçesidir. Bu lehçeler Kureyş, Benî Sa'd b. Bıkr, Huzeyl, Kinâne, Dabbe, Huzâ'a, Sakîf, Esed b. Huzeyme, Kays ve Temîm gibi lehçelerdir.⁸³⁰ Hadisçilerin çoğunluğuna göre yedi harften maksadın bu lehçeler olduğunu ifade eden İbn Atıyye, hadis ehlinin konuyla ilgili yaklaşımını özetlerken, bu lehçelerin yarımadanın ortasında olması hasebiyle diğer dillerden etkilenmemesi boyutu üzerinde durur. Yarımadanın güneyinde bulunan Yemenlilerin dilinin Habeşçe ve Hintçe'den; kuzey doğusunda bulunan Iraklıların dilinin Farsça, Nabatça ve Hîre Hıristiyanlarının dilinden; kuzeyinde bulunan Şamlıların ise Romalılar ile İsrâiloğullarının dilinden etkilendiğini belirtir. Ayrıca Basra ve Kûfe dil ekolleri oluşurken de dil üstadlarının kelimelerin anlam alanlarını belirleme sürecinde merkez dışındaki bu bölgelere başvurmadıklarını ifade eder. Dahası Hicaz, Mekke, Medîne ve Tâif gibi şehirlerin merkezlerinde yaşayanlara da başvurmadıklarını ifade eder. Zira buralarda yaşayanlar arasında tüccârlar ve mülteciler çoktur ve onların dilleri de karışımdan nasiplerini almıştır. Bu durumda Hz. Peygamberin “انزل القرآن على سبعة احرف” sözündeki ahurf-i seb'a'dan maksadın Mudarca'nın bazan Kureyş, bazan Huzeyl, bazan da diğer lehçeleri olduğu anlaşılır.⁸³¹

Ancak diğer bir grup buna karşı çıkmış ve ahurf-i seb'adan maksadın yedi lehçe olamayacağını söylemiştir. Şayet yedi harften maksat yedi lehçe olsaydı, başlangıçta aynı kabîle mensubu olan insanların

⁸²⁹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 11; Zerkeşî, a.g.e., I, 279.

⁸³⁰ İbn Atıyye, a.g.e., s. 269; Suyûtî, a.g.e., I, 49.

⁸³¹ İbn Atıyye, a.g.e., s. 270-271; Kurtubî, a.g.e., I, 33; Zerkeşî, a.g.e., I, 276.

birbirleriyle ihtilâfa düşmemeleri gerekirdi. Mesela Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm Kureyş'in aynı kabîlesine mensuptur. Ancak ihtilâf ettiklerine dair rivayet vardır.⁸³² Aynı kabîleye mensup olan Hz. Ömer'le Hişâm'ın birbirlerinin okuyuşuna itiraz etmesi –her ne kadar bu haber Şafi'ye göre sahîh olup sıhhati konusunda herhangi bir ihtilâf olmasa da⁸³³- mümkün değildir.⁸³⁴ Bundan dolayı bazı ilim adamları bu habere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸³⁵ Bu durumda yedi harften maksat yedi lehçe olamaz. Diğer taraftan Kays kabîlesinin 'keşkeşesi' ile Temîm kabîlesinin 'an'anesi' nin olduğu ve bu okuyuşların Kur'ân'da yer almasının mümkün olmadığı da dile getirilmiştir. Mesela Kays kabîlesi “جعل ربك تحتك سرىا” şeklinde olan Meryem suresinin 24. ayetinin son kısmı ile benzer ifadelerdeki “ك” harfini “ش” şeklinde telaffuz ediyordu: “ جعل ربك تحتك سرىا” gibi. Yine Temîm kabîlesi “فعسى الله ان ياتى بالفتح” şeklinde olan Mâide suresinin 52. ayetini vb. ayetlerdeki “ان” edatını “عن” şeklinde telaffuz ediyordu: “فعسى الله عن ياتى بالفتح” gibi. Bazı kabîle mensupları da sin harfini te harfine dönüştürüp “الناس” yerine “النات” diyorlardı.⁸³⁶ Bu okuyuş tarzlarının bir benzerini günümüz Arap ülkelerinden olan Mısırlıların telaffuzlarında görmekteyiz. Mısırlılar kaf harfini hemzeye, cim harfini de Türkçe'deki 'g' harfine dönüştürerek telaffuz etmektedirler. Mesela “قبل سنة” yerine “ابل سنة”, “حاجة” yerine “hâge” demektedirler.⁸³⁷ Aynı şekilde günümüz Araplarının çoğu, günlük

⁸³² Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur'ân, 5; Muslim, a.g.e., Kitâbu Salâti'l-Musâfirîn, 48.

⁸³³ Şafiî, a.g.e., 273, dipnot.

⁸³⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 278; Suyûtî, a.g.e., I, 49.

⁸³⁵ S. Akdemir, a.g.m., ss. 28-29.

⁸³⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 279.

⁸³⁷ Z. Şen, a.g.e., s. 28.

konuşma dilinde peltek se'yi te harfine dönüştürmektedirler. “ثلاث و ثلاثين” yerine “ثلاث و ثلاثين” demeleri gibi.⁸³⁸

- 9- Diğer bir görüş ise, yedi harften maksadın kesretten kinâye olduğu yönündedir.⁸³⁹ Bilinmektedir ki Arapça'da yedi, yetmiş ve yedi yüz sayıları ile muayyen rakamlar değil, kesretten kinâye kast olunmaktadır. Yedi sayısı ile birler basamağında, yetmiş sayısı ile onlar basamağında, yedi yüz sayısı ile de yüzler basamağında kesretten kinâye kast olunduğu değişik ilim erbâbı tarafından şöyle ifade edilmiştir:

"انه ليس المراد بالسبعة حقيقة العدد بل المراد التيسير والتسهيل والسعة ولفظ السبعة يطلق على ارادة الكثرة فى الأحاد كما يطلق السبعون فى العشرات والسبعائة فى المئين ولا يراد العدد المعين"

“Yedi sayısından murâd bizzat sayının kendisi değildir. Bilakis ondan murâd kolaylaştırma ve rahatlatmadır. Nasıl ki yetmiş ile onlar, yedi yüz ile de yüzler basamağında kesret murâd olunuyor ise, yedi sözcüğü ile de muayyen rakam değil, birler basamağında kesret murâd olunur.”⁸⁴⁰

Hamîdullah yedi rakamı ile ilgili şöyle bir tespitte bulunmuştur: “Zaman, haftanın sonsuza dek tekrarlanan yedi gününe bölündüğü için yedi rakamı ebediyeti ifade etmektedir.”⁸⁴¹ Bu çerçevede cehennem yedi kapısının olduğunun ifade

⁸³⁸ Geçen yıl Kurban Bayramı'nda Afrika ülkelerinden Mısır ve Sudan'a yapmış olduğumuz geziler esnasında bu telaffuzlara bizzat şahit olduğumuzu da belirtmek isteriz.

⁸³⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, s. 10; Zerkeşî, a.g.e., I, 271.

⁸⁴⁰ Suyûtî, a.g.e., I, 47; İzmirli, a.g.e., ss. 16-17; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 133.

⁸⁴¹ Hamîdullah, a.g.e., s. 32.

edildiği Hicr(15):44 ayeti⁸⁴² ile Seb'i Mesânî (Hicr(15):87) ayetinde⁸⁴³, ayrıca yetmiş istiğfârın zikredildiği Tevbe(9):80 ayetinde⁸⁴⁴ ve daha pek çok ayette⁸⁴⁵ kesretten kinâye kast olunduğu anlaşılmaktadır.

Şîi müfessirlerden Tûsî (460/1067) ise ahruf-i seb'a ilgili haberin âhâd olduğunu, onunla amel etme zorunluluğunun bulunmadığını, bundan dolayı da bu te'villerin hiçbirine katılmadığını ifade etmiştir.⁸⁴⁶ Ehl-i Sünnet nezdinde mutevâtir derecesinde olan bu haber, nasıl olmuş da Şia nezdinde âhâd derecesine düşmüştür? Şîi müfessir Ebû'l-Kâsım el-Hûî bunu şöyle açıklamaktadır: *"Kur'ân'ın yedi harf üzerine nuzûlünün aslı yoktur. Buna delalet eden rivayetlere de itibar edilmemelidir. Hele 'iki sadık kişi'nin (aleyhimesselâm) hadisleri bunların yalan olduğuna, Kur'ân'ın sadece bir harf üzerine geldiğine ve ihtilâfların râvîler yüzünden ortaya çıktığına delalet ettikten sonra bütün bu rivayetlerin atılması gerekir."*⁸⁴⁷ Benim de katıldığım görüşe göre Kur'ân tek bir nebîye tek bir kırâatle nâzil olmuştur.⁸⁴⁸ İbn Kuteybe "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبيين لهم"⁸⁴⁹ ayetini delil getirerek bu kırâatin Kureyş Lisânı olduğunu belirtmiştir.⁸⁵⁰

Ancak Kureyş lisânı denildiğinde ne anlaşıldığı da oldukça önemlidir. İbn Hacer bu ifadeleri yorumlarken şu açıklamalara yer vermiştir: Hz. Ömer'in İbn

⁸⁴² "وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم" Muhakkak ki cehennem onların hepsinin randevu yeridir. Onun onlarca kapısı vardır ve her bir kapıdan girecek olan belli bir grup olacaktır.

⁸⁴³ "ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم" Sana bu hürmetli çağrışı ve onlarca mukâyeseli meseleyi biz bahsettik.

⁸⁴⁴ "استغفر لهم اولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم" Onlar için ister bağışlanma dile, istersen dileme! Hatta onlar için yüzlerce defa bağışlanma dilesen bile Allah onları affetmeyecektir.

⁸⁴⁵ Bakara(2):261; Lokman(31):27; Mu'minûn(23):17.

⁸⁴⁶ Ş. Karataş, a.g.e., ss. 56-61.

⁸⁴⁷ Emin Aşıkutlu, "Kırâat İminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisi", **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV (2002)**, İSAV, İstanbul, s. 99.

⁸⁴⁸ Tûsî, a.g.e., I, ss. 7-9; Zerkeşî, a.g.e., I, 277.

⁸⁴⁹ İbrâhîm(14):4 "Biz her bir elçiyi, kendilerine (ayetlerimizi) açıklaması için milletinin diliyle göndermişizdir."

⁸⁵⁰ Zerkeşî, a.g.e., I, 277; Suyûtî, a.g.e., I, 48; ayrıca "فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا" (Meryem(19):97) ayeti de Kur'ân'ın Hz. Peygamberin ve kavminin diliyle nâzil olduğunun delillerindedir.

851 "ان القرآن نزل بلسان قريش، فأقرىء الناس بلغة قريش لا بلغة هذيل" Mes'ûd'a yazmış olduğu: "ان جعلناه قرآنا" aynı şekilde 852 ayetinde geçen Arabî ifadesi de sadece Kureyş Kabîlesini değil, Kur'ân'ın muhatap aldığı bütün Arapları ifade etmektedir. Bundan dolayı hiç kimse ayette geçen Arapça ile sadece Kureyş lehçesinin kastedildiğini iddia edemez.⁸⁵³ Şayet bir Kureyşli diğer kabîle mensuplarının dilini anlayamıyorsa, farklı kabîle mensuplarından Kureyşlilerin dilini anlamasını nasıl bekleyebiliriz! Bu da göstermektedir ki Kureyşliler diğer kabîle mensuplarının dilini anlamakta⁸⁵⁴ ve diğer kabîle mensupları da Kureyşlilerin dilini anlamaktadırlar. Aksi takdirde Secde suresinin 44. ayetinde işaret edilen husus⁸⁵⁵ anlamını yitirmektedir. Her ne kadar bu ayette Arapça dışında bir dil kastedilmekteyse de, biz bunu Arapça'nın kendi lehçeleri arasında düşünmek suretiyle de değerlendirme yapabiliriz.

Diğer taraftan İbn Ebî Dâvûd, **Kitâbu'l-Mesâhif**'inde Hz. Ömer'in "*Dilde ihtilâfiniz olursa onu Mudar lehçesiyle yazınız.*"⁸⁵⁶ sözünü de nakletmektedir ki aslında Mudar, Nezzâr b. Ma'd b. Adnân Oğulları olmasına rağmen Kureyş, Kays, Huzeyl vs. kabîleleri de ifade etmektedir. Aynı sözü yorumlayan Ebû Şâme Kur'ân'ın başlangıçta Kureyş lisânı ile nâzil olmaya başladığını, ancak ilerleyen dönemde diğer kabîlelerin lehçelerini de kapsadığını ifade etmiştir. Ancak Hz. Osman Kur'ân'ı tek bir kırâatle okunmak üzere çoğaltmaya karar verdiğinde

851 "Muhakkak ki Kur'ân Kureyş Lisânı ile nâzil olmuştur. Bundan dolayı Kur'ân'ı halka Huzeyl dili ile değil, Kureyş dili ile okut!"

852 "Biz onu Arapça bir Kur'ân yaptık." Zuhruf(43):3; ayrıca bkz. Yûsuf(12):2.

853 Z. Şen, a.g.e., s. 38.

854 A.g.e., s. 47.

855 "ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمي وعربي" Eğer biz onu Arapça dışında bir dilde indirseydik, onlar: "Keşke ayetleri anlaşılır olsaydı! Araplara yabancı dilde bir kitap mı?" derlerdi.

856 "إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوه بلسان مضر" İbn Ebî Dâvûd, a.g.e, s. 11.

bunlardan sadece başlangıçta kullanılan lehçeyi esas almıştır.⁸⁵⁷ Buradan anlaşılan da odur ki vahiy meleği yedi kırâati ayrı ayrı okumuş değildir.⁸⁵⁸ Hz. Peygamber de Kur'ân'ı sahabeye her defasında farklı kırâatlerle aktarmış değildir.⁸⁵⁹ Ancak vahyin diğer insanlara aktarımı esnasında toplumun homojen olmayışından kaynaklanan zorluklara istinaden, Allah Rasûlu farklı kırâatlere ruhsat vermiştir.(el-kırâ'a bi'l-ma'nâ)⁸⁶⁰ Allah Rasûlu'nün Kur'ân'ın muhtelif lehçelere göre okunması ve anlaşılmasına vermiş olduğu bu ruhsat, İslâmîyet'in muhtelif kabîleler arasında yayılmasının tabii bir sonucuydu.⁸⁶¹ Onlar Kur'ân'ı tilavet ediyor, ancak bazı kelimeleri kendi lehçelerine⁸⁶² göre telaffuz ediyorlardı.⁸⁶³ Şayet Allah Rasûlu buna ruhsat vermemiş olsaydı bu, Kur'ân'ın tilavetine, dolayısıyla da İslâmîyet'in yayılmasına mani olmaktan başka bir anlama gelmeyecekti.⁸⁶⁴ Zaten Allah Rasûlünün temel amacı bir metni nakletmek değil, bir mesajı iletmekti.⁸⁶⁵

Bir de, Allah Rasûlünün bu ruhsatı Medîne'ye hicretten sonra verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü o dönemde Mekke'de ağırlıklı olarak konuşulan dil Kureyş lehçesidir ve Mekke'deki Müslümanlar aynı dilsel çevreye mensupturlar. Ancak İslâm dini Medîne'nin civar kabîleleri arasında yayıldıktan sonradır ki dil ve telaffuz

⁸⁵⁷ İbn Hacer, a.g.e., X, 11.

⁸⁵⁸ S. Akdemir, a.g.m., s. 29; Bu çerçevede Buhârî ve Muslim'de yer alan “اقرانى جبريل على حرف واحد” hadisin ya yanlış yorumlandığı, ya da uydurma olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî, a.g.e., Fedâilu'l-Kur'ân, 5, Zerkeşî, a.g.e., I, 269.

⁸⁵⁹ S. Ateş, “*Kırâatlarda Tevâtür Meselesi*”, **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV (2002)**, İSAV, İstanbul, ss. 321-331; Kurdî, bütün kırâatlerin Hz. Peygamberin ağzından duyulduğu kanaatindedir. a.g.e., s. 113-116.

⁸⁶⁰ M. Hamîdullah, **Kur'an-ı Kerim Tarihi**, s. 54; H. Albayrak, a.g.m., s. 99; A. Güneş, **Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri**, Doktora Tezi, AÜSBE Temel İslâm Bilimleri (Tefsîr) ABD, 2002, ss. 217-218; Suyûtî, a.g.e., I, 49.

⁸⁶¹ İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, ss. 9-10.

⁸⁶² Lehçe: Bir dilin bölgesel ve siyâsî sebeplerden dolayı ses, yapı ve söz dizimi özellikleriyle ayrılan koludur. (TDK, **Türkçe Sözlük**.)

⁸⁶³ Zerkeşî, a.g.e., I, 272, 286.

⁸⁶⁴ Doğrul, a.g.e., s. 47; Altıkulaç, a.g.e., s. 18.

⁸⁶⁵ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 33.

farklılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır.⁸⁶⁶ Zaten Taberî, rivayette geçen ahurf'tan maksadın bazılarının dediği gibi emir, nehiy, terğîb, terhîb, kasas, mesel türü lafızla ve kırâatle ilgisiz hususlar olamayacağını ifade etmiştir. Ona göre sahabe manayla ilgili sıkıntı yaşamamıştır ve bundan dolayı da rivayette yer alan 'ahruf' manayla ilgili değil, lafızla ilgilidir.⁸⁶⁷

Bu bağlamda söz konusu insanların durumunu Hz. Peygamberin Cebrâîl'e arzemesiyle ilgili olarak rivayet edilen şu haberlerin çok da sağlıklı olmadığı kanaatindeyiz:

عن ابي بن كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم... فأتاه جبريل عليه السلام فقال ان الله يامرک ان تقرأ “
امتک القرآن علی حرف فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وان امتی لا تطيق ذلك ثم أتاه الثانية فقال ان الله يامرک
ان تقرأ أمتک القرآن علی حرفین فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وان امتی لا تطيق ذلك ثم جاءه الثالثة فقال...ثم
”جاءه الرابعة فقال ان الله يامرک ان تقرأ أمتک القرآن علی سبعة احرف فايما حرف قرؤا علیه اصابوا

“Ubey b. Ka’b’tan rivayet olunmuştur: Cibrîl, Nebî s.a.v.’e gelmiş ve ‘Allah Kur’ân’ı ümmetine bir kırâat üzerine okutmanı emrediyor.’ demiştir. Bunun üzerine Nebî, ‘Onların affını ve bağışlanmasını istiyorum, benim ümmetim buna güç yetiremez.’ şeklinde karşılık vermiştir. Sonra Cibrîl ikinci defa gelmiş ve ‘Allah ümmetine Kur’ân’ı iki kırâat üzerine okutmanı emrediyor.’ demiştir. Bunun üzerine Nebî yine, ‘Onların affını ve bağışlanmasını istiyorum, benim ümmetim buna güç yetiremez.’ şeklinde karşılık vermiştir. Sonra Cibrîl üçüncü defa gelmiş ve aynı diyaloglar yaşanmıştır. Dördüncü defa geldiğinde ise ‘Allah

⁸⁶⁶ Z. Şen, a.g.e., s. 255.

⁸⁶⁷ H. Albayrak, a.g.m., s. 99.

*ümmetine Kur'ân'ı yedi kırâat üzerine okutmanı emrediyor, hangi kırâatle okurlarsa okusunlar isabet etmiş olurlar.' demiştir.*⁸⁶⁸

Bir diğer rivayet de şöyledir:

عن ابي بن كعب انه لقي رسول الله جبريل فقال يا جبريل انى بعثت الى امة اميين منهم العجوز والشيخ الكبير
”والغلام والجارية والرجل الذى لم يقرأ كتابا قط فقال يا محمد ان القرآن انزل على سبعة احرف

*“Ubey b. Ka'b'tan rivayet olunmuştur: Hz. Peygamber bir defasında Cibrîl ile karşılaştığında ona : ‘Ben, içlerinde yaşlı kadın ve erkeklerin, erkek ve kız çocuklarının ve de hayatında hiç kitap okumamış olanların yer aldığı ümmî bir topluma gönderildim.’ demiştir. Bunun üzerine Cibrîl ‘Ey Muhammed! Kur'ân, yedi kırâat üzerine nâzil olmuştur.’ buyurmuştur.*⁸⁶⁹

Ubey b. Ka'b'a dayandırılan her iki diyalogun da yaşanmadığını düşünüyoruz. Zira Miraç ile ilgili rivayetlerde olduğu gibi burada da Allah ile peygamberi arasında ‘git-gel’ söz konusudur. Allah ile elçisi arasında böyle bir ilişkinin varlığı ise Kur'ân'ın geneline yansımış olan inzâl hadisesi ile örtüşmemektedir.

Rivayette geçen yedi sayısının yedi tane dili ifade edemeyeceğini Taberî şöyle ifade etmiştir: “Kur'ân'ın nâzil olduğu Arap lehçelerinin, Arapça'nın hepsini içine almadığı ortadadır. Zira Arap dilleri ve lehçelerinin yediden çok olduğu, hatta sayılamayacak kadar çok olduğu bilinmektedir.”⁸⁷⁰ Kitâbu'l-Mebânî sahibi de Kur'ân'ın, söz konusu rivayette ifade edilen yedi vecihten daha fazla vecih

⁸⁶⁸ Muslim, a.g.e., Kitâbu Salâti'l-Musâfirîn, 48.

⁸⁶⁹ Zerkeşî, a.g.e., I, 287.

⁸⁷⁰ Taberî, a.g.e., I, 42; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 14.

içermesinin mümkün olduğunu dile getirmiştir.⁸⁷¹ Zaten Hz. Peygamber kendi döneminde değişik okuyuşların farkındadır ve umûmî bir okuyuşu empoze etmek için ısrarcı bir tutum içerisine girmemiştir.⁸⁷² Bu çerçevede Hz. Peygamberin yanına gelen bir sahabî Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Ubey b. Ka'b'ın aynı ayeti farklı farklı okuduklarını ve doğrusunun hangisi olduğunu sorması üzerine Allah Rasûlu susmuş ve yanı başında olan Hz. Ali: “*Herkes öğrendiği gibi okusun, bütün kırâatler güzeldir.*” diye cevap vermiştir.⁸⁷³ Bu rivayetin metin açısından çok sağlıklı olmadığını düşünmekle birlikte bu ve benzeri rivayetlerden⁸⁷⁴ anladığımız odur ki ilk dönemlerde Kur'ân metnine daha sonraki dönemlerde olduğu gibi kılı kırk yarar titizlikle riayet edilmemiştir. Anlamın daha doğru ve daha anlaşılır bir biçimde aktarılabileceğine inandıkları takdirde, Sahabe, Kur'ân tilaveti sırasında zaman zaman bir kelimenin yerine başka bir kelimeyi kullanmakta bir sakınca görmemiştir.⁸⁷⁵ Bu tutumun temelinde vahyin tebliğcisi olan Hz. Peygamberin hayatta olması gibi bir güvencenin yattığını teşhis etmek ise zor değildir.⁸⁷⁶ Hatta bir sahabînin bir sureyi yazıp diğerlerinin yazmaması da bir eksiklik olarak algılanmamıştır. Abdullah b. Mes'ûd'un Mushaf'ında Fâtiha ve Muavvizeteyn surelerinin bulunmaması, buna mukâbil Ubey b. Ka'b'ın iki kunut suresini Mushafına eklemesi bir eksiklik ya da bir fazlalık olarak görülmemiştir.⁸⁷⁷ Belki Halife Osman dönemine kadar bir tek metnin, farklı ve birbirleriyle tam olarak örtüşmeyen varyantlarının olmasının bir sebebi de bu durum olsa gerektir.⁸⁷⁸ Aslında

⁸⁷¹ **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 209.

⁸⁷² N. Çağatay, a.g.e., s. 289.

⁸⁷³ Taberî, a.g.e., I, 36; Zerkeşî, a.g.e., I, 280.

⁸⁷⁴ Taberî, a.g.e., I, 36.

⁸⁷⁵ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 55; Zencânî, a.g.e., s. 43; A. Güneş, a.g.t., ss. 217-218; Marzûk, a.g.e., s. 37.

⁸⁷⁶ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 43; Kurdî, a.g.e., s. 40; Zencânî, a.g.e., s. 43.

⁸⁷⁷ İbn Kuteybe, a.g.e., ss. 33-35.

⁸⁷⁸ R. Paret, a.g.e., ss. 120-121.

Kur'ân metni Paret'in dediği gibi birbiriyle örtüşmeyen varyantlara ayrılmamış, sadece her bir sahabî yazabildiği kadar kendisine Kur'ân oluşturmuş ve yeri geldiğinde ayetlerin yanına tefsîrî notlar eklemiştir. Bu durum yedi harften maksadın lafız farklılığı olduğunu, mana ve hüküm farklılığı olmadığını da ortaya koymaktadır.⁸⁷⁹ Bundan dolayıdır ki Sahabe-i Kirâm Kur'ân'ın bazı kelimelerini aynı manayı ifade eden farklı lafızlarla okuyabilmiştir. Mesela Hz. Ömer'in Cuma suresinin 9. ayetini (فَامضُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ) şeklinde okuduğu rivayet edilirken, Enes'in de Muzzemmil suresinin 6. ayetini (إِن نَّاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَصْوَبٌ قِيلاً) şeklinde okuduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bu farklılık onların nazarında Kur'ân'ın anlamını değiştirmedeği için Allah Rasûlu onların bu okuyuşlarını onaylamıştır.⁸⁸⁰ Bu da Hz. Peygamberin Kur'ân'ı tebliğ ettiği kırâatin yüzde yüz mutevâtir olarak nakledilmediğini göstermektedir.⁸⁸¹ Ebû Hanîfe (H. 150) bunu kırâatler tedvîn edilmeden çok önce tespit ve ifade etmiştir.⁸⁸² Diğer taraftan âlimlerin çoğunluğuna göre 'yedi kırâatin mutevâtir olması', bunun yedi imamdan mutevâtir olduğu anlamına gelir; yoksa Hz. Peygamberden mutevâtir olduğu anlamına gelmez.⁸⁸³ Bundan dolayıdır ki Tûfî, bu yedi imamın isnadlarının kırâat kitaplarında bulunduğunu ve dikkatli bakıldığında bunların kişiden kişiye nakil olduğunun ve tevâtürün şartlarını taşımadığının görülebileceğini dile getirmiştir.

Ancak Goldziher'in de ifade ettiği gibi o dönemdeki yazının harekesiz ve noktasız oluşu, zamanla aynı kelimenin farklı okunması gibi kırâat farklılıklarını da

⁸⁷⁹ Taberî, a.g.e., I, 44; Kurtubî, a.g.e., I, 32.

⁸⁸⁰ Taberî, a.g.e., I, 45; Zencânî, a.g.e., s. 43.

⁸⁸¹ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 88.

⁸⁸² A. Güneş, a.g.t., s. 130.

⁸⁸³ H. İbrâhîm Kaçar, "Şia'nın Kırâatlar Hakkındaki Görüşü", **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV (2002)**, İSAV, İstanbul, ss. 459-475 (Makâle metni es-Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Mûsâ el-Hûî'nin, el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân isimli eseri ile Muhammed Hâdî Mağrife'nin et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân adlı eserinden bazı önemli kısımlar seçilerek Arapça'dan Türkçe'ye tercümesi yoluyla elde edilmiştir. Terc. Halil İbrâhîm Kaçar.)

ortaya çıkmıştır ki bu daha farklı bir durumdur.⁸⁸⁴ Zira bu tür ihtilâflar hükümlerin de farklılaşmasına yol açmıştır.⁸⁸⁵ Ancak delil olarak kullanılan kırâat farklılıkları mı farklı görüşlerin doğmasına sebep olmuştur; yoksa önceden var olan farklı görüşler mi, kendilerini temellendirmede bu farklılıkları keşfetmiş ve onlardan azamî ölçüde yararlanmışlardır?’ sorusunun cevabı bilinmemektedir.⁸⁸⁶ Tefsîrlerini ahkâm ağırlıklı tarzda kaleme almış olan Cassâs (370) ve Kurtubî (671/1273) bu tür ayetleri bolca tartışmış ve farklı bakış açılarını ortaya koymuşlardır. Mesela fakihler, kadına temas eden kimsenin abdestinin bozulup bozulmamasını Nisâ suresinin 43. ayeti ile Mâide suresinin 6. ayetinde geçen (او لمستم النساء) ifadesinin okunuşuna binâ etmişlerdir.⁸⁸⁷ Ayette geçen dokunma fiilini sülâsî bâbtan "او لمستمُ النساء" şeklinde okuyan Şâfiî ekolü, mahrem olmayan bir kadına çıplak tenle temas eden kimsenin abdest almasının zorunluluğuna hükmederken; aynı fiili mevcut şekliyle mufâ’ale bâbından "او لمستم النساء" şeklinde okuyan Hanefî ekolü⁸⁸⁸, buradaki abdestin gusül abdesti olduğunu ve bunun da cinsel temasla zorunlu hale geldiğini ifade etmiştir.⁸⁸⁹

Bir başka örnek de yemin keffâretiyle alakalı olan Mâide suresinin 89. ayetidir:

"لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ... فمن لم يجد فصيام ثلاثة

ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم"

⁸⁸⁴ Şelebî, a.g.e., s. 20.

⁸⁸⁵ Zerkeşî, a.g.e., I, 403; Abdülkadir el-Kurdî bu tür farklılıkların hükümleri değiştirdiği kanaatine katılmaz. a.g.e., s. 91.

⁸⁸⁶ M. Erdoğan, a.g.m., ss. 395-496.

⁸⁸⁷ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, II, 369; Kurtubî, a.g.e., V, 199-203; Suyûtî, a.g.e., I, 84; Zerkeşî, a.g.e., I, 403; Kurdî, a.g.e., s. 92.

⁸⁸⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 234; Kurtubî, a.g.e., V, 199-203.

⁸⁸⁹ M. Erdoğan, a.g.m., ss. 395-496.

Burada kelime fazlalığı ihtilâfı vardır. Bu ayet İbn Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'ın Mushaf'ında "فصيام ثلاثة ايام متتابعات"⁸⁹⁰ şeklinde yer aldığı için fakihler yemin keffâretiyle ilgili hükümde farklı kanaatler serdetmişlerdir. Hanefî ulemâsı bu kırâatı meşhur olmuş şâz kırâatlerden kabul ettiği için yemin keffâreti orucunun peş peşe tutulmasına hükmetmiştir. Ancak aynı Hanefî ulemâsı, Ramazan orucunun kazasıyla ilgili olan Bakara suresinin 184. ayetinde geçen "فعدة من ايام اخر" ifadesini, "فعدة من ايامٍ اخر متتابعات" şeklinde okuyan Ubey b. Ka'b'ın kırâatini meşhur olmayan şâz kırâatlerden kabul ettiği için kaza orucunun peş peşe tutulmasının gerekli olmadığına hükmetmiştir.⁸⁹¹ Diğer Fakihler içerisinde ise mevcut kırâati esas alıp kaza orucunun peş peşe olduğuna hükmedenler olmuştur.⁸⁹²

Bir başka örnek de abdestin alınışını anlatan Mâide suresinin 6. ayetidir:

"يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين"

Ayette geçen "وارجلكم" ifadesini "فاغسلوا" fiiline bağlayanlar ayakların yıkanılmasına hükmederken, "وامسحوا" fiiline bağlayanlar ayakların meshedilmesine hükmetmişlerdir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet ulemâsı genelde yıkama anlamını tercih etmişken, Şîî ulemâsı meshetme anlamını tercih etmiştir. Kırâat imamları içerisinde "وارجلكم" kelimesini mecrur okuyanların sayısı azımsanmayacak düzeyde de olsa (İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Ebû Ca'fer, Ebû Bekir Şu'be ve Halefu'l-Âşir), bunlar bu okuyuş şeklinin ses uyumu ve ahengini sağlama (cerr-i civâr) amacıyla olduğunu;

⁸⁹⁰ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 298; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 53; Cassâs, a.g.e., II, 461; **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 233; Kurtubî, a.g.e., VI, 621.

⁸⁹¹ M. Erdoğan, a.g.m., ss. 395-496.

⁸⁹² Suyûtî, a.g.e., I, 84.

yoksa anlam itibariyle ayaklar kelimesinin baş üzerine değil, yüzler üzerine atfedilmiş olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁹³

İlk zamanlar farklı okuyuşlara izin verilmesinin ardından, ihtilâf ve çekişmelerin ortaya çıkmasından sonra Hz. Osman dönemine gelindiğinde, tek bir okuyuşa rıza gösterilmesi, peygamberin vermiş olduğu bir ruhsatı iptal etme anlamını taşımasına rağmen, dönemin şartları bunu gerektirdiği için başta dördüncü halife Hz. Ali olmak üzere, bu uygulama ileri gelen sahabe tarafından da tasvip edilmiştir.⁸⁹⁴ Bu çerçevede dilleri dönmediği için bazı kelimeleri telaffuz edemeyen yöre insanların durumu⁸⁹⁵ ayrıca tartışılması gereken bir konu olmakla birlikte, kırâatte birliği sağlamak suretiyle müslüman toplumda birliğin sağlanması daha elzem bir konu olduğu için Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın tek bir kırâat üzerine okunmasını sağlamak amacıyla istinsâh ettirilerek beldelere gönderilmesine karar verilmiş ve bu çalışma yapılmıştır.⁸⁹⁶ Burada dikkat edilmesi gereken ince bir nokta vardır: O da Osman döneminde yapılmış olan çalışmada Kur'ân'ın, Hz. Ebû Bekir döneminde yazılmış olan nüshadan istinsâh edildiğidir. Yani Kur'ân'ın yazımında bir farklılık olmamıştır. Sıkıntı, harekesiz ve noktasız olan metnin okunuşundadır. Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren Kur'ân'daki orijinal kelimelerin yerine muâdillerini kullanma alışkanlığı kazanmış olan bazı yöre insanları, bu okuyuşlarını terk etmekte zorlanmışlardır. Kaynaklarda daha çok kelimelerin yazımı yönünden olan ihtilâfa⁸⁹⁷ (السادوب - السادوه) bir örnek verilmek suretiyle sadece bu kelimenin yazımında ihtilâf

⁸⁹³ Cassâs, a.g.e., II, 345; Kurtubî, a.g.e., VI, 462-472; M. Erdoğan, a.g.m., ss. 395-496.

⁸⁹⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 297; Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 285,325-326; Zencânî, a.g.e., s. 45; O dönemde Sahabîlerin sayısının on iki bin civarında olduğu rivayet edilir. Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, s. 60; Kurdî, a.g.e., s. 103.

⁸⁹⁵ Tayâlisî, a.g.e., s. 73; Kurtubî, a.g.e., I, 34. Kays Kabîlesi (جعل ربك تحتك سرى) ifadesini (جعل ريش) şeklinde okuyordu.

⁸⁹⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 286.

⁸⁹⁷ Şahhâte, a.g.e., s. 55.

yaşandığı ifade edilse de⁸⁹⁸, Kur'ân'ın okunuşundaki yüzlerce kelime farklılığı⁸⁹⁹ göz önüne alındığında, farklı olan bu kelimelerden resmî Mushaf'ta yazılı olanın seçildiği ve bu şekilde vahdetin sağlanmaya çalışıldığı da anlaşılmaktadır.⁹⁰⁰ Mesela:

Bakara suresinin 20. ayeti (مشوا فيه) yerine (كلما اضاء لهم مَرّوا - سعوا فيه)⁹⁰¹

Bakara suresinin 184. ayeti (وعلى الذين يطيقونه) yerine (وعلى الذي يطوقونه)⁹⁰²

Bakara suresinin 198. ayeti (فضلا من ربكم) yerine (فضلا من ربكم فى مواسم الحج)⁹⁰³

Bakara suresinin 259. ayeti (كيف ننشزها) yerine (كيف ننشزها)⁹⁰⁴

Bakara suresinin 271. ayeti (ويكفر عنكم) yerine (ونكفر عنكم)

Âl-i İmrân suresinin 48. ayeti (ويعلمه الكتاب) yerine (ونعلمه الكتاب)⁹⁰⁵

Nisâ suresinin 117. ayeti (من دونه الا اناتا) yerine (من دونه الا اوثانا)⁹⁰⁶

Mâide suresinin 38. ayeti (والسارق والسارقة) yerine (والسارقون والسارقات)⁹⁰⁸

A'raf suresinin 57. ayeti (يرسل الرياح بُشرا) yerine (يرسل الرياح نَشرا)⁹⁰⁹

Yûsuf suresinin 45. ayeti (بعد أمة - اى بعد نسيان له) yerine (بعد أمة - اى بعد حين)⁹¹¹

Yûnus suresinin 30. ayeti (تبلو كل نفس ما اسلفت) yerine (تتلو كل نفس ما اسلفت)⁹¹²

Hicr suresinin 8. ayeti (ما ننزل) yerine (ما ننزل)⁹¹³

Nahl suresinin 92. ayeti (أمة هى اربى من أمة) yerine (أمة هى ازكى من أمتكم)⁹¹⁴

⁸⁹⁸ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 27-30; Taberî, a.g.e., I, 60-61.

⁸⁹⁹ Zerkeşî, a.g.e., I, 412-413; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 60.

⁹⁰⁰ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 333; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 49 vd.

⁹⁰¹ Suyûtî, a.g.e., I, 48.

⁹⁰² Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 290; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, 25.

⁹⁰³ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 60; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, 34.

⁹⁰⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 189.

⁹⁰⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 191,207.

⁹⁰⁶ Ankebût(29):17,25; Hac(22):30.

⁹⁰⁷ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 298; Zuhruf(43):19; Sâffât(37):150; İsrâ(17):40 .

⁹⁰⁸ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 326.

⁹⁰⁹ Aynı ifade Kur'ân'da başka surelerde de yer almaktadır. Furkân(25):48.

⁹¹⁰ Şelebî, a.g.e., ss. 17-20; Şûrâ(42):28.

⁹¹¹ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 142.

⁹¹² Uceylî, a.g.e., I, 7.

⁹¹³ İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, s. 12.

⁹¹⁴ Âlûsî, a.g.e., I, 21.

- İsrâ suresinin 23. ayeti (واقصى ربك) ⁹¹⁵ yerine (واقصى ربك)
- Kehf suresinin 79. ayeti (كل سفينة غصبا) ⁹¹⁶ yerine (كل سفينة غصبا)
- Nûr suresinin 15. ayeti (اذ تلقونه بالسنتكم) ⁹¹⁷ yerine (اذ تلقونه) ve (اذ تلقونه بالسنتكم)
- Nûr suresinin 27. ayeti (تستانسوا وتسلموا على) ⁹¹⁸ yerine (تسلموا على اهلها وتستاذنوا)
- Sebe suresinin 17. ayeti (وهل نُجَازِي الا الكفورَ) yerine (وهل يُجَازَى الا الكفورُ)
- Sebe suresinin 19. ayeti (ربَّنَا باعِدْ بين اسفارنا) ⁹¹⁹ yerine (ربَّنَا باعِدْ بين اسفارنا)
- Sebe suresinin 23. ayeti (حتى اذا فُزِّعَ عن قلوبهم) ⁹²⁰ yerine (حتى اذا فُزِّعَ عن قلوبهم)
- Yâsîn suresinin 29. ayeti (ان كانت الا صيحة واحدة) yerine (ان كانت الا زقية واحدة)
- Sâffât suresinin 108. ayeti (وتركنا عليه) ⁹²¹ yerine (وتركنا عليه)
- Sâd suresinin 23. ayeti (تسع وتسعون نعمة ولى) yerine (تسع وتسعون نعمة انثى ولى)
- Zumer suresinin 59. ayeti (بلى قد جاءتك اياتى فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين) yerine (بلى قد جاءتك اياتى فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين) ⁹²²
- Vâkıa suresinin 29. ayeti (وطلع منضود) ⁹²³ yerine (وطلع منضود)
- Hadîd suresinin 13. ayeti (الذين آمنوا انظرونا) ⁹²⁴ yerine (ارقبونا), (اخرونا), (امهلونا)
- Cuma suresinin 9. ayeti (فاسعوا الى ذكر الله) yerine (فامضوا الى ذكر الله)
- Muzzemmil suresinin 6. ayeti (واقوم قبلا) ⁹²⁵ yerine (واقوم قبلا)
- Kâria suresinin 5. ayeti (كالعهن المنفوش) yerine (كالصوف المنفوش)

⁹¹⁵ Ferrâ, a.g.e., II, 120.

⁹¹⁶ İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, s. 18.

⁹¹⁷ Ferrâ, a.g.e., II, 248; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân, Nûr suresi, 8.

⁹¹⁸ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 307.

⁹¹⁹ İbn Atıyye, a.g.e., s. 265; İbn Mucâhid, a.g.e., s. 529.

⁹²⁰ Kasas(28):10; Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kırâat, 1.

⁹²¹ İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, s. 12.

⁹²² Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kırâat, 1.

⁹²³ Şelebî, a.g.e., s. 11 (Şuarâ suresinin 148. ayeti, En'âm suresinin 99. ayeti, Kaf suresinin 10. ayeti ve Sâffât suresinin 65. ayetine bakılırsa buradaki ifadenin "طلع" olması daha doğru görünüyor.)

⁹²⁴ Kurtubî, a.g.e., I, 32; Zerkeşî, a.g.e., I, 281; Suyûtî, a.g.e., I, 48.

⁹²⁵ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 51.

şeklinde tespit edilmiş ve matbu iskelete uygun meşhur kırâatin okunması istenmiştir.⁹²⁶ Hatta bunu sağlamak için Hz. Osman beldelere birer okuyucu bile göndermiştir.

Ancak Ebû Amr ed-Dânî, bu kırâatlerin hepsinin nâzil olduğunu ve her birinin Allah Rasûlundan duyulduğunu ifade ettikten sonra; Hz. Osman'ın bunları, bütün Mushaflara yazarak kelime tekrarına sebebiyet vermemek için ayrı ayrı Mushaflara yansıttığını ve böylece hepsini muhâfaza ettiğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Osman Mushaflarının farklı kırâatleri içermesinin sebebi de bu durumdur.⁹²⁷ Fakat Dâni'nin ortaya koymuş olduğu bu bakış açısı, Hz. Osman'ın çalışmasının ruhuna muhâlif bir kurguya sahiptir. Kanaatimizce Hz. Osman Mushaflarının farklı kırâatleri içermesi diye bir durum söz konusu değildir. Olsa olsa Hz. Osman Mushaflarından hareketle oluşturulmuş olan Mushaflarda farklı kırâatler ortaya çıkmış olabilir. Bu da Dâni'nin işaret ettiği sebeplerden dolayı değil, Mushafların intikal ettiği bölgelerdeki yaygın kırâatlerin terk edilememesinden dolayıdır.

Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushaflar hareke ve noktadan yoksun olduğu için⁹²⁸ pek çok kelimenin nasıl okunacağı konusu yine ihtilâflı kalmıştır. Her ne kadar Halife Osman, her bir yöreye göndermiş olduğu Mushaf ile birlikte bir de okuyucu göndermek suretiyle bu ihtilâfı ortadan kaldırmak istemişse de, gerek Kurrâ'nın farklılığı, gerekse İslâm devletinin hızlı bir şekilde büyüme göstermesi sebebiyle bu ihtilâfları tam anlamıyla bitirememiş⁹²⁹ ve bundan dolayı bu ihtilâflar daha sonraki dönemlerde üzerinde durulmak suretiyle çözüme kavuşturulmuştur. Bir kısım ilim erbâbı kaleme almış olduğu eserlerinde bu tür kırâat farklılıklarına işaret

⁹²⁶ İbn kuteybe, a.g.e., ss. 28-29.

⁹²⁷ Dâni, a.g.e., ss. 114-115.

⁹²⁸ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., s. 7.

⁹²⁹ İ. Ebyârî, a.g.e., ss. 115.

eden Mushaflardan bahsetmiş⁹³⁰ ve bu konuda yazılan kitapların listesini vermiştir.⁹³¹ Bu bağlamda Tabiîn döneminde bile ufak tefek farklılıklar içeren özel Mushaf sahibi kişilerin olması dikkat çekicidir.⁹³² Mushafların farklılığıyla ilgili bilinen en eski eser Hz. Osman'ın (H.35) vefatından 83 sene sonra vefat etmiş olan İbn Âmir'e (H.118) aittir. Ondan sonra 3. ve 4. asırlarda bu konuyla ilgili eser yazan âlimler birbirini izlemiştir. Hicrî 316'da vefat etmiş olan İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî, 327'de vefat etmiş olan İbnü'l-Enbârî ve 360'da vefat etmiş olan İbn Eşteh bu konuda eser yazan âlimlerin son halkalarıdır. Bu çalışmalardan elimize sadece Sicistânî'nin eseri ulaşmıştır. En son yazılan eserlerden olması hasebiyle öncekilerin işlemiş olduğu konuların hepsini içerdiği ve ihtilâflı olan konuların tamamını yansıttığı söylenebilir.⁹³³ Ancak İbn Ebî Dâvûd'un topladığı bu malzemenin -belli bir konuda ulaşabildiği bütün rivâyetleri derleyen câmi türü literatürün diğer örneklerinde olduğu gibi- bazı asılsız haberleri de içermesi muhtemeldir.⁹³⁴

H. Hz. Osman Döneminde Ahruf-i Seb'a Ruhsatı İptal Mi Edilmiştir?

Cevabını aradığımız son soru Hz. Osman'ın yaptırmış olduğu bu çalışmada ahruf-i seb'a'yı tek kırâate idirip indirmedir. Bu sorun, üzerinde durulması gereken ve ihtilâflı olan⁹³⁵ önemli Kur'ânî meselelerdendir. Zerkeşî, Kur'ân ve kırâatlarla ilgili şöyle bir tespitte bulunmuştur:

⁹³⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 50-92.

⁹³¹ İ. Ebyârî, a.g.e., ss. 114-115.

⁹³² İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 88-92.

⁹³³ İ. Ebyârî, a.g.e., ss. 114-115.

⁹³⁴ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 11.

⁹³⁵ İzmirli, a.g.e., s. 17; Zerkeşî, a.g.e., I, 270.

"واعلم ان القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف الفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف او كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما"

“Kur’ân ve kırâatler birbirine muğâyir olan iki hakikattir. Kur’ân Hz. Muhammed’e beyân ve i’câz için bahşedilen vahiydir; kırâatler ise söz konusu vahyin lafızlarının yazım ve keyfiyet konusunda tahfif, teskîl vb. yönlerden farklılık arzemesidir.”⁹³⁶

Kur’ân ve kırâatler konusunu aynı şekilde bir açmaz olarak gören, ama bunu kendi içerisinde yorumlayan başka bir ilim adamı da hadiseye ‘kırâat-ı aşr’ çerçevesinde yaklaşmış ve Kur’ân ve kırâatler konusunu şöyle değerlendirmiştir: *“Kur’ân, hattı üzerinde icmâ’ edilen, ancak kırâatı üzerinde farklılıkların olduğu bir kitap ise, bu durumda Allah katında on Kur’ân anlayışı yerine, bizce tabi olduğumuz okuma şeklinin bizim nazarımızda Allah katında da öyle olduğunu îma ettiğimiz; diğer okuyuş şekillerinin ise diğer kırâat sahipleri nazarında aynı değeri hâiz olabileceğini kabul ettiğimiz bir kitaptır.”⁹³⁷*

Kur’ân’ın ahruf-i seb’a üzerine nâzil oluşuyla ilgili Hz. Muhammed’den şu sözlerin sadır olduğu rivayet olunmaktadır:

⁹³⁸"اقرانى جبريل على حرف واحد فراجعته ثم لم ازل استزيده فيزيدينى حتى انتهى الى سبعة احرف"

“Cibrîl Kur’ân’ı bana bir kırâat üzerine okuttuğunda ona bunu artırması için müracaat ettim. O da yedi kırâate kadar artırdı.”

⁹³⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 395-396.

⁹³⁷ M. Erdoğan, a.g.m., ss. 395-496.

⁹³⁸ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâilî'l-Kur’ân, 5; Kitâbu Bed’i'l-Halk, 6; Muslim, a.g.e., Kitâbu Salâti'l-Musâfirîn, 48.

"انزل القرآن على سبعة احرف فاقرؤا ما تيسر منها ايها قرأت اصبت كلها شاف كاف ما لم يختم آية عذاب
⁹³⁹برحمة او آية رحمة بعذاب"

***“Kur’ân yedi kırâat üzerine nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz.
Azap ayetini rahmetle, rahmet ayetini de azapla bitirmedığınız sürece hangi
okuyuşu tercih ederseniz edin isabet etmiş olursunuz. ”***

Birinci rivayetle ilgili yapılan değerlendirmelerden en çok dikkatimizi çeken Süleyman Ateş’in yapmış olduğu yorumdur. Ateş bu rivayetin mutevâtir olmadığını, Hz. Peygamberin ikide birde Cebrâîl’e başvurup Kur’ân’ın okunuşuyla ilgili alternatifleri artırmasını istemesinin anlamsız durduğunu ve böyle bir şeyin yaşanma ihtimalinin zayıf olduğunu dile getirmiştir.⁹⁴⁰ İkinci haberi ise sahabe neslinin ileri gelenlerinden yirmi bir kişi rivayet etmiştir. Bundan dolayı mutevâtir olduğu söylenmiştir.⁹⁴¹ Ayrıca Hz. Osman’ın kırâat konusunda birliği sağlama girişimi de bu haberin sıhhatine önemli ölçüde katkı sağlayan bir ayrıntı olarak değerlendirilmiştir.⁹⁴² Bu rivayetlere istinaden müslüman ilim adamları Hz. Osman Mushaflarının ahruf-i seb’a’yı içerip içermemesi konusunda iki ayrı kanaat serdetmişlerdir. Birincisi Hz. Osman Mushaf’larının ahruf-i seb’a’yı müştemil olduğu, ikincisi ise Kureyş Lehçesi dışındaki bütün kırâatları ortadan kaldırdığıdır.⁹⁴³

Hz. Osman döneminde Mushafların tek bir kırâat üzerine yazıldığını savunan ilim adamlarına İbnu’t-Tîn ve Buhârî’nin çağdaşlarından el-Hâris el-Muhâsibî’yi

⁹³⁹ Tayâlisî, a.g.e., ss. 73-76; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 26; Muslim, a.g.e., Kitâbu Salâti’l-Musâfirîn, 48; Taberî, a.g.e., I, 35-52; **Risâle fi Rasmi’l-Mushaf**, Yazma Eser, s. 6; İbn Atıyye, a.g.e., s. 267.

⁹⁴⁰ S. Ateş, a.g.m., ss. 321-331.

⁹⁴¹ Suyûtî, a.g.e., I, 46-47; E. Aşikkutlu, a.g.m., s. 47.

⁹⁴² E. Aşikkutlu, a.y.

⁹⁴³ Suyûtî, a.g.e., I, 51; Muhaysin, **Târîhu’l-Kur’ân**, ss. 155-160.

örnek olarak verebiliriz.⁹⁴⁴ Bu ilim adamlarının en önemli dayanağı Hz. Osman'ın komisyon üyelerine söylemiş olduğu "*Sizinle Zeyd b. Sâbit arasında bir ihtilâf olursa, ihtilâfa düştüğünüz kelimeyi Kureyş Lehçesiyle yazınız, çünkü Kur'ân onların lehçesiyle nâzil olmuştur.*"⁹⁴⁵ sözüdür.

Malum olduğu üzere Hz. Osman döneminde Kur'ân'la ilgili bir çalışma yapma zorunluluğunu ortaya çıkaran temel durum İslâm devletinin değişik yörelerdeki kırâat farklılıklarıdır.⁹⁴⁶ Kırâat farklılıklarının artması üzerine müslüman toplumda birliği sağlama düşüncesiyle harekete geçen hilâfet merkezi Kur'ân'ı belli bir tertip üzerine çoğaltarak birer okuyucu ile ülkenin beldelerine göndermiş ve böylece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanlarında serbest olan diğer kırâatler şâz konumuna düşmüştür.⁹⁴⁷ Kırâatte Kureyş lehçesinin esas alınmasında rol oynayan faktörleri ise bazı ilim adamları, Kur'ân'ın nâzil olmaya başladığı ilk lehçe⁹⁴⁸ olmasının yanı sıra, o gün için edebiyat, şiir ve devletin resmî dili olmasına da bağlamışlardır.⁹⁴⁹

Bu görüşe karşı çıkan ve bu bakış açısının kabul edilemez olduğunu dile getiren Muhaysin, söz konusu ilim adamlarının Hz. Osman'ın sözünü doğru anlayamadıklarını ifade etmiştir. Ona göre Hz. Osman'ın cümlesinde bahsi geçen ihtilâf, kelimelerin cevheri ve kökeni yönünden olan bir ihtilâf değil, yazımı yönünden olan bir ihtilâftır. Bundan dolayı Hz. Osman'ın sözü onların görüşlerinin

⁹⁴⁴ Suyûtî, a.g.e., I, 61; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, ss. 155-156.

⁹⁴⁵ Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân, 3; Bu rivayetin son kısmını Zerkeşî, Ezherî'nin Tehzîb isimli eserini referans göstererek şöyle aktarmıştır: "فانه اكثر ما نزل بلسانهم" Zerkeşî, a.g.e., I, 277.

⁹⁴⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 297.

⁹⁴⁷ Şelebî, a.g.e., s. 86.

⁹⁴⁸ "نزل القرآن بلسان قريش والعرب قرانا عربيا بلسان عربى مبین" Buhârî, a.g.e., Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân, 2; İbn Hacer, a.g.e., X, 11.

⁹⁴⁹ Şahhâte, a.g.e., s. 53.

mesnedi olarak kabul edilemez.⁹⁵⁰ Ancak diğ er taraftan Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafların ahruf-i seb'a'yı iç ermesi, onun yaptırmış olduğu ç alışmanın anlamını tamamen yitirmesi anlamına da gelmektedir. Zira Zeyd b. Sâbit ilk halife Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ı zaten toplamış ve yazmıştır.

İkinci görüş Hz. Osman Mushaflarının ahruf-i seb'a'yı iç erdiğ ini ifade eden görüştür.⁹⁵¹ Bundan maksad Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafların her birinin ahruf-i seb'a'yı tek tek iç ermesi değı l, bütünü nün parç a parç a iç ermesidir.⁹⁵² Bu görüşü serdeden Muhaysin bakış açısını üç delil ile desteklemeye ç alışmıştır. Bu deliller şöyledir:

- 1- Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushaflarının kaynağı Hz. Ebû Bekir Mushaf'ıdır, Ebû Bekir Mushaf'ı da bütün kırâatleri iç ermektedir.⁹⁵³
- 2- Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafları inceleyen kişi onların arasında oldukça fazla yazım ve kırâat farklılıklarının olduğ unu görür.
- 3- Zayıf ya da sahîh bir haberde Hz. Osman'ın '*Kur'ân'ı tek bir kırâat üzerine yazınız, diğ er altı kırâati terk ediniz*' şeklinde bir emrinin olduğu vâki değı ldir.

Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafların kaynağ ının Hz. Ebû Bekir Mushaf'ı olup olmadığ ını daha önce tartışmış ve Hz. Ebû Bekir'in toplatmış olduğu Mushaf'ın Hz. Ömer'in şehâdetinden sonra kızı Hafsa'ya intikal ettiğ ini, Hz. Osman'ın yaptırmış olduğu ç alışmada bu Mushafı kaynak olarak kullandığ ını ve Hafsa'daki Mushaf'ın en nihayetinde Muâviye döneminde Medîne valisi olan

⁹⁵⁰ Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân.*, ss. 158-159. Muhaysin ç alışmasında zaman zaman akademik olmayan bir üslup kullanmaktan geri durmamıştır. Örnek olarak 61. sayfadaki 3. Bölümün giriş cümlesine bakılabilir.

⁹⁵¹ Uceylî, a.g.e., I, 3-4.

⁹⁵² Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân.*, ss. 159.

⁹⁵³ Şelebî, a.g.e., s. 9.

Mervân b. Hakem tarafından imha edildiğini görmüştük. Ayrıca Hz. Osman'ın Mushaflarla ilgili çalışmayı yaptırırken Hafsa nüshasını tek ve yegâne kaynak olarak kullanmadığını, ancak ona ilave bir şeyi de yazdırmış olduğu Mushaflara eklediğini rivayetlerden hareketle analiz etmiştik. Muhaysin'in Hz. Ebû Bekir'in yazdırmış olduğu Mushafın bütün kırâatleri içerdiğini ifade etmesi tarihsel durumla örtüşmemektedir. Zira Hz. Ebû Bekir'in çalışması esnasında istifade etmiş olduğu malzeme, daha önce Hz. Peygamberin huzurunda yazıldığı için, bunların muhtelif kırâatleri içermesi mümkün değildir. Kur'ân tek bir nebîye tek bir kırâatle nâzil olmuştur. Sadece aynı nebî, vahyin güzelliklerini bütün kabîle mensuplarına ulaştırmak istediği için, vahyin aktarımı esnasında lehçeleri farklı olan değişik kabîle mensuplarını da dikkate alarak zaman zaman muhtevanın farklı kırâatlerle aktarılmasına onay vermiştir. Bu durumda Muhaysin'in sunmuş olduğu bu delilinin, serdetmiş olduğu düşünceye payanda olamayacağı açıktır.

Muhaysin'in düşüncesine mesned olarak arz ettiği ikinci delil de itibar edilecek güçte değildir. Her ne kadar zaman içerisinde farklı yazımlara sahip Mushafların ortaya çıktığı bir realite olarak karşımızda dursa da, bunların Osman nüshası olup olmadığı tartışmalıdır.⁹⁵⁴ Zira Osman nüshalarıyla ilgili olarak bir kısım ilim ehli şöyle demektedir: *“Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği Mushafların nerede olduklarını belirlememiz bir yana, şu anda mevcut olduklarına dair bile elimizde kesin deliller yoktur.”*⁹⁵⁵ Diğer taraftan bu gün dahi elimizde bulunan Kur'ân yazısından hareketleri ve noktaları kaldıracak olsak, ortaya çıkacak olan yazının alternatif okuyuşlara açık olacağı aşikârdır.⁹⁵⁶

⁹⁵⁴ Abdullah b. Vehb, a.g.e., III, 61; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 35; Zerkeşî, a.g.e., I, 282.

⁹⁵⁵ Zurkânî, a.g.e., I, 397; Marzûk, a.g.e., ss. 42-43; İ. Ersöz, a.g.e., s. 136.

⁹⁵⁶ S. Akdemir, a.g.m., s. 27; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 73.

Muhaysin'in üçüncü delil olarak sunmuş olduğu yaklaşım ise ahruf-i seb'a'yı kesretten kinâye olarak kabul etmemesinden kaynaklanmıştır. Ahruf-i seb'a'dan maksadın kesretten kinâye olduğunu düşündüğümüzde Muhaysin'in bu düşüncesi de zeminini yitirmektedir. Ancak Muhaysin Kur'ân'ın yedi kırâat üzerine nâzil olduğunu kabul ettiği için, bunun Mekke döneminde mi yoksa Medîne döneminde mi başladığını tartışan rivayetleri bile aktarmış ve bütün bu kırâatlerin nâzil olduğu şeklindeki düşüncesini çalışmasına yansıtmıştır.⁹⁵⁷

Bu değerlendirmelerden ortaya çıkan sonuç şudur ki Hz. Osman Mushafi, Hz. Ebû Bekir'in Mushafi gibi bir kırâat üzerine kaleme alınmıştır. İbnu'l-Cezerî ahruf-i seb'a ile ilgili ruhsatın Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik tefsîr ve îzah bağlamında cârî olduğunu; Kur'ân'ın orijinal metninin aktarımında böyle bir şeyin mümkün olmadığını, bunu söyleyen kişinin de yalancı olduğunu dile getirmiştir⁹⁵⁸ ki '*el-kırâ'a bi'l-ma'nâ*'dan anlaşılabilir da bu olsa gerektir. Dolayısıyla ahruf-i seb'a ile ilgili rivayetler Hz. Peygamber dönemi ile hemen sonrası dönemlerdeki durumu yansıtmaktadır. Hz. Osman dönemine gelindiğinde devletin bütününde tertip ve kırâat birliğinin sağlanması elzem hale geldiği için, Hz. Osman mevcut Kur'ân'ı çoğaltarak birer okuyucu ile beldelere göndermiştir. Yani bu dönemde müslüman toplumun hem genişlemesine hem de eğitim seviyesinin artmasına binâen Hz. Peygamberin tanıdığı ruhsatın kaldırılması için ilk adım atılmıştır.⁹⁵⁹

⁹⁵⁷ Muhaysin, *el-Muğnî fi Tercîhi'l-Kırââti'l-Aşri'l-Mutevâtira*, I, 84-85.

⁹⁵⁸ Suyûtî, a.g.e., I, 79.

⁹⁵⁹ Zerkeşî, a.g.e., I, 272.

4. KUR'ÂN'IN HATTINDA YER ALAN KÂTİP HATALARI (LAHN)

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu öteden beri ilâhî irâdenin koruması altında bulunan Kur'ân'da yazım hatalarının (lahn)⁹⁶⁰ bulunamayacağı kanaatine sahip olagelmıştır.⁹⁶¹ Ancak lahn tartışmasındaki temel soru, Kur'ân'ın orijinalinde yazım hatasının bulunup bulunmadığı değil, çoğaltılan Kur'ân nüshalarında imla hatalarının olup olmadığıdır.⁹⁶² Hadiseye bu pencereden bakıldığında bir kısım ayetlerin genel gramer kurallarına aykırı yazıldığı daha başlangıçta işin ehli tarafından fark edilmiş⁹⁶³ ve bu ayetlerle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Şimdi söz konusu ayetleri sırasıyla ele alalım:

1. Bakara suresinin 62. ayeti benzer bir içerikle Mâide suresinin 69. ayetinde ve Hac suresinin 17. ayetinde yer almaktadır. Mâide suresinde “والصابئون” kelimesi genel gramer kurallarına aykırı yazılmıştır.⁹⁶⁴ Şimdi bu ayetlere bir göz atalım:

Bakara suresi 62. ayet:

“ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعمل صالحا”

Hac suresi 17. ayet:

“ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا”

Mâide suresi 69. ayet:

“ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا”

⁹⁶⁰ İbn Ebî Dâvûd bu kelimenin anlamını “dildeki farklılık” olarak vermiştir. Şu başlıkta bu anlam hissedilmektedir: "اختلاف الحان العرب في المصاحف" a.g.e., s. 32.

⁹⁶¹ Muhaysin, *el-Muğnî*, s. 64.

⁹⁶² M. Öztürk, *Kur'ân'ın Dili ve Retoriği*, s. 49; Z. Şen, a.g.e., s. 98.

⁹⁶³ *Mukaddimetân* (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 104.

⁹⁶⁴ İbn Kuteybe, a.g.e., ss. 36-37; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 33-34.

2. Nisâ suresinin 162. ayetindeki “والمقيمين” kelimesi genel gramer kurallarına aykırı yazılmıştır.⁹⁶⁵ Ayetin metni şöyledir:

“لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين”
“الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر النك سنؤتيهم اجرا عظيما

3. Tâhâ suresinin 63. ayetindeki “ان هذن” kelimesi genel gramer kurallarını aykırıdır.⁹⁶⁶ Ayetin metni şöyledir:

“قالوا ان هذن لساحران يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى”

4. Bakara suresinin 177. ayetindeki “والصابرين” kelimesi genel gramer kurallarına aykırı yazılmıştır.⁹⁶⁷ Ayetin metni şöyledir:

“والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين فى الباساء والضراء وحين الباس”

5. Munâfikûn suresinin 10. ayetindeki “فاصدق” ile “واكن” arasında genel gramer kurallarına aykırı bir ilişki vardır.⁹⁶⁸ Ayetin metni şöyledir:

“فيقول رب لولا اخرتتى الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين”

Rivayetlere göre Hz. Osman, Mushaflarla ilgili çalışma kendisine arz edildiğinde bu hataları görmüş ve şöyle demiştir:

"عن عكرمة لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان فوجد فيها حروفا من اللحن قال لا تغيروها
فان العرب ستغيرها او ستعربها بألسنتها لو كان الكاتب من ثقيف والملى من هذيل لم يوجد فيها هذه الحروف
فاقامه بلسانه وترك الرسم على حاله"

⁹⁶⁵ İbn Kuteybe, a.g.e., ss. 36-37; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 33-34.

⁹⁶⁶ İbn Kuteybe, a.y.; İbn Ebî Dâvûd, a.y.

⁹⁶⁷ İbn Kuteybe, a.y.; **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 104.

⁹⁶⁸ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 33; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 121.

“İkrime’den rivayet olunmuştur: Mushaflar yazılıp Hz. Osman’a arz edilince Osman onlarda yazım hataları görmüş ve ‘Onları değiştirmeyin, Araplar onları dilleriyle düzeltereklerdir. Kâtip Sakîf’ten, imla ettiren de Huzeyl’den olsaydı Mushafta bu hatalar bulunmazdı.’ demiştir. Ardından da Hz. Osman diliyle onları düzeltmiş, ancak yazımı olduğu gibi bıraktırmıştır.”⁹⁶⁹

Bazı ilim adamları (Sehâvî-643, Sayrafî⁹⁷⁰, Râzî-606, Âlûsî-1273, Zurkânî vs.) böyle bir cümlenin Hz. Osman’dan sadır olmasını uzak bir ihtimal olarak yorumlamışlardır.⁹⁷¹ Söz konusu âlimlerin bir kısmı da bu sözün senedini tenkide tabi tutarak zincirin zayıf, karmaşık ve kopuk olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁷²

Yine bu ayetlerin durumu Hz. Âişe’ye de sorulmuş ve onun şöyle bir karşılık verdiği rivayet edilmiştir:

"يا ابن اختى هذا عمل الكتاب اخطئوا فى الكتابة"

“Yeğenim bunlar kâtiplerin işidir, yazarken hatalı yazmışlardır.”⁹⁷³

Buhârî ve Muslim’in sıhhat şartlarına uygun olduğu kabul edilen Hz. Âişe rivayetine⁹⁷⁴ itibar eden ve etmeyen müfessirler konuyla ilgili farklı bakış açıları sergilemişlerdir. Bir kısmına göre bunlar gerçekten kâtip hatası iken, diğerleri bunu kabul etmemişlerdir. Kitâbu’l-Mebânî sahibinin: *‘Az çok Arapçası olan bir kimsenin*

⁹⁶⁹ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 274,341; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 36; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 32-33; Dâni, a.g.e., s. 117.

⁹⁷⁰ Bakillânî(Ö.403)’nin ‘el-İntisâr li Sıhhati Nakli’l-Kur’ân ve’r-Radd alâ Men Nehâlehu’l-Fesâd bi Ziyâde ev Noksân’ isimli eserini ihtisar eden Ebû Abdillâh es-Sayrafî.

⁹⁷¹ Şelebî, a.g.e., s. 113; Muhaysin, a.g.e., ss. 64-67; Âlûsî, a.g.e., XVI, 327.

⁹⁷² Z. Şen, a.g.e., ss. 98-100.

⁹⁷³ Ebû Ubeyd, a.g.e., s. 287; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 36; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 34; Dâni a.g.e., s. 118-119.

⁹⁷⁴ M. Öztürk, **Kur’ân’ın Dili ve Retoriği**, s. 174.

*Kur'ân'daki kâtip hatalarını görmesinin önünde bir engel yoktur.*⁹⁷⁵ yaklaşımına karşı sergilediği tutumun yanı sıra pek çok müfessirin bu problemi nahiv kuralları çerçevesinde halletmeye çalışması, onların bu hataları benimsemek istemediklerini göstermektedir. Onlara göre lahne konu olan kelime ve terkiplerin gerek Arapların dilsel örflerinde gerekse Arapça'nın fesahat ve belağatında mutlak surette karşılıkları vardır. Mesela Araplar, özellikle Basralılar, faziletine işaret etmek istedikleri bir şeyi medh üzere mansup yaparlar. (İhtisas Kâidesi)⁹⁷⁶ Bu çerçevede Zamahşerî ve Râzî gibi müfessirler, Nisâ suresinin 162. ayetinde geçen “والمقيمين” kelimesinin de namazın faziletine binâen medh üzere mansup olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Sibeveyh bunu örnek ve delilleriye ele alıp işlemiştir. Bundan dolayı Kur'ân'da lahn olduğu şeklindeki iddialara itibar edilmez. Buna ancak Kur'ân konusunda ve Arapların dil ekolleri konusunda derinlemesine bilgisi olmayanlar itibar edebilir. Dolayısıyla ayetin bu kâide doğrultusundaki açılımı “اعنى المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكوة” şeklindedir.⁹⁷⁷

Kisâî buna itiraz etmiş ve *'herhangi bir ifadeyi medh üzere mansup okumak, ancak söz tamamlandıktan sonra mümkün olur'* demiştir. Ancak Kisâî'nin bu itirazına da itiraz eden âlimler çıkmış ve onlar da sözün bitmesine gerek kalmadan medh üzere mansup okumanın câiz olduğunu söylemişlerdir. Gerçi Kisâî buna itiraz ederken kendisi şöyle bir yaklaşım da sergilemiştir: “والمقيمين” kelimesi “بما انزل” ifadesindeki “ما” ism-i mevsulune matuftur. Buna göre ayetin manası şöyle olmaktadır: “Onlar hem sana indirilen Kur'ân'a, hem senden evvel indirilen kitaplara, hem de namazlarını dosdoğru kılanlara iman ederler.” ki namazlarını

⁹⁷⁵ **Mukaddimetân** (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî), s. 104.

⁹⁷⁶ Taberî, a.g.e., IV, 364; Râzî, Mefâtihu'l-Ġayb, VIII, 413.

⁹⁷⁷ Zamahşerî, a.g.e., I, 581-582; Râzî, a.g.e., VIII, 413.

dosdoğru kılanlardan murâd peygamberlerdir.⁹⁷⁸ Taberî de benzer bir yaklaşım sergilemiş ve namazlarını dosdoğru kılanlardan maksadın bir kısım ulemâya göre melekler olduğu bilgisini aktarmıştır. Bu durumda meleklerin namazı: ‘Allah için tesbih etmeleri (yaratılış gayelerine uygun vazifelerini yapmaları) ve yeryüzündekiler için istiğfâr dilemeleri’dir. Bu bağlamda Bakara suresinin 177. ayeti için de aynı kâide (İhtisas Kâidesi) geçerlidir.⁹⁷⁹ Taberî bu kâideyi Kur’ân’ın pek çok yerinde uygulamış ve farklı okuyuşlara işaret etmiştir. Mesela Bakara suresinin 18. Ayetinin: “صم بكم عمى” iki açıdan ötre iki açıdan da üstün okunabileceğini delilleriyle anlatmıştır.⁹⁸⁰ Aynı şekilde Lokmân suresinin 3. ayetini: “هذى ورحمة للمحسنين” hem ötre hem üstün okuyanlara işaret etmiştir.⁹⁸¹

Söz konusu yazım farklılığını absorbe etmek için bu delilleri sunan ilim adamlarının hemen hemen hepsi açıklamalarının akabinde aynı ayetin Abdullah b. Mes’ûd’un Mushaf’ında “والمقيمون” şeklinde yazılı olduğuna vurgu yapmaktan ve bunun aynı zamanda Mâlik b. Dinâr, Âsım el-Cuhderî (Ö.128) ve İsâ es-Sakafî’nin kırâati olduğunu belirtmekten de geri durmamışlardır.⁹⁸² Ayrıca bu ifadenin Ubey b. Ka’b’ın Mushafında “والمقيمون” şeklinde olduğu da rivayetler arasında yer almaktadır.⁹⁸³

Bir diğer ayet Tâhâ suresinin 63. ayeti olan “ان هذن لساحران يريدان” ifadesidir. Bir kısım Kurrâ bu ayeti genel gramer kurallarına uygun olarak “ان هذَّين لساحران” şeklinde okumuş ve Hz. Âişe’den nakledildiği gibi kâtiplerin bu ifadeyi yanlış yazdığını söylemiştir. Âsım el-Cuhderî ise sadece bu ayeti değil, diğer bütün ayetleri

⁹⁷⁸ Râzî, a.g.e., VIII, 413.

⁹⁷⁹ Taberî, a.g.e., IV, 364.

⁹⁸⁰ Taberî, a.g.e., I, 180.

⁹⁸¹ Taberî, a.g.e., I, 131; İbn Mucâhid, a.g.e., s. 512.

⁹⁸² Taberî, a.g.e., VI, 364; Râzî, a.g.e., VIII, 414; Zamahşerî, a.g.e., I, 581-582.

⁹⁸³ Sefakusî, *el-Mucîd fi İ’rabi’l-Kur’âni’l-Mecîd*, Yazma Eser, Nisâ Suresi.

İmam Mushaf'ta olduğu gibi yazmış, ancak okurken yaygın olan gramer kurallarına göre okumuştur.⁹⁸⁴ Değişik yazım ve okuyuş şekillerini aktaran Taberî, söz konusu ayetlerin İmam Mushaf'ta yazıldığı şekliyle okunmasından yana bir tavır sergilemiş ve **“Hiç kimse Müslümanların Mushaflarının yazımına muhâlefet edemez.”**⁹⁸⁵ tarzında bir duruş ortaya koymuştur. Bu bağlamda Taberî, Nisâ suresinin 117. ayetindeki “إِنَّا” kelimesinin Hz. Âişe'nin mushafında “أَوْنَا” şeklinde olduğunu naklettikten sonra İbn Abbâs'a izafeten “أُونَا” okuyuşundan da söz etmiş ve sonuçta mevcut Kur'ân'da yer alan kırâat dışındaki okuyuşları câiz görmemiştir. Çünkü bu okuyuşlar bir yandan Kurrâ'nın ittifâkına aykırıdır, diğer yandan da Müslümanların Mushafına muhâliftir.⁹⁸⁶ Tâhâ suresindeki ayeti mevcut şekliyle okuyan bir kısım Kurrâ ise, bu okuyuşlarına Ubey b. Ka'b'ın Mushafındaki şu yazımı delil getirmişlerdir: “إِنْ ذُنَّ الْأَسْحَرَانِ”⁹⁸⁷ Aynı ayet Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında bir önceki ayette geçen “وَاسْرُوا النَّجْوَى” ifadesini açıklayıcı tarzda “أَنْ هَذَانِ سَاحِرَانِ” şeklinindedir.⁹⁸⁸

Ancak aynı konunun işlendiği Â'râf suresinin 109. ayeti ile Şuarâ suresinin 34. ayetini -ki ayetin metni şöyledir-: “أَنْ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يَدْرِيذُ أَنْ يَخْرُجَكَ مِنْ أَرْضِكَ بِسِحْرِهِ” göz önünde bulundurduğumuzda elimizde bulunan Kur'ân'daki kâtip hatası daha net bir biçimde anlaşılmış olur.⁹⁸⁹

Munâfikûn suresindeki “فَاصِدَّقْ” kelimesi ile “وَإَكْفُنْ” kelimesi arasındaki uyumsuzluğa dair de ulemâ farklı yaklaşımlar sergilemiştir.⁹⁹⁰ Aslında “فَاصِدَّقْ”, “لَوْلَا”nın cevabı olup meczum olmalıdır. İbârenin yaygın gramer kurallarına göre olması

⁹⁸⁴ İbn Kuteybe, a.g.e., ss. 36-37.

⁹⁸⁵ Taberî, a.g.e., I, 180. "ليس لاحد خلاف رسوم مصاحف المسلمين"

⁹⁸⁶ H. Albayrak, a.g.m., s. 126.

⁹⁸⁷ Hûd suresinin 7. ayetine bkz.

⁹⁸⁸ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 37; Sefakusî, a.g.e., Tâhâ Suresi.

⁹⁸⁹ Ayrıca Yûnus Suresinin 76. ayetine bkz.

⁹⁹⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 637.

gereken hali “ رَبِّ (لولا) إِنَّ أَخَّرْتِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ أَصَدَّقْتُ وَأَكُنُّ مِنَ الصَّالِحِينَ ” şeklindedir. Ancak İbn Muhaysin ve Ebû Amr “واكن” ifadesini “فاصدق” ya atfedip "واكون" şeklinde mansup okumuşlardır.⁹⁹¹ Bu durumda ayet “ لولا اخترتني الى اجل قريب فاصدق واكون من ” şeklinde olmuştur. Arap dilinde ve Kur’ân-ı Kerîm’de aynı ibarenin örneklerini görmek de mümkündür.⁹⁹² Taberî bu kırâatlerin her ikisinin de yaygın olduğunu ve hangisine göre okunursa okunsun isabet edileceğini belirtmiştir.⁹⁹³

Bu ayetlerin yanı sıra başka ayetlerde de kâtip hatalarının bulunduğunu, daha doğru bir ifade ile sonradan geliştirilen yazım kurallarına aykırı hataların yer aldığını ifade eden ilim adamları vardır. Örneğin Neml(27):21. ayetindeki “اولا اذبحنه” ifadesinde bir elif fazlalığı, Zâriyât(51):47. ayetindeki “باييد” ifadesinde bir ye fazlalığı, Tevbe(9):47. ayetindeki “ولا اوضعا” ifadesinde bir elif fazlalığı, Mâide(5):29. ayetindeki “وذلك جزاؤالظالمين” ifadesinde bir vav fazlalığı olması genel yazım kurallarına muğâyir bir durumdur. İbn Haldun bu yanlışları kabul etmeyen ilim adamlarının şiddetle eleştirmiş ve sahabenin -yazım konusunda uzman olmamaları hasebiyle- yanlış yapmış olmasının bir kusur olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. İbn Haldun daha sonraki nesillerin bu yanlışları farketmediğini, ancak sahabe nesline olan saygılarından dolayı teberrüken düzeltme yoluna gitmediğini, buna mukâbil yanlış okumaların önünü alacak işaretler koymayı tercih ettiğini ifade etmiştir.⁹⁹⁴ Müsteşrik Paret de Kur’ân metninin kompozisyonunda eksiklikler, hatta yer yer yanlışlıklar bulunduğu şeklindeki kanaatini serdetmiş, ancak bir bütün olarak Kur’ân metninin mevsukiyeti konusunda her hangi bir şüphenin yersiz olduğunu belirterek oryantalistlerin bir kısmının bakış

⁹⁹¹ İbn Atıyye, a.g.e., ss. 150-151.

⁹⁹² “ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين” Kasas(28):47; ayrıca bkz. Tâhâ(20):134.

⁹⁹³ Taberî, a.g.e., XII, 111Nesefî, **Tefsîru’n-Nesefî**, IV, 260.

⁹⁹⁴ İbn Haldun, a.g.e., II, 463; Suyûtî, a.g.e., II, 167; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 73.

açısını ortaya koymuştur.⁹⁹⁵ Mushaflardaki kırâat farklılıklarıyla ilgili en son eser yazarlardan İbn Eşteh (H. 360) ise Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushaflarda kâtip hatalarının çok olduğunu, ancak bunların yazıldığı şekilde değil de dildeki şekliyle okunmaları gerektiğini söylemiş ve bu yazım yanlışlarının mevcudiyetine işaret etmiştir.⁹⁹⁶

Bütün bu verilerde onlarca hatta yüzlerce ayet için aykırı kırâatler rivayet olursa da söz konusu aykırılıkların hemen hemen hepsi harekeleme ve noktalama gibi Arap yazısında başlangıçta yer almayan, ancak daha sonra ihdas edilen unsurlarla sınırlıdır. Bu çerçevede Allah'ın vahyi ile kâtiplerin hatalarını birbirinden ayırd etmek bizlerin vazifesidir.⁹⁹⁷ Son kertede hiç birinin, anlamı alt üst edecek bir keyfiyete sahip olmaması⁹⁹⁸ en kötü ihtimalle bu ayetlerin Arap dilinde işlek olmayan kurallara göre şekillendiğini ortaya koymaktadır. Durum böyle olunca da Kur'ân'ın çağlara taşımak istediği mesajda bir sapma olmamakta ve art niyetlilerin emelleri boşa çıkmaktadır.

5. CEM'U'L-KUR'ÂN İFADESİNİN DÖNEMSEL ANLAMLARI

Sözlükte toplamak, birbirine eklemek anlamına gelen cem' kelimesi, Kur'ân'da oldukça zengin bir kullanıma sahiptir. Mal biriktirmek, bir araya gelerek güç oluşturmak, kıyâmet esnasında güneş ile ayın bir araya getirilmesi, münâfıklar ile kâfirlerin cehennemde bir araya toplanması, cuma günü, toplanma günü (kıyâmet günü) gibi kullanımlar bunlardan bazılarıdır.⁹⁹⁹ Kelimenin sözlük anlamıyla ilgili biri İbn Abbâs'tan, diğeri de Katâde'den olmak üzere iki rivayet vardır: İbn Abbâs

⁹⁹⁵ R. Paret, a.g.e., s. 14.

⁹⁹⁶ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 119.

⁹⁹⁷ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 151.

⁹⁹⁸ M. Öztürk, **Kur'ân Dili ve Retoriği**, s. 174; S. Şimşek, a.g.m., ss. 17-30.

⁹⁹⁹ R. el-İsfehânî, a.g.e., s. 104.

kelimenin ‘تلى’ ile aynı anlamında olduğunu ve ‘okumak’ manasına geldiğini söylerken, Katâde ‘bir şeyi bir şeye eklemek’ anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁰⁰⁰ Katâde ile aynı kanaati paylaşan bir kısım ulemâ da, bazı kullanımlarında cem’ kelimesi ile Kur’ân kelimesinin aynı anlama geldiğini ve bu iki kelimenin bir şeyi bir diğerine ekleyerek her ikisini bir araya toplamayı ifade ettiğini; bu şekilde de Kur’ân’ın önceki kutsal kitapların meyvelerinin toplamı olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰¹ Bu bağlamda Kıyâmet suresinin 17. ayetinde geçen c-m-a fiili -Tûsî, her ne kadar bu anlamın icmâ’a muhâlif olduğunu ifade etse de¹⁰⁰²- kanaatimizce kelimenin bu anlamı yansıtmaktadır. Ayetin metni şöyledir:

“لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه”

“Vahyin (bir konudaki) nihâî hükmünü bir an önce vermek için dilini

kımlatma, onu tedricî olarak sunmak bize aittir. ”

Bu ayette c-m-a fiili, q-r-e ile aynı anlamda kullanılmakta ve bir konuda tedricî olarak nihâî hükme varmayı ifade etmektedir. Bu şekilde Kur’ân, muhatabı olan toplumun psikolojisini esas alarak hükmünü bir defada değil, aksine toplumun gelişimi ve değişimiyle eş zamanlı olarak evrelere yayarak sunmuş ve hükümlerini birbirine eklemek suretiyle sonuca yavaş yavaş gitmiştir (Nesh). Mehdi Bâzergan da bu ve benzeri ayetleri yorumlarken c-m-a fiilinin Kur’ân’ı nuzûl sırasına göre tedvîn etme ve nâsîh-mensûh bütün ayetlere yer verme şeklinde bir anlama sahip olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁰³

Kelimenin nuzûl dönemi ve hemen akabindeki kullanımlarında da bu anlamları görmek mümkündür. Ayrıca yapmış olduğumuz eş-süremlî araştırma

¹⁰⁰⁰ İbn Atıyye, a.g.e., s. 282; Tûsî, a.g.e., I, 18.

¹⁰⁰¹ Ezherî, a.g.e., IX, 271; Taberî, a.g.e., I, 68; S. Sâlih, a.g.e., s. 19; Paçacı, a.g.e., s. 82.

¹⁰⁰² Tûsî, a.g.e., I, 18.

¹⁰⁰³ Bâzergan, a.g.e., s. 26, dipnot.

kelimenin değişen anlam yelpazesini de ortaya çıkarmıştır. Subhî Sâlih ‘Cem’ul-Kur’ân’ ifadesinin iki anlamı olduğunu söylemiştir: Bunlardan birincisi ‘hıfz’, ikincisi ise ‘kitâbet’dir. ‘Cummâu’l-Kur’ân’ denildiğinde Kur’ân hâfızları kastedilir.¹⁰⁰⁴ Kanaatimizce ilk dönemlerden sonra bu iki anlam iç içe kullanılmıştır. Yani hıfz anlamının yalnız başına kullanımını gerektirecek bir ortam ilk dönemler hariç pek söz konusu olmamıştır. Kur’ân yazılmaya başlandığı andan itibaren ‘c-m-a’ denildiğinde ezber ile yazım aynı anda kastedilmiştir. Enes’ten rivayet edilen şu haber bunun güzel bir örneğidir:

“مات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجمع القرآن غير اربعة”

“Peygamber vefat ettiğinde Kur’ân’ı dört kişiden başka kimse ezberlememiş ve yazmamıştı.”

Bu rivayette yer alan c-m-a fiilinin anlamı ‘hem ezberlemek hem de yazmak’tır. Bir farkla ki hâfızlar ezberlemiş oldukları bütün bölümleri yazamamış olabilirler. Bu rivayeti yorumlayan Kurtubî, rivayetle ilgili şöyle bir tespitte bulunmuştur: “Yemâme günü Kurrâ’dan oldukça fazla kişi öldürölmüştür. Hz. Peygamber zamanında yaşanan Bi’r-i Maûne Fâciası’nda da (M. 625) bir o kadar Kurrâ katledilmiştir. Enes dört ismi zikrederken bunların diğerlerine oranla Kur’ân’a daha vakıf olduklarını söylemek istemiş, ya da o an aklına gelen isimler bunlar olmuştur.¹⁰⁰⁵ Enes’in aynı konuyla ilgili bir başka rivayette Ebû’d-Derdâ ismine yer vermesi bu düşünceyi desteklemektedir.

Yine Tayâlisî’nin Musned’inde yer vermiş olduğu şu rivayette de anlam; uhdesinde yazılı malzeme bulundurmak, hıfzetmek ve Kur’ân’a vâkıf olmaktır:

¹⁰⁰⁴ S. Sâlih, a.g.e., s. 65.

¹⁰⁰⁵ Suyûtî, a.g.e., I, 72-73.

عن عمرو بن سلمة الجرمي ان اباہ و نفرا من قومه اتوا النبي فقالوا يا رسول الله من يصلى بنا فقال يصلى
”بكم اكثرکم اخذا للقرآن او اكثرکم جمعا للقرآن“

“Amr b. Selem el-Curmî’den rivayet olunmuştur: Amr’ın babası ve kavminden bir topluluk Hz. Peygambere gelip ‘Ey Allah’ın Rasûlu, bize namazı kim kaldıracak?’ diye sorduklarında; Hz. Peygamber, ‘Kur’ân’a en çok vâkıf olanınız ve Kur’ân’ı en çok cem’ edeniniz’ diye buyurmuştur.”¹⁰⁰⁶

Zeyd b. Sâbit’e isnad edilen “ قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن القرآن جمع في ”¹⁰⁰⁷ rivayetinde geçen c-m-a fiilinin anlamı ise ‘yazılı olarak bir araya toplamak’ olup kelimenin ikinci anlamını yansıtmaktadır. Hz. Ali’ye ait olduğu rivayet edilen şu haberde de anlam aynı şekilde yazılı olarak bir araya toplamaktır:¹⁰⁰⁸

”لما مات رسول الله آليت ان لا آخذ علي رداي الا لصلاة جمعة حتى اجمع القرآن“¹⁰⁰⁹

“Allah Rasûlu vefat ettiğinde Kur’ân’nın tamamını yazıncaya kadar Cuma namazı hariç dışarı çıkmamaya (yemin ettim) karar verdim.”

Ancak Sicistânî bu rivayeti değerlendirirken buradaki c-m-a’nın hıfz anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁰¹⁰ Müsteşriklerin bir kısmına göre de Hz. Peygamber dönemindeki cem’den maksad, Kur’ân’ın sadece sadırlarda muhâfaza edilmesidir ki bu Kur’ân’ın yazılmadığını iddia eden kasıtlı bir bakış açısıdır. Bu bakış açısı Kur’ân ayetlerin o dönemde hâfizların zihninde dağınık olduğunu ispat

¹⁰⁰⁶ Tayâlisî, a.g.e., s. 194.

¹⁰⁰⁷ “Peygamber vefat ettiğinde Kur’ân yazılı olarak bir şeyde toplu değildi.” İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., Mukaddime, s. 5.

¹⁰⁰⁸ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 50; Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 8.

¹⁰⁰⁹ İbn Nedîm, a.g.e., s. 44; Suyûtî, a.g.e., I, 59.

¹⁰¹⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 10.

etmeye çalışmaktadır.¹⁰¹¹ Ancak Hz. Ali rivayetinde kelimenin hıfz anlamına gelmesi çok mümkün görünmemektedir. Bu durumda Hz. Ali'nin daha önce ezbere bilmediği Kur'ân ayetlerini yazılı malzemelerden ezberlemesi söz konusu olmaktadır ki o günün şartlarını düşündüğümüzde böyle bir şeyin bu kadar kısa bir süre içerisinde gerçekleştirilmesi gayr-i mümkündür.¹⁰¹² Aksine bu rivayetteki c-m-a'nın anlamı yazılı olarak bir araya getirmektir ki Hz. Ali daha önce elinde bulunan yazılı Kur'ân kesitlerinden eksik olan bölümleri tamamlamaya karar vermiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Bu anlamda Hz. Ali'nin yapmış olduğu bu çalışmanın gayr-i resmî olarak cem' edilen ilk Mushaf olduğu da söylenebilir.¹⁰¹³ Zaten ilk dönem Şîf müfessirlere göre de ilk cem' çalışmasını Hz. Ali yapmıştır. Ancak onun yapmış olduğu çalışma siyâsî sebeplerden ötürü Hz. Ebû Bekir tarafından kabul edilmemiştir. Buna rağmen Hz. Ali olgun davranmış ve hem Hz. Ebû Bekir'in çalışmasını hem de Hz. Osman'ın çalışmasını takdir etmiştir.¹⁰¹⁴

Zencânî (1941) 'Cem'ul-Kur'ân' ifadesini ele alırken bu ifadenin üç anlamı olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Muhammed Sâlim Muhaysin de Kur'ân'ın bu günkü halini alıncaya kadar üç aşamadan geçtiğini belirtmiştir: Birincisi nuzûl esnasında Kur'ân ayetlerinin değişik materyaller üzerine yazılarak peygambere arz edilmesi, ikincisi Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın deri üzerine yazılarak iki kapak arasına alınması, üçüncüsü ise Osman döneminde Müslümanların bir kırâat ve bir tertip üzerine toplanmasıdır.¹⁰¹⁵ Ancak Muhaysin Hz. Osman döneminde yapılan çalışmanın Kur'ân'ı tek bir kırâate indirgeme boyutunu kabul etmez. Ona göre Osman Mushafları Kırâat-ı Seb'i müstemildir. Kâdî Ebû Bekir de '**el-İntisar**' isimli

¹⁰¹¹ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 7.

¹⁰¹² Ya'kûbî, a.g.e., II, 22-23.

¹⁰¹³ İbn Nedîm, a.g.e., s. 44.

¹⁰¹⁴ A. Habibov, a.g.t., ss. 93-99.

¹⁰¹⁵ Zencânî, a.g.e., s. 45; Muhaysin, **Târîhu'l-Kur'ân**, ss. 153-154.

eserinde aynı kanaatte olduğunu şöyle ifade etmiştir: Hz. Osman Kur'ân'ı cem' ederken Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi iki kapak arasına alma şeklinde bir toplamayı hedeflememiş, fakat Peygamberden duyulmuş olan kırâatlerde toplamayı ve duyulmamış olanlarını da devre dışı bırakmayı amaçlamıştır.¹⁰¹⁶

Abdülkadir el-Kurdî ise c-m-a kelimesinin bütün anlamlarını bir araya toplamış ve konuyu şöyle özetlemiştir: C-m-a fiilinin dört anlamı vardır.¹⁰¹⁷ Bunlar

- 1- Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın ezberlenmesi
- 2- Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın yazılması
- 3- Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın ince deri üzerine yazılarak bir araya toplanması
- 4- Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın belirli bir tertip üzerine yazılarak Müslümanların bir okuyuş üzerinde birleştirilmesi

Bütün bu verilerden ortaya çıkan sonuç şudur ki, '*Ebû Bekir Kur'ân'ı cem' etti*' cümlesi ile '*Osman Kur'ân'ı cem' etti*' cümlesi farklı farklı anlamlara gelmektedir. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı cem' etmesi, farklı materyallerde olan vahiy malzemesinin kullanımı kolay bir materyalde yazılı olarak bir araya getirilip¹⁰¹⁸ iki kapak arasına alınmasını ifade ederken, Osman'ın Kur'ân'ı cem' etmesi pek çok Mushafı tek bir Mushaf'a indirgemek suretiyle Müslümanları tek bir kırâat ve tek bir sure tertibine sahip Kur'ân üzerine toplamasını ifade etmektedir.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 297.

¹⁰¹⁷ Kurdî, a.g.e., ss. 183-187.

¹⁰¹⁸ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 149.

¹⁰¹⁹ Dâni, a.g.e., s. 8; Zerkeşî, a.g.e., I, 300.

III. BÖLÜM

HZ. OSMAN SONRASI

KUR'ÂN

HZ. OSMAN SONRASI KUR'ÂN

1. KUR'AN'A HAREKE VE NOKTALARIN DÂHİL EDİLMESİ

Arap dilinde yazım yönünden birbirine benzeyen harfleri ayırd etmek için kullanılan noktalama işaretleri ile cümlenin doğru anlaşılması için kullanılan hareketlerin, gerek Hz. Peygamberin sağlığında gerekse halifeler döneminde vahyin yazıldığı kesitlerde mevcut bulunmadığı¹⁰²⁰; buna mukâbil ayetleri birbirinden ayırd etmek için Hz. Osman döneminde muayyen bir işaretin kullanıldığı¹⁰²¹ tarihin bize sunmuş olduğu verilerden anlaşılmaktadır. Hareke ve nokta olmadığı için o dönemde kelimelerin doğru telaffuzu için şifâhî olarak duyulmaları zorunlu idi.¹⁰²² Zaten o dönemde Araplar, yabancı topluluklarla iç içe olmadığından sahip oldukları melekeleri ile dillerini hatalardan (lahn-elhan) korumuşlardır.¹⁰²³ Fasîh bir dille konuşmuş, belîğ şiirler okumuş, Kur'ân'ın fesâhatini ve belâğatini anlamışlardır.¹⁰²⁴ Ancak İslâm'ın yayılmasıyla birlikte Arapların acemlerle (Arap olmayan topluluklar) karışması, dillerini bozucu unsurlara maruz bırakmış ve Fasîh Arapların dilinde bile i'rab hataları oluşmaya başlamıştır.¹⁰²⁵ Bu hataların özellikle dinin temeli ve vazgeçilmezi olan Kelâm-ı İlâhîde ortaya çıkması, harekeleme ve noktalama çalışmalarını zorunlu hale getirmiştir.¹⁰²⁶ Bu bağlamda Kur'ân'ı ilk noktalayan kişinin kim olduğu konusu tartışmalı olmakla birlikte bu çalışmanın Tabiîn döneminde başladığı –bir iki istisna dışında- tartışmadan uzaktır. Mesela Ebyârî

¹⁰²⁰ Zencânî, a.g.e., s. 65; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 61-62.

¹⁰²¹ Kurdî, a.g.e., s. 104.

¹⁰²² Draz, a.g.e., s. 36; Watt, a.g.e., ss. 61-62.

¹⁰²³ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 150.

¹⁰²⁴ M. Öztürk, a.g.e., ss. 17-18.

¹⁰²⁵ Marzûk, a.g.e., s. 45; Zencânî, a.g.e., s. 43; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 150.

¹⁰²⁶ Zencânî, a.g.e., s. 65; Nihat Temel, **Kur'ân ve Tecvid istilâhları**, s. 22; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, ss. 61-62.

Kur'ân'ın Sahabe döneminde noktalanmaya başlandığı kanaatindedir.¹⁰²⁷ Ebyârî'nin bu düşüncesinin mesnedi, bazı harflerde noktaların daha önce kullanılmakta olduğu bilgisi olsa gerektir. Araplar, yazılarında noktayı Hz. Osman döneminden önce, daha İslâm'ın başlangıcında kullanmaya başlamışlardır. Hatta İslâm'dan önce kullandıklarına dair de deliller vardır.¹⁰²⁸ Ancak bu tür noktalı harfler Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushaflarda yoktur.¹⁰²⁹ Bu durum Tabiîn dönemine kadar böyle devam etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki, Hz. Osman döneminden sonra otuz küsur yıl Kur'ân'la ilgili yeni bir çalışma yapılmamış¹⁰³⁰, sadece Halife Osman'ın tesis etmeye çalışmış olduğu Mushaf ve kırâat birliği uygulamasının yerleşmesi için gayret sarfedilmiştir. Hz. Ali'nin (40/661) söylemiş olduğu "*Yönetimde ben olsaydım (ya da komisyona ben başkanlık yapsaydım) Mushaflar konusunda Osman'ın yaptığının aynısını yapardım.*"¹⁰³¹ sözü bu düşüneyi desteklediği gibi, Emevî Halifesi Muâviye döneminde (661-680) Medîne valisi olan Mervân b. Hakem¹⁰³²'in Hz. Ömer'in kızı Hafsa'nın uhdesine olan Mushafı vefatından (45/666) sonra kardeşi Abdullah b. Ömer'den istemesi ve imha ettirmesi¹⁰³³ de aynı düşüneyi desteklemektedir. Benzer şekilde Mâlikî Mezhebinin imamı olan Mâlik b. Enes (169/785)'in, daha sonraları İbn Mes'ûd'un ve sahabelen diğerlerinin resmî Mushaf'a muhâlif olan kırâatlarıyla okuyan kişilerin arkasında kılınan namazın kabul

¹⁰²⁷ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 128.

¹⁰²⁸ B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 500; Zencânî, a.g.e., s. 67.

¹⁰²⁹ A'zamî, **The History Of The Qur'anic Text**, ss. 135-136.

¹⁰³⁰ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 74.

¹⁰³¹ "رحم الله عثمان لو وليته لفعلت ما فعل في المصاحف" "لو وليت المصاحف لصنعت فيها الذي صنع عثمان" a.g.e., ss. 325-326; İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 23.

¹⁰³² Hz. Osman'ın damadıdır. Daha sonra halifelik de yapmıştır. (684-685)

¹⁰³³ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 25.

olmayacağını dair vermiş fetva vermesi¹⁰³⁴ onun da bu konuda gayret sarfedenlerden olduğunu göstermektedir.¹⁰³⁵ İmam Mâlik'in bu konudaki sözü şöyledir:

وقال مالك رحمه الله فيمن قرأ في صلاة بقراءة ابن مسعود وغيره من الصحابة؛ مما يخالف المصحف : لم
”يصل وراءه“

***“Allah ona rahmet eylesin! Mâlik, namazda İbn Mes’ûd’un ve sahabeden
diğerlerinin resmî Mushaf’a muhâlif olan kırâatlerini okuyanlarla ilgili şöyle
 demiştir: ‘Onun arkasında namaz kılınmaz!’”***

Kur’ân’ı ilk noktlayan kişi bir rivayet göre Ebû'l-Esved ed-Düelî¹⁰³⁶ (69/688) iken, bir başka rivayete göre Nasr b. Âsım el-Leysî¹⁰³⁷ (89/707), bir başka rivayete göre Hasan el-Basrî (110/727), bir başkasına göre de Yahyâ b. Ya’mer el-Adevânî (129/746)’dir.¹⁰³⁸ Bu şahısların hepsi de Basra’nın ileri gelen Tabiî’lerindedir.¹⁰³⁹ Ancak âlimlerin çoğuna göre Kur’ân’ı noktlayan ilk kişi nahiv ilmini Hz. Ali’den öğrenmiş olan¹⁰⁴⁰ Ebû'l-Esved ed-Düelî’dir. Bir ayrıntı ile ki o, sadece harekeleme ve tenvin işini yapmıştır.¹⁰⁴¹ Bazı ilim adamlarına göre ise onun yapmış olduğu çalışma bireysel bir çalışmadır.¹⁰⁴² Kamuya mal olan çalışmayı onun yetiştirmiş olduğu talebelere zamanın Horasan kadısı Yahyâ b. Ya’mer ile Nasr b. Âsım el-Leysî gerçekleştirmiştir.¹⁰⁴³ Durum böyle de olsa her hal ü kârda Ebû'l-Esved ed-Düelî’nin bu işin piri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁴⁴ İbn Sîrîn(110/728)’in

¹⁰³⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 282; S. Sâlih, a.g.e., s. 254.

¹⁰³⁵ Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 63.

¹⁰³⁶ Şîî âlimlerdendir. (M. Öztürk, **Kur’ân Dili ve Retoriği**, s. 96.)

¹⁰³⁷ Bir rivayete göre bu şahsın ismi Nasr b. Âsım ed-Düelî’dir. İbn Nedîm, a.g.e., s. 62.

¹⁰³⁸ İbn Atıyye, a.g.e., s. 276; Suyûtî, a.g.e., II, 171.

¹⁰³⁹ Dâni, a.g.e., ss. 124-125.

¹⁰⁴⁰ İbn Nedîm, a.g.e., ss. 62-63; Aycan-Sarıçam, **Emevîler**, s. 125.

¹⁰⁴¹ Dâni, a.g.e., s. 125.

¹⁰⁴² İ. Ersöz, a.g.e., s. 134.

¹⁰⁴³ Zencânî, a.g.e., ss. 65-67; Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 62.

¹⁰⁴⁴ Marzûk, a.g.e., s. 46; Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 62.

Mushafını Yahyâ b. Ya'mer'in noktaladığı şeklindeki rivayet¹⁰⁴⁵ ise, Yahyâ b. Ya'mer'in bu işi yapan ilk kişi olduğu göstermek için değil, bilakis noktalama çalışmalarında onun da görev aldığını ifade etmek için olsa gerektir.

Emevîlerin iktidarı dönemine (661-750) gelindiğinde Kur'ân'ın okunmasıyla ilgili ihtilâfların rahatsız edici boyutlara ulaşması böyle bir çalışmanın yapılmasını elzem hale getirmiştir.¹⁰⁴⁶ Bu çalışmaların Irak'ta yapılması, sorunun daha çok merkez (Medîne) dışındaki bölgelerde olduğunu göstermektedir. İlk Emevî Halifesi Muâviye döneminde Basra valisi olan Ziyâd b. Sumeyye (53/673), Ebû'l-Esved'den Arapça'nın ve özellikle de Kur'ân'ın doğru okunması için dille ilgili bir çalışma yapmasını istemiştir. Ebû'l-Esved başlangıçta bundan ictinab etmiş ve bu işi sakıncalı bulmuştur. Ancak vali onun yolunun üzerine oturtmuş olduğu bir kişiye Tevbe(9):3. ayetinde geçen "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" ibaresini hatalı okutarak ifadenin anlamını "Allah, müşriklerden ve elçisinden uzaktır." = "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ" şekline getirince Ebû'l-Esved bu işi önemsemiş ve yapmaya karar vermiştir.¹⁰⁴⁷

Ebû'l-Esved'in bu çalışmayı Haccâc döneminde (694-714) yaptığını aktaran yorumlar kanaatimizce bazı detayları gözden kaçırmıştır. Tarihî verilere bakılırsa Ebû'l-Esved (69/688), Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî Irak valisi olmadan önce vefat etmiştir. Onun öğrencileri olan Nasr b. Âsım el-Leysî, Yahyâ b. Ya'mer ve Hasan el-Basrî'nin Haccâc döneminde bu çalışmanın devamını getirdiği daha doğru bir bilgi olsa gerektir.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁵ Dâni, a.g.e., s. 125; İbn Atıyye, a.g.e., s. 276.

¹⁰⁴⁶ Dâni, a.g.e., s. 124; Marzûk, a.g.e., s. 46.

¹⁰⁴⁷ İbn Nedîm, a.g.e., s. 63; Zencânî, a.g.e., ss. 65-66; Ünlü, **Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi**, s. 12.

¹⁰⁴⁸ İbn Atıyye, a.g.e., s. 276; Zencânî, a.g.e., ss. 67-68; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 62.

Bilinmektedir ki Kur'ân önce harekelenmiş, daha sonra noktalanmıştır.¹⁰⁴⁹ Ancak Kur'ân'a bu tür müdâhalelerin yapılması esnasında tartışmalar da yaşanmış ve başta Abdullah b. Ömer (73/692), İbrâhîm Nehaî (95/714), Muhammed b. Sîrîn (110/728) ve Katâde (117/735) olmak üzere birçok ilim adamı bu uygulamaya karşı çıkmıştır. Bir kısım âlimler ise Amme ve Tebârake gibi kısa surelerde buna cevaz verirken büyük surelerde cevaz vermemişlerdir.¹⁰⁵⁰ Bazıları da tepkilerini noktasız Mushaflardan okuyarak göstermişlerdir.¹⁰⁵¹ Uygulamaya karşı çıkanların zihinlerinin arka planında Abdullah b. Mes'ûd'dan sadır oduğu nakledilen "*Kur'ân'ı tecrîd ediniz, ona hiçbir şey karıştırmayınız.*"¹⁰⁵² sözünün muhtevasında mündemiç bulunan sahabe hassasiyetinin yattığı söylenebilir.¹⁰⁵³ Karşı çıkanların yanı sıra uygulamayı gerekli ve yerinde bulanların sayısı da azımsanmayacak düzeydedir.¹⁰⁵⁴ Yönetimin de bu uygulamanın arkasında durmasıyla çalışmanın yapılmasını sağlamış ve böylece Kur'ân'ın harekelenmesi temin edilmiştir.

İlk hareketlerin nokta şeklinde olduğu da gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.¹⁰⁵⁵ Ebû'l-Esved ed-Düelî çalışmasına başladığında yanındaki kâtibe şöyle demiştir: "*Mushaftaki yazının renginden farklı bir mürekkep al ve fetha okuduğum zaman harfîn üstüne, kesre okuduğum zaman harfîn altına, damme okuduğum zaman da harfîn önüne bir nokta koy; her hangi bir harekede ğunneli okuduğumda ise iki*

¹⁰⁴⁹ T. Altıkulaç, a.g.e., s. 29.

¹⁰⁵⁰ Dâni, a.g.e., s. 125; Abdurrahman Çetin, **Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, ss. 146-147.

¹⁰⁵¹ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 142.

¹⁰⁵² "جردوا القرآن ولا تخلطوا به غيره" Bu sözden maksadın ya kırâatte tecrîd, ya da yazımda tecrîd olduğu söylenmiştir. Suyûtî, a.g.e., II, 171-172; Ayrıca Hz. Osman Mushaflarını 12 bin sahabînin onayladığı, bundan dolayı Müslümanların onlara riayet etmesi gerektiği de ifade edilir. Kurdî, a.g.e., s. 103.

¹⁰⁵³ Suyûtî, a.g.e., II, 167; Zencânî, a.g.e., s. 68; Marzûk, a.g.e., ss. 51-53.

¹⁰⁵⁴ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 141-142; Suyûtî, a.g.e., II, 171.

¹⁰⁵⁵ Suyûtî, a.g.e., II, 171.

*nokta koy.*¹⁰⁵⁶ Bu şekilde Ebû'l-Esved Cezm, şedde, uzatma işaretleri ve tecvidle ilgili diğer detayları da paylaşmış ve çalışmasını tamamlamıştır.¹⁰⁵⁷ Ebû'l-Esved'in çalışmasından tenvinle ilgili bir örnek şöyledir:

”ولكل قوم: هاد، سمع: علم، علم: حسر“

Kur'ân bu şekilde harekeli olarak okunmaya devam ederken bu sefer de yazılışı aynı, ancak telaffuzu farklı olan harflerin ayırd edilmesi sorunu ortaya çıkmıştır.¹⁰⁵⁸ Özellikle Arapça bilmeyen Müslümanların noktasız olan Kur'ân'ı okumakta zorluklar yaşadığı görülmüştür.¹⁰⁵⁹ Mesela,

Bakara suresinin 259. ayetinde geçen “نسرها” ifadesinin “ننسرها” şeklinde mi yoksa “نننسرها” şeklinde mi okunacağı¹⁰⁶⁰,

A'raf suresinin 48. ayetinde geçen “وما كنم سسكرون” ifadesinin “وما كنتم” şeklinde mi yoksa “وما كنتم تستكبرون”¹⁰⁶¹ şeklinde mi okunacağı

Yûnus suresinin 92. ayetinde geçen “لتكون لمن خلفك ايه” ifadesinin “لتكون لمن خلفك اية” şeklinde mi yoksa “لتكون لمن خلفك اية” şeklinde mi okunacağı

Fetih suresinin 9. ayetinde geçen “لئنموا بالله ورسوله ويعروه ويوقروه ويسبحوه” ifadesinin “لئؤمنوا بالله ” şeklinde mi yoksa “لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه” şeklinde mi okunacağı¹⁰⁶² ve

Hucurât suresinin 6. ayeti ile Nisâ sursinin 94. ayetinde geçen “ففسسوا”¹⁰⁶³ ifadesinin “فتثبتوا” şeklinde mi yoksa “فتبينوا” şeklinde mi okunacağı¹⁰⁶⁴ ve nasıl nâzil olduğu hususunda ihtilâflar zuhur etmiştir.

¹⁰⁵⁶ İbn Nedîm, a.g.e., s. 63; Dâni, a.g.e., ss. 125-127; Zencânî, a.g.e., s. 66.

¹⁰⁵⁷ Dâni, a.g.e., ss. 125-146; Zencânî, a.g.e., s. 66.

¹⁰⁵⁸ Marzûk, a.g.e., s. 45.

¹⁰⁵⁹ Doğrul, a.g.e., s. 68.

¹⁰⁶⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 189.

¹⁰⁶¹ Şelebî, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁶² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 603; R. Paret, a.g.e., s. 120.

¹⁰⁶³ Ö. Özsoy, a.g.e., ss. 78-79; Marzûk, a.g.e., s. 36.

¹⁰⁶⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s.23 6.

Bu tür ihtilâflar çoğalınca Irak valisi olan Haccâc b. Yûsuf es-Sakaffî, soruna çözüm bulmak düşüncesiyle Nahiv ilminde uzman olan Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin öğrencilerinden Nasr b. Âsım el-Leysî, Yahyâ b. Ya'mer¹⁰⁶⁵ el-Adevânî ve Hasan el-Basrî'yi çağırılmış ve birbirine benzeyen harfleri ayırt etmeleri için temyîz işaretlerini vaz' etmelerini (i'câm) istemiştir.¹⁰⁶⁶ Haccâc ayrıca surelerin isimlerini¹⁰⁶⁷ de tespit ettirmiştir.¹⁰⁶⁸ Bunların yanı sıra Haccâc b. Yûsuf'un¹⁰⁶⁹, Hz. Osman'ın Mushafındaki kırâatlerle ilgili de ufak tefek değişiklikler yaptırdığı¹⁰⁷⁰ rivayet edilmiştir. Ancak bu rivayetlerin sağlıklı olmadığı anlaşılmaktadır. Ebyârî, Haccâc'ın değişiklik yaptığını aktaran rivayeti eleştirmiş ve onun böyle bir şey yapmadığını savunmuştur.¹⁰⁷¹ Muhammed Aydın, ülke yöneticisi değil de vali olan bir insanın, bu kadar geniş çaplı bir operasyon yapmasının siyâsî açıdan mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Haccâc'ın böyle bir şey yapması durumunda, en azından sonraki dönemlerde bunun ihtilâf olarak tarihe yansıma gerektiği üzerinde durmuştur.¹⁰⁷² Ömer Özsoy da bunun ancak sahabe Mushaflarıyla ilgili yapılacak kapsamlı bir araştırmadan sonra netleşebileceği şeklindeki kanaatini serdetmiştir.¹⁰⁷³ Bir de noktalama ve harekeleme çalışmaları bittikten sonra Haccâc üç kişiye piyasadaki Mushafları kontrol etmelerini ve Hz. Osman mushafına muhâlif olanları parçalamalarını, bunun karşılığında da sahiplerine altmış dirhem vermelerini

¹⁰⁶⁵ Bu zatın ismini Yahyâ b. Ya'mur şeklinde okuyanlar da vardır. Ancak İbn Nedîm'in eserinde Ya'mer şeklinde harekelenmiştir. a.g.e., ss. 64-65.

¹⁰⁶⁶ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 144; N. Çağatay, a.g.e., s. 457.

¹⁰⁶⁷ Sure isimlerinin çoğu kez alternatifleri de vardır. Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 60.

¹⁰⁶⁸ Uceylî, a.g.e., I, 8.

¹⁰⁶⁹ Sayılı Kur'ân hâfızlarındandır. İ. Ebyârî, a.g.e., s. 128.

¹⁰⁷⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., s. 49, 17-118.

¹⁰⁷¹ İ. Ebyârî, a.g.e., ss. 125-130.

¹⁰⁷² M. Aydın, a.g.e., ss. 56-57.

¹⁰⁷³ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 83.

emretmiştir.¹⁰⁷⁴ Böylece Hz. Osman'la başlayan Kur'ân'ı kamusallaştırma çalışması Haccâc'ın atmış olduğu bu adımla pekişmiş ve kemâle ermiştir.¹⁰⁷⁵

Bu uzmanlar ciddi bir inceleme ve araştırmadan sonra ikinci ıslah girişimine karar vermiş ve benzer harfleri ayırt etmek için tek ve çift noktalama sisteminini geliştirmişlerdir. Bu sistemi geliştirirken kendilerinden önce bu konuda yapılmış olan uygulamalardan istifade etmiş oldukları da aşikârdır. Bilinmektedir ki o dönemde Araplar için nokta yeni bir şey değildir; zira İslâmdan önce Araplar noktaya zaten aşinâdırlar.¹⁰⁷⁶ Ancak daha önce hareke ve sükunlar da nokta ile gösterildiğinden, karışıklığa yol açmaması için bu uzmanlar bu noktalamanın farklı renkte yapılmasına karar vermişlerdir.¹⁰⁷⁷ Bu çalışmalar esnasında saptamalar tevâtür silsilesi içerisinde hâfızlardan duyulan meşhur kırâatlere göre yapılmış, muhtemel olmayan okuyuşlara itibar edilmemiştir.¹⁰⁷⁸

Ayrıca Ebû'l-Esved'den sonra yapılan çalışmalarda bir dönem sükun için harfin üstüne harfe bitişik olmayan yatay bir çizgi ($\bar{\text{T}}$), elif-i vasl için: elifin ma kabli fetha ise elifin üstüne harfe bitişik yatay bir çizgi (T), ma kabli kesre ise elifin altına elife bitişik yatay bir çizgi (\perp), ma kabli damme ise elifin ortasına yatay bir çizgi (\dagger) konulmuştur.¹⁰⁷⁹ Bundan sonra Kur'ân'ın doğru okunması için temyiz işaretleriyle ilgili çalışmalar derinleşerek devam etmiş ve bir asırlık bir süreçten sonra¹⁰⁸⁰ Halil b. Ahmed (175/791)¹⁰⁸¹ bu gün kullandığımız harekelemeyi ve

¹⁰⁷⁴ İbn Kuteybe, a.g.e., s. 37.

¹⁰⁷⁵ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 147.

¹⁰⁷⁶ A'azamî, a.g.e., s. 136.

¹⁰⁷⁷ Zencânî, a.g.e., ss. 67-68.

¹⁰⁷⁸ Şelebî, a.g.e., s. 27; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 62.

¹⁰⁷⁹ Zencânî, a.g.e., ss. 66.

¹⁰⁸⁰ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 80.

¹⁰⁸¹ İbn Nedîm ölüm tarihini 170 olarak vermiştir. a.g.e., s. 67. Halil b. Ahmed'in dildeki hocası İsbâ b. Ömer, İsbâ b. Ömer'in hocası Ebû'l-Esved, Ebû'l-Esved'in hocası da Hz. Ali'dir. Halil b. Ahmed Kitâbu'l-Ayn isimli lugat Kitâbının da yazarıdır. Arap dilinin grameri üzerine el-kitab isimli

noktalamayı yaparak bu işe son şeklini vermiştir.¹⁰⁸² Böylece harekeler çizgisel şekillerle ifade edilirken, harflerin birbirinden ayırd edilmesi de noktalara sağlanmıştır.¹⁰⁸³ Halil b. Ahmed bu çalışmada sükun için harfin üstüne konulan daire şeklinde yeni bir form “ ° ” = (cezm) belirlerken ayın harfinin baş kısmına benzeyen hemzeyi “ء” ve sin harfinin baş kısmına benzeyen şeddeyi “ ” de icad etmiştir.¹⁰⁸⁴ Halil b. Ahmed’in bu işe son şeklini vermesiyle ilgili kanaati eleştiren Moritz ise, “*Arapların kendi yazılarının menşei hakkındaki cehaletleri göz önünde bulundurulursa, bu rivayetin kıymetini tayin ne kadar mümkündür.*” şeklinde bir değerlendirmede bulunarak bu konuda farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur.¹⁰⁸⁵

Harflerin bu gün kullandığımız noktalara sahip olması konusunda da Müslüman toplumda hemen ittifâk sağlanamadığı rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹⁰⁸⁶ Mesela başlangıçta benzer yazım şekline sahip olan fe “ف” ve kaf “ف” harflerinin ayırd edilebilmesi için kaf harfine bir nokta konulmasına karar verilmiş, ancak bu noktanın yeri hakkında aynı memlekette bile ittifâk sağlanamamıştır. Mısır’da I. asrın sonunda ve II. asrın başlarında bu nokta bazan harfin üstüne “ف”, bazan ise harfin altına konulmuş “ب”; Filistin’de ise sadece harfin altına konulmuştur. Fe harfine nokta konulmasına ise II. asrın içinde başlanmış ve onun noktası da başlangıçta harfin altına “ب”, daha sonraları ise üstüne konulmuştur. Fe harfinin noktasının harfin üstüne “ف” konulmasına karar verildiğinde, kaf harfinin noktasının

sistematik bir eser yazan İranlı dil bilgini Sibeveyh (180/793) onun öğrencileri arasındadır. (Aycan-Sarıçam, a.g.e., ss.125-126.)

¹⁰⁸² A. Çetin, a.g.e., s. 145; A’azamî, a.g.e., s. 140.

¹⁰⁸³ Suyûtî, a.g.e., II, 171.

¹⁰⁸⁴ Marzûk, a.g.e., s. 51.

¹⁰⁸⁵ B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 501.

¹⁰⁸⁶ Marzûk, a.g.e., ss. 48-49.

da iki tane olmasına “ق” karar verilmiştir.¹⁰⁸⁷ Daha sonraları ise yazımının da kısmen farklılaşması sağlanarak “ق” kaf harfinin bu günkü şeklini alması sağlanmıştır.

Sessiz harflerden oluşan Kur’ân metni sesli hale gelirken bu tür süreçlerden geçmiş ve yazıyı iyileştirme süreci ancak üçüncü Hicrî / dokuzuncu Mîlâdî yüzyılın sonlarında tamamlanabilmiştir.¹⁰⁸⁸ Bundan sonra Hicrî 6. Asırda Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî (560/1165), hem ayetlerin sonlarına hem de ayet içinde cümlelerin tamamlandığı yerlere, manayı göz önüne alarak bu günkü noktalama işaretlerinininkine yakın işlevleri olan ve adına ‘**secâvend**’ denilen işaretleri koymuştur.¹⁰⁸⁹

Kur’ân’ın noktalanması ve sesli hale gelmesiyle ilgili üzerinde durduğumuz yukarıdaki örneklerin yanı sıra Neml suresinin 24. ayeti ile 25. ayetindeki ifadeler arasında fiillerin zaman kipi açısından bulunan uyumsuzluğu da bir örnek olarak sunabiliriz. Şöyle ki: 24. ayette müzekker 3. ğaib kip kullanılmışken 25. ayetin sonunda müzekker 3. muhatap kipe geçilmiştir. Ayetlerin noktasız ve harekesiz şekli şöyledir:

“وحدبها وفومها سجدون للسمس من دون الله وربن لهم السطان اعمالهم فصدهم عن السدل فهم لا
”تهدون الا نا اسجدوا لله الذى حرح الحباء فى السموات والارض وبعلم ما نحفون وما نعلون

Bundan dolayı bu ayetlerin okunuşunda Kurrâ ihtilâf etmiştir.¹⁰⁹⁰ Medîne, Basra ve Kûfeli Kurrâ’nın çoğunluğu 25. ayetin başını mevcut şekliyle “ألاً يسجدوا” şeklinde okumuş ve şu anlamın kastedildiğini söylemişlerdir: **“Göklerdeki ve yerdeki gizliyi açığa çıkaran ve sizin gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilen Allah’a secde etmesinler diye şeytan onları yoldan saptırmıştır.”** Ancak bu

¹⁰⁸⁷ B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 501.

¹⁰⁸⁸ Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 62.

¹⁰⁸⁹ DİB Heyet, **Kur’ân Yolu**, s. 28.

¹⁰⁹⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., ss. 380-381.

durumda ayetin sonunda muhatap değişmekte ve mana uyumsuzluğu oluşmaktadış. Mekke, Medîne, Kûfe ve Basralı bazı Nahivcilere göre ise ifade “أَلَا يَا أَسْجُدُوا” şeklinde emir olup “أَلَا” tehbih için, aradaki nidâ ya “يَا” sı da zaittir. Münâdâsı mahzûf olup ifade aslında “أَلَا يَا هَؤُلَاءِ أَسْجُدُوا” şeklinde dir. Bu durumda ayetin başı ile sonu uyumlu hale gelmekte ve mana şöyle olmaktadır: “*şeytan onları yoldan saptırması, ama sizler yerde ve göklerdeki gizliyi açığa çıkararak ve sizin hem gizlediklerinizi hem de açığa vurduklarınızı bilen Allah’a secde edin!*”¹⁰⁹¹ Ubey b. Ka’b’in kırâatinde ifadenin “أَلَا تَسْجُدُوا لِلَّهِ” şeklinde muhaffef olduğu,¹⁰⁹² İbn Mes’ûd’un Mushafında “هَلَّا تَسْجُدُونَ” şeklinde müşedded olduđu¹⁰⁹³ rivayet edilmiştir. Bu durumlarda da ayetin başı ile sonu arasında anlam uyumluluğu bozulmamaktadır.

Sessiz olan Kur’ân metni sesli hale gelirken ortaya çıkan bu vb. ihtilâflara rağmen Kur’ân’ın günümüze intikalinde vahyin tesis etmeye çalışmış olduğu temel muhtevaya muğâyir bir durumun oluřmaması¹⁰⁹⁴ için ehli tarafından hayret-i mûcip bir gelişme olarak algılanmıştır. Şelebî “*Bu günün insanı Hz. Osman döneminde yazılmış olan Mushafları okumaya kalksa, şayet hâfız değilse hata yapar, manayı tahrîf eder.*”¹⁰⁹⁵ şeklinde bir tespitte bulunarak bu çalışmalardaki harikulâdeliğe işaret etmek istemiştir. Bu anlamda müsteşrikler bile hayretlerini gizleyememişlerdir. Watt bu konudaki düşüncesini “*Kur’ân’ın yazıldığı ilk yazıda hareke ve nokta yoktu; Kur’ân bilgisi olmayan, ancak yazıyı anlayan bir kişi, Kur’ân’ı çözmede, Arapça kelimelerin yapısını bilmeyen bir kişinin düşünemeyeceği kadar büyük zorluklarla karşılaşırdı.*” şeklinde ifade ederken; Müsteşrik Paret de: “*Kırâat tarihinde derinleşi de sessiz harflerden oluşan iptidâi yazı biçiminde sesli harflerin ve eş-*

¹⁰⁹¹ Taberî, a.g.e., IX, 510.

¹⁰⁹² Taberî, a.g.e., IX, 511.

¹⁰⁹³ R. Paret, a.g.e., s. 177.

¹⁰⁹⁴ Doğrul, a.g.e., s. 41.

¹⁰⁹⁵ Şelebî, a.g.e., s. 120.

biçimli sessizleri birbirinden ayıran nokta ve çizgilerin bulunmadığını; ayrıca imlâ konusunda farklı uygulamaların olduğunu görenler, bu durumun Kur'ân'ın okunması ve anlaşılmasında hiçbir karışıklığa yol açmadığına hayretle tanık olurlar.”¹⁰⁹⁶ şeklinde ifade etmiştir. İslâm karşıtlığıyla tanınan Sir William Muir de şunları söylemektedir: “Şüphesiz bütün dünyada, tam on dört asırdır metni hiç değişmeden aynı saflığı ve inceliğiyle ayakta durabilen tek kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir.” Nöldeke'nin bu konudaki ifadesi ise şudur: “Kur'ân'ın metni olgunluk ve gerçeğe mutabakatı açısından en güzel surette kalabilmiştir.”¹⁰⁹⁷

Hız. Osman sonrası yazılmış olan Kur'ân hattından bir iki örnek aşağıda sunulmuştur:

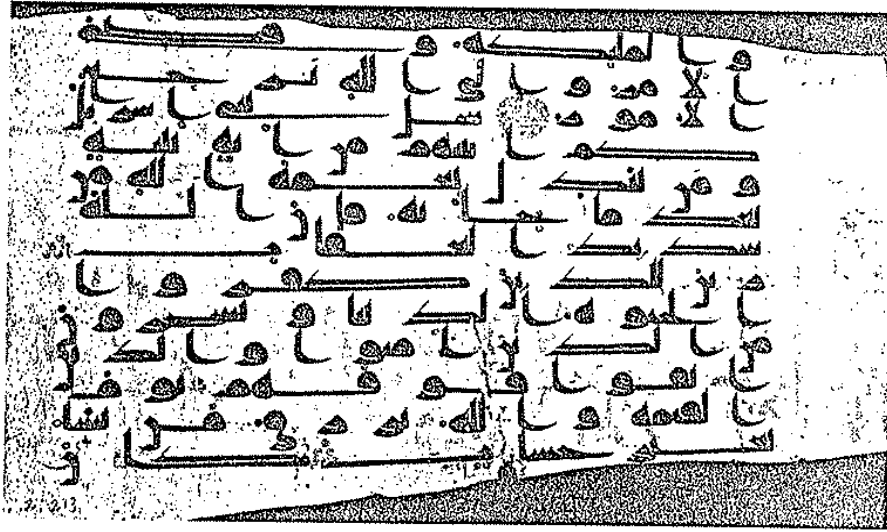


Figure 10.7: Example of a Mushaf in the Kûfî script. The diacritical dots are multi-coloured (red, green, yellow, and a pale shade of blue). Note also the āyah separators and the tenth āyah marker, as discussed in Chapter 8. Courtesy of the National Archive Museum of Yemen

Hız. Osman'dan sonraki dönemlerde Kûfî yazı ile yazılmış olan Mushaf'tan bir örnek – Bakara suresinin 210. ayetinin sonu ile 211. ve 212. ayetleri¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁶ R. Paret, a.g.e., s. 169.

¹⁰⁹⁷ İ. Şengül, a.g.e., s. 105.

¹⁰⁹⁸ A'azamî, a.g.e., s. 141.

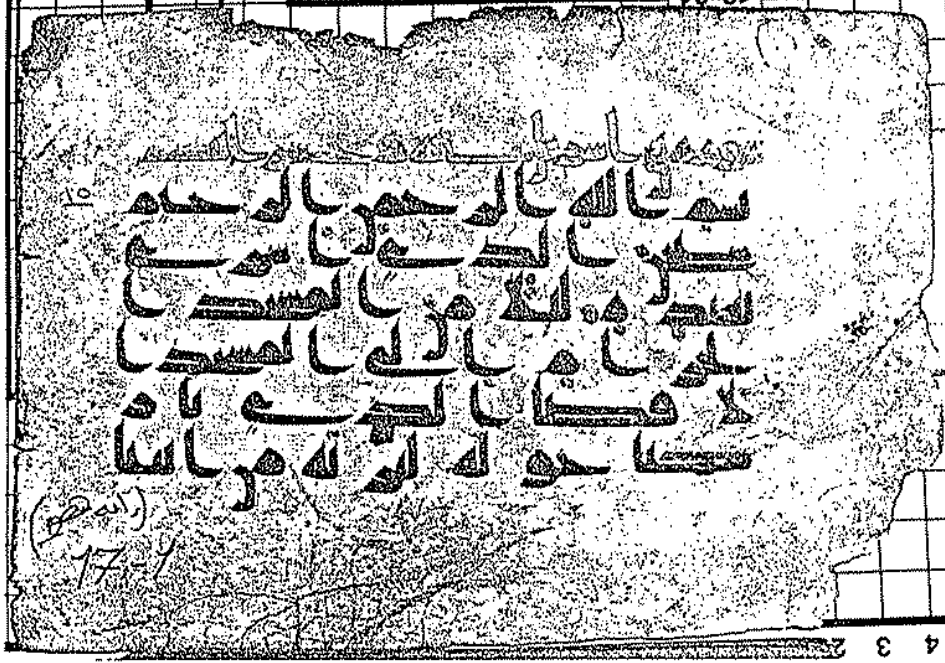
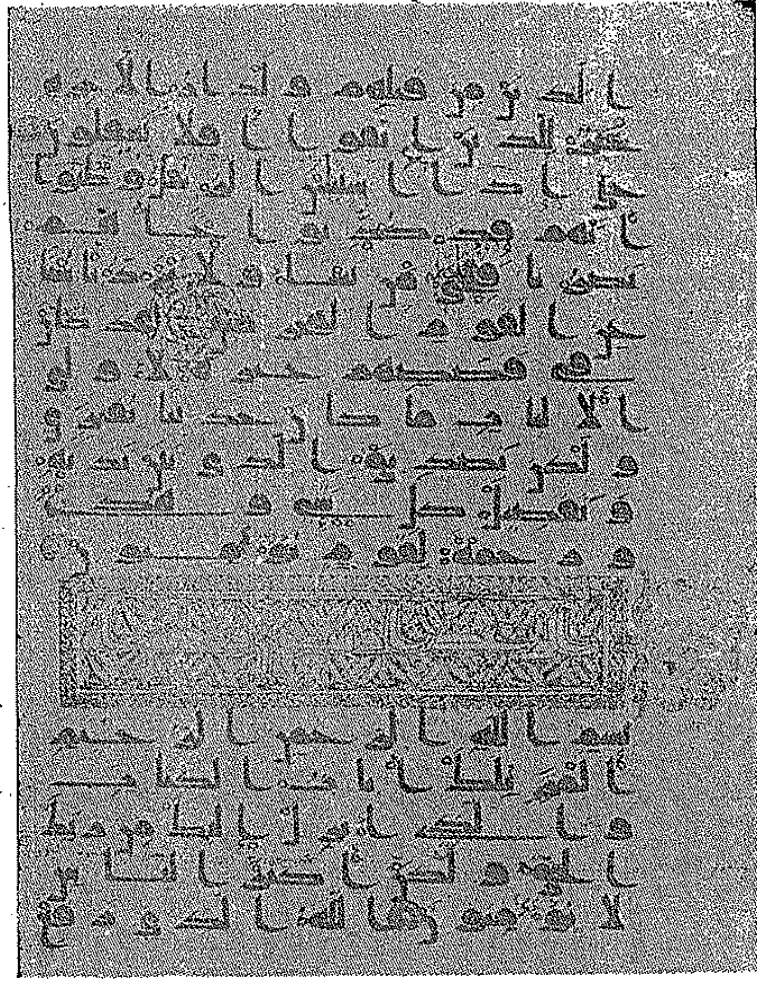


Figure 10.6: Example of a Mushaf written in the Kūfī script, bearing ad-Du'ālī's dotting scheme. Courtesy of the National Archive Museum of Yemen.

Hz. Osman'dan sonraki dönemlerde Kūfī yazı ile yazılmış olan Mushaf'tan bir örnek – İsrâ suresinin 1. ayeti¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁹ A'azamî, a.g.e., s. 140.



٥ - صفحة من مصحف قديم بالخط الكوفي

Hz. Osman'dan sonraki dönemlerde Kûfî yazı ile yazılmış olan Mushaf'tan bir örnek – Yûsuf suresinin 109. ayetinin sonları ile 110 ve 111. ayetleri; Ra'd suresinin 1. ayeti ile 2. ayetinin baş kısmı¹¹⁰⁰

Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafların, araştırmacılarının çoğunluğuna göre, sonraları Hatt-ı Kûfî namını almış olan Hatt-ı Medenî ile yazıldığı kanaati hâkimdir.¹¹⁰¹ Yani yukarıda örnekleri bulunan Kûfî hattın daha kadîm hali ile.

¹¹⁰⁰ Marzûk, a.g.e., s. 53.

¹¹⁰¹ Marzûk, a.g.e., s. 37; B. Moritz, a.g.m., MEB İslâm Ansiklopedisi, I, 506; Kurdî, a.g.e., s. 81.

2. KIRÂAT İHTİMALLERİNİN AZALTILMASI

Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafların harekesiz ve noktasız olmaları hasebiyle¹¹⁰² değişik okuyuş biçimlerine imkân sağlaması¹¹⁰³; kendi dönemi bir yana, sonraki dönemlerde de kırâat farklılıklarını tam anlamıyla ortadan kaldıramamıştır.¹¹⁰⁴ O günün koşullarında İslâm devletinin sınırlarının oldukça geniş olması bunda önemli rol oynamıştır. Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren başlamış olan bu farklılıklar II. ve III. asırda da devam etmiştir. Ancak müslüman dünyanın vahdeti açısından bu kırâat enflasyonuna bir son verilmesi gerekmiş ve çok geçmeden ilim adamları ile yöneticiler tarafından gerekli tedbirler alınmıştır.

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî(96/714)'nin yaptırmış olduğu noktalama ve harekeleme çalışmalarında yaygın olan kırâatlerden bazılarının tercih edildiği, diğerlerinin ise devre dışı bırakıldığı rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklardaki veriler, bize bu standardizasyon esnasında hangi ölçütlerle hangi kırâatlerin tercih edildiği noktasında kesin bir ipucu vermemektedir.¹¹⁰⁵ Bundan dolayıdır ki değişik bölgelerde hâkim olan farklı sahabî kırâatleri uzun süre varlığını korumaya devam etmiştir.

Haccâc (96/714)'ın ve Ebû'l-Esved'in öğrencilerinin ölüm tarihleri esas alınarak o dönemdeki çalışmanın Hicrî 90'lı yıllarda tamamlandığı göz önüne alınsa bile, yine aynı dönemde teessüs etmeye başlayan Kırâat Ekolleri'nin II. ve III. asırlar

¹¹⁰² Hedef, Kur'ân'ın yazılmasından ziyade müslüman toplumun aynı Kur'ân üzerine vahdetini sağlamak olduğu için o günün koşullarında yazımdan ziyade kırâat üzerinde durulmuştu. İzmirli, a.g.e., s. 19.

¹¹⁰³ O. Keskiöğlü, a.g.e., s. 159; R. Paret, a.g.e., s. 120; Şelebî, a.g.e., s. 91.

¹¹⁰⁴ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 83; A. Güneş, a.g.t., s. 23.

¹¹⁰⁵ Ö. Özsoy, a.y.

boyunca¹¹⁰⁶ ve hatta IV. asrın ilk yarısında bu konudaki tartışmaları devam ettirmesi, kırâat farklılıklarıyla ilgili ihtilâfların çok kolay son bulmadığını ve Mushaf'ın uzun süre yaygın bir biçimde farklı kırâatlerle okunduğunu ortaya koymaktadır. III. asırda vefat etmiş olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/838)'in **Kitâbu'l-Kırâat**'i, Ebû Hâtim es-Sicistânî (255/868)'nin eseri ve IV. asrın başlarında vefat etmiş olan Taberî (310/922)'nin gerek **el-Câmi' fi'l-Kırâât** isimli eseri gerekse **Tefsîr**'indeki kırâatlerle ilgili tercihlere baktığımızda bu tartışmaların ne kadar sürdüğü konusunda bir kanaat edinme imkânımız olmaktadır.¹¹⁰⁷ Ayrıca bunlardan önce meşhur kırâat imamları arasında yer alan Ebû Amr (H.154), Hamza (H.156) ve Kisâi (H.189)'nin bu ilme dair yazmış oldukları eserler de başlangıç dönemindeki farklılıkları göstermeleri bakımından câlib-i dikkattir.¹¹⁰⁸ En sonunda siyâsî otorite zamanın kırâat üstadlarından Endülüslü Ebû Bekir b. Mucâhid'e¹¹⁰⁹ (324/935) kırâatleri sınırlandırma görevini tevdi etmiş ve onun yapmış olduğu tercihlerle kırâat enflasyonuna bir son verilmek istenmiştir.¹¹¹⁰

Her bir kırâat temsilcisinin kendi kırâatini meşhur bir sahabî ile Hz. Peygambere kadar dayandırması –ki kırâatlerin peygambere dayandırılması konusunda tartışma vardır-¹¹¹¹ bu kırâatler içerisinde bir tanesinin doğru kabul edilip kamuya dayatılmasının önünde ciddi bir engel teşkil ettiği için, merkezi otoritenin yönlendirmeleri doğrultusunda İbn Mucâhid farklı bir yöntem benimsemeye karar vererek kırâatlerin sahîh ve muteber kabul edilebilmesi için

¹¹⁰⁶ Zencânî, a.g.e., ss. 58-64.

¹¹⁰⁷ A. Güneş, a.g.t., s. 10,23.

¹¹⁰⁸ İ. Karaçam, a.g.m., ss. 287-312.

¹¹⁰⁹ İbn Haldun, a.g.e., II, 461-462.

¹¹¹⁰ Zerkeşî, a.g.e., I, 407.

¹¹¹¹ S. Ateş, a.g.m., ss. 321-331.

geçerlilik kıstaslarını ilan etme yoluna gitmiştir.¹¹¹² Bu çerçevede geçerlilik kıstaslarını şöyle sıralamıştır:¹¹¹³

- 1- *Takdîren ve ihtimalen de olsa Osman Mushaflarından birinin rasm-i hattına uygun olması (Rasm)*
- 2- *Bir vecihle de olsa Arapça'nın gramerine uygun olması (Arabîyyet)*
- 3- *Sahîh ve muttasıl bir senedle Hz. Peygambere ulaşması (Sened)*
- 4- *Râvîlerinden biri hakkında herhangi bir ithamın olmaması*

Bu prensipler doğrultusunda İbn Mucâhid kaleme almış olduğu “Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kırâât” isimli meşhur eserinde muteber olan yedi kırâati şu şekilde tespit etmiş ve diğer kırâatlerin de şâz olduğunu ilan etmiştir.¹¹¹⁴

<u>Bölge</u>	<u>Kırâat İmamı</u>	<u>Birinci Ravi</u>	<u>İkinci Ravi</u>
1. Şam	İbn Âmir ¹¹¹⁵ (118/736)	Hişâm (859)	İbn Dakvân (856)
2. Mekke	İbn Kesîr (120/737)	el-Bazzî (854)	Kunbul (903)
3. Kûfe	Âsım (127/744)	Hafs ¹¹¹⁶ (805)	Şu’be (809)
4. Basra	Ebû Amr ¹¹¹⁷ (154/770)	ed-Dûrî (860)	es-Sûsî (874)
5. Kûfe	Hamza (156/772)	Halef (843)	Hallâd (835)
6. Medîne	Nâfî (169/785)	Verş (812)	Kâlûn (835)
7. Kûfe	Kisâî ¹¹¹⁸ (189/804)	ed-Dûrî (860)	Ebû’l-Hâris (854)

¹¹¹² İzmirlî, a.g.e., s. 18; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 83; S. Sâlih, a.g.e., s. 255.

¹¹¹³ Zerkeşî, a.g.e., I, 407; Suyûtî, a.g.e., I, 77; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 84; Kurdî, a.g.e., s. 108.

¹¹¹⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., ss. 53-87; Zerkeşî, a.g.e., I, 404-405; Muhaysin, **el-Muğnî**, ss. 18-37; Watt, **Kur’ân’a Giriş**, s. 63.

¹¹¹⁵ “اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق” isimli eseri vardır. İbn Nedîm, a.g.e., s. 56; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 114.

¹¹¹⁶ Hafs, Âsım’ın oğulluğudur. Zencânî, a.g.e., s. 62.

¹¹¹⁷ “كتاب القراءات” isimli bir eseri vardır. İbn Nedîm, a.g.e., s. 55.

¹¹¹⁸ “اختلاف مصاحف اهل المدينة واهل الكوفة واهل البصرة” isimli eseri vardır. İbn Nedîm, a.g.e., s. 56; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 114.

İbn Mucâhid bu çalışmasında yöresinde daha meşhur olan Ya'kûb el-Hadramî (H.205)'nin yerine Kisâî (H.189)'yi tercih etmiş ve ilk yedinin içerisine Ya'kûb el-Hadramî'yi dâhil etmemiştir.¹¹¹⁹ Kırâat imamlarından İbn Âmir ve Ebû Amr dışındakiler Arap kökenlidir.¹¹²⁰

İbn Mucâhid'den sonra bazı araştırmacılar, mesela Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Mihrân el-Isbehânî en-Nîsâbûrî (H.381) kaleme almış olduğu '**el-Ğaye fi'l-Kırâati'l-Aşr'** isimli eseriyle bu yedi kırâata üç kırâat daha ilave ederek Kırâat-i Aşere'yi bir araya getirmiştir.¹¹²¹ Daha sonra Beğavî (516/1122) de **Tefsîr**'inde¹¹²² şartları uygun olduğu için muteber kırâatlerin on olduğunu ifade etmiştir. İleriki dönemlerde bu üç kırâatin de diğer yedi kırâat gibi mutevâtir olduğunu ispat ederek onları şöhrete kavuşturan ise İbnu'l-Cezerî (H.833) olmuştur.¹¹²³ Bu üç de şöyledir:¹¹²⁴

1. Medîne Ebû Ca'fer b. Ka'ka'(130/747)
2. Basra Ya'kûb el-Hadramî¹¹²⁵ (205/820)
3. Kûfe Halef b. Hişâm¹¹²⁶ (229/843)

Bazı ilim adamları ise bu sayıyı on dörde çıkarmıştır.¹¹²⁷ Sonraki dört de -bazı kaynaklarda isimler farklılaşmakla birlikte-¹¹²⁸ şöyledir:

¹¹¹⁹ İ. Karaçam, a.g.m., ss. 287-312.

¹¹²⁰ Zerkeşî, a.g.e., I, 406; S. Sâlih, a.g.e., s. 249.

¹¹²¹ İ. Karaçam, a.y.

¹¹²² معالم التنزيل

¹¹²³ Cezerî, a.g.e., I, 41-46.

¹¹²⁴ Zerkeşî, a.g.e., I, 407; Muhaysin, **el-Muğnî**, ss. 38-44; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 139.

¹¹²⁵ Kırâatlerle ilgili "الجامع" isimli bir eseri vardır. İbn Mucâhid, a.g.e., Mukaddime, s. 14.

¹¹²⁶ "اخلاف المصاحف" isimli eseri vardır. İbn Nedîm, a.g.e., s. 56; İ. Ebyârî, a.g.e., s. 114; "كتاب القراءات" isimli de bir eseri vardır. İbn Nedîm, a.g.e., s. 55.

¹¹²⁷ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 64.

¹¹²⁸ S. Sâlih, a.g.e., s. 250.

1. Basra el-Hasan el-Basrî (728)
2. Mekke İbn Muhaysin (740)
3. Kûfe A'meş (765)
4. Basra Yezîdî (817)

İbn Mucâhid'in yapmış olduğu çalışmaya rağmen kırâatler konusunda çok sesliliğin devam etmesi merkezi otoriteyi rahatsız etmiştir. Bundan dolayı merkezi otorite İbn Mucâhid'in ulaştığı sonucu bir mahkeme kararıyla teyid ettirmek¹¹²⁹ suretiyle bu ihtilâflara son vermeyi hedeflemiştir. Hatta muteber kabul edilen kırâatler dışında her hangi bir kırâatle kılınan namazın câiz olmayacağına dair fetva verenler bile olmuştur.¹¹³⁰ İbnu'l-Cezerî Şâfiî ulemâsından bazılarının bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Şaz kırâatlerle namaz kılan kimse âlim birisi ise namazı bâtil olur, cahil birisi ise bâtil olmaz.”¹¹³¹ Buna rağmen söz konusu yedi kırâat dışında başka kırâatlerin de muteber olduğunu söyleyen ilim adamları eksik olmamıştır. Ancak bu tutumları, onların bir ilim adamına layık görülmeyecek muamelelere maruz kalmalarına vesile olmuştur.¹¹³² Hem de İbn Mucâhid'in kırâat ilmindeki hocası olan İbn Şâzân er-Râzî'nin aynı zamanda söz konusu ilim adamlarının da hocası olmasına rağmen.¹¹³³ Mesela İbn Şenbûz (H.328), İbn Mes'ud ve Ubey b. Ka'b'ın kırâatlerinin de muttasıl senedli olmaları hasebiyle muteber olduğunu seslendirmesinden dolayı¹¹³⁴ İbn Mucâhid'in ölümünden yaklaşık 4 ay önce bu görüşünü geri almaya zorlanmıştır. Bazı ilim adamları ise İbn Şenbûz'un

¹¹²⁹ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 63.

¹¹³⁰ İbn Ebî Dâvûd, a.g.e., ss. 53-54; Zerkeşî, a.g.e., I, 409-410; Suyûtî, a.g.e., I, 83; Kurtubî, a.g.e., I, 35; S. Sâlih, a.g.e., s. 254.

¹¹³¹ Zurkânî, a.g.e., I, 461.

¹¹³² Ö. Özsoy, a.g.e., s. 85.

¹¹³³ S. Sâlih, a.g.e., s. 252.

¹¹³⁴ İzmirli, a.g.e., s. 18; S. Sâlih, a.g.e., s. 251.

aşırı ileri gittiğini, kırâatlar konusunda belirlenen ölçütlere riayet etmediğini ve bu konuyu istismar boyutuna kadar ulaştırdığını ifade ederek söz konusu muameleleri bir yönüyle de hak ettiğini dile getirmişlerdir. İbnu'l-Cezerî bu durumu *'Neredeyse bâtil hakka karışacaktı.'* şeklinde ifade etmiştir.¹¹³⁵ Aynı şekilde İbn Miksem *'Gramerle uyumlu ve makul bir anlam taşıyan kırâatlerden birisinin tercih edilebileceği'* şeklindeki görüşünü terk etmeye zorlanmıştır.¹¹³⁶

İzlenen sindirme politikalarının bir sonucu olarak kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması genel kabul görmüş bir bakış açısı olmakla birlikte, özellikle ilim çevrelerinde böyle bir sınırlamanın hiçbir temele dayanmaması hasebiyle bu politikaya muhâlefet ızhar eden âlimler olagelmıştır. Bu âlimlere örnek olarak İşbiliye Kadısı Ebû Bekir b. el-Arabî (543/1148) ile Kırâat üstadlarından¹¹³⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045) verilebilir.¹¹³⁸ Bundan dolayıdır ki zamanının kırâat üstadlarından İbnu'l-Cezerî (H. 833/1429), kırâatlerle ilgili kaleme almış olduğu **"en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr"** isimli eserinin giriş kısmında şöyle bir tespitte bulunmuştur:

"كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الأئمة المقبولين"

'Bir vecihle de olsa Arapça'ya muvafık olan, ya da ihtimalen de olsa Osman Mushaflarına uygun olan, ya da senedi sahîh olan her kırâat, reddi câiz olmayan ve inkârı helal olmayan sahîh kırâatlerdendir. Ve yine bunlar söz konusu yedi, on

¹¹³⁵ İ. Karaçam, a.g.m., ss. 287-312.

¹¹³⁶ S. Sâlih, a.g.e., s. 251-252; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 63; Cezâirî, a.g.e., s. 88.

¹¹³⁷ "معانى القراءات السبع" isimli bir eseri vardır. Zerkeşî, a.g.e., I, 408.

¹¹³⁸ "كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع" isimli bir eseri vardır. Ö. Özsoy, a.g.e., s. 85.

*ya da diğer makbul kırâatlerin dışında da olsa Kur'ân'ın nâzil olduğu ahruf-i seb'a kapsamına girerler ve insanların onları kabul etmeleri gerekir.*¹¹³⁹

Kırâatlerin yedi ile sınırlandırılması konusunda değişik yorumlar yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi Hz. Osman'ın yedi Mushaf yazdırıp, yedi ayrı bölgeye yedi Kurrâ ile birlikte göndermesi iken;¹¹⁴⁰ bir diğeri Hz. Peygambere isnad edilen “Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur.” hadisidir. İbn Mucâhid kaleme almış olduğu eserini tamamen bu rivayet üzerine bina etmiştir.¹¹⁴¹ Ancak İbn Mucâhid'den önce kırâatlerle ilgili eser yazan İbn Cibr el-Mekkî, eserinde kırâat imamlarının sayısını beş ile sınırlandırmış ve eserinin adını “**Kitâbu'l-Hamse**” koymuştur.¹¹⁴² Daha önceleri Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın yazmış olduğu eserde ise, kırâatlerin sayısı yirmi beş civarındadır.¹¹⁴³ Taberî'nin de kırâatlerle ilgili kaleme almış olduğu eserinde bu yedi imama on beş civarında daha imam eklediği görülmektedir.¹¹⁴⁴ İbn Mucâhid'den sonra da benimsedikleri kırâat imamlarının sayısına göre eserler yazıp eserlerinin adını “**Kitâbu's-Semâniye**” ve “**Kitâbu'l-Aşra**” koyanlar da olmuştur.¹¹⁴⁵

Bundan dolayı ‘bu yedi kırâat muteber, diğerleri muteber değildir’ şeklinde bir yaklaşım sergilemek doğru değildir.¹¹⁴⁶ 4. asra gelindiğinde İbn Mucâhid'in, kırâatlerin sayısını yedi ile sınırlama teşebbüsü esnasında Hz. Osman'ın beldelere gönderdiği Mushafların sayısını esas alması, anladığımız kadarıyla ortaya çıkan yeni durumu benimsenebilir bir zemine oturtmak istemesinden kaynaklanmıştır. Burada

¹¹³⁹ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., s. 9; Suyûtî, a.g.e., I, 77.

¹¹⁴⁰ Cezâirî, a.g.e., s. 86.

¹¹⁴¹ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 63; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 84.

¹¹⁴² Suyûtî, a.g.e., I, 83.

¹¹⁴³ İ. Ebyârî, a.g.e., s. 138.

¹¹⁴⁴ Cezâirî, a.g.e., s. 82; H. Albayrak, a.g.m., s. 98.

¹¹⁴⁵ Zerkeşî, a.g.e., I, 395,406; İ. Ebyârî, a.g.e., ss. 138-139.

¹¹⁴⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 407.

İbn Mucâhid kişilerin kırâat konusundaki uzmanlıklarını, bilgiyi nakletmedeki güvenilirliklerini (zabt, adâlet, emânet, sikalık), dini yaşantılarını ve ilimdeki mertebelerini dikkate almış; ayrıca ülkelerindeki insanların nezdinde oluşan şöhretlerini ve adilâne şahsiyetlerini de ön planda tutarak bir tercihte bulunmuştur.¹¹⁴⁷

Aslında İbn Mucâhid'in yapmış olduğu bu sınırlama, meşruiyetini Kur'ân'ın yedi harf üzerine nâzil oluşu ile ilgili rivayetle temellendirmiştir. Ancak Hz. Peygamberin ifade ettiği yedi harfin, söz konusu yedi kırâatle hiçbir ilgisi yoktur.¹¹⁴⁸ Hadiste geçen yedi harfin yedi kırâat olduğu yorumu, özellikle bir kısım kırâat ilmî nezdinde hala muteber bir bakış açısı olsa da¹¹⁴⁹ bu yedi harf, İbn Mucâhid tarafından seçilmiş olan 'yedi kırâat' ile kesinlikle karıştırılmamalıdır.¹¹⁵⁰ Hatta Jeffery'nin Kitâbu'l-Mesâhîf isimli esere yazmış olduğu önsözde belirttiği gibi bu iki mesele arasında ilgi kurmak da uygun değildir. Üstelik bu durum, yedi kırâat imamına atfedilen kırâatlerin muteber, bunun dışındakilerin ise geçersiz olacağı şeklindeki bir düşünceye sevk edeceği gerekçesiyle, İbn Mucâhid bu seçiminden ötürü çoğu defa şiddetli tenkitlere de maruz kalmıştır.¹¹⁵¹ Ayrıca her imamın kırâati için çok sayıda râvî olmasına rağmen¹¹⁵² İbn Mucâhid'in her bir kırâati iki râvî ile sınırlandırması da eleştirilere konu olmuştur.¹¹⁵³ Sonra bu yedi kırâatin muteber, diğerlerinin şâz oluşuyla ilgili bir hadis ya da sünnet de yoktur,¹¹⁵⁴ zaten de olamaz. Bu değerlendirme mütaahhirîn ulemâsından bir kısmının icmâ'ıdır.¹¹⁵⁵ Esas olan ise

¹¹⁴⁷ Zerkeşî, a.g.e., I, 406; Suyûtî, a.g.e., I, 83.

¹¹⁴⁸ Kurtubî, a.g.e., I, 38; Cezâirî, a.g.e., s. 81; S. Sâlih, a.g.e., s. 247.

¹¹⁴⁹ Ö. Özsoy, a.g.e., s. 84; M. Aydın, a.g.e., s. 77.

¹¹⁵⁰ S. Ateş, a.g.m., ss. 321-331.

¹¹⁵¹ Draz, a.g.e., s. 37; Cezâirî, a.g.e., s. 81; S. Sâlih, a.g.e., s. 248.

¹¹⁵² Cezâirî, a.g.e., s. 85.

¹¹⁵³ Cezâirî, a.g.e., s. 82.

¹¹⁵⁴ A.y.

¹¹⁵⁵ Zurkânî, a.g.e., I, 459.

muttasıl senedli, râvîleri hakkında herhangi bir ithamın bulunmadığı ve İmam Mushaf'ın hattına uygun olan kırâatlerin benimsenmesidir.¹¹⁵⁶ Zaten İbn Mucâhid'in çağdaşlarından olan Taberî (310/922)'nin **Tefsîr**'indeki kırâat tercihlerine baktığımızda, o dönemde ilim çevrelerinde henüz yedi ve on gibi sınırlamaların olmadığı¹¹⁵⁷ ve şartları uygun olan bütün kırâatlerin Kur'ân'ın tefsîr ve izâhında kullanıldığı da görülmektedir.¹¹⁵⁸ Ayrıca daha sonraki dönemlerde Şemsuddîn ez-Zehebî (748/1347)'nin kırâat imamlarıyla ilgili kaleme almış olduğu ve sahabe neslinden başlamak suretiyle kendi yaşadığı asra kadar Kurrâ'nın isimlerini tabaka tabaka (17-18 tabaka) saydığı eseri "**معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**" eserinde de bu durum kendisini hissettirmektedir.¹¹⁵⁹

Günümüzde bu yedi ya da on kırâatten her birine göre Kur'ân'ı okuyabildiği için gurur duyan ilim adamları olsa da, sıradan Müslümanlar, çoğu kere yedi ya da on kırâatin varlığından habersizdirler.¹¹⁶⁰ İbn Mucâhid'in yapmış olduğu bu çalışma bir taraftan diğer kırâatlerin giderek unutulmasına ve dikkate alınmamasına katkı sağlarken,¹¹⁶¹ diğer taraftan her bir bölgede makbul olan kırâatlerden sadece cârî olanın bilinmesi gibi bir anlayışı tesis etmiştir. Ancak geçerlilik kıstaslarına sahip olan kırâat-ı aşrın (on kırâat) günümüze kadar varlığını sürdürdüğü de bir realitedir.¹¹⁶² Özellikle her imam ve ikişer râvisine ebced hesabına dayanan birer harf-i remz vermek suretiyle İmam eş-Şâtîbî (H. 590)'nin yedi kırâati ihtiva edecek şekilde manzum olarak kaleme almış olduğu '**Şâtubiyye=Hırzu'l-Emânî**' ile başlayan ve IX. asırda vefat etmiş olan İbnü'l-Cezerî (H.833)'nin on kırâatı içerecek şekilde

¹¹⁵⁶ Zerkeşî, a.g.e., I, 407-408.

¹¹⁵⁷ Taberî, a.g.e., I, 353.

¹¹⁵⁸ S. Sâlih, a.g.e., s. 248, 253; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 84; Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 63.

¹¹⁵⁹ Zehebî, **Ma'rifetu Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâti ve'l-A'sâr**, Neşre Hazırlayan: Tayyar Altıkulaç, I. Cilt, Neşreden'in Yazmış Olduğu Giriş, II. Bbölüm, s. 29.

¹¹⁶⁰ Watt, **Kur'ân'a Giriş**, s. 64.

¹¹⁶¹ H. Albayrak, a.g.m., s. 98.

¹¹⁶² S. Sâlih, a.g.e., s. 256; Ö. Özsoy, a.g.e., s. 85; Kurdî, a.g.e., s. 108.

kaleme almış olduğu eserlerle devam eden kırâat kursları ve icazet merasimleri müslüman toplumlarda eksik olmamıştır.¹¹⁶³ Osmanlı Padişahlarından Yıldırım Bayazıt (H.805/1402)'in İbnu'l-Cezerî'yi Hicrî 798 yılında Bursa'ya davet etmesi ve üstadın orada meşhur eserleri *en-Neşr, Tayyibetü'n-Neşr ve Tahbîru't-Teysîr fi'l-Kırâati'l-Aşr* isimli eserini kaleme alması ve devlet destekli tadrîsat yaptırması kırâat-ı aşr'ın devamlılığını sağlayan en önemli faktörlerden olmuştur.¹¹⁶⁴

Bizim ülkemizde ve Mısır'da cârî olan kırâat, ilk yedi imamın içerisinde yer alan ve râvîleri Hafs (190/805) ile Şu'be / Ebû Bekir(194/809) olan Kûfe'nin imamlarından Âsım (127/744)'in kırâatidir. Mağriblilerin pek çoğu Verş rivayeti ile Nâfi kırâatine göre okurken, Sudanlıların çoğunluğu da Ebû Amr'in kırâatine göre okurlar.¹¹⁶⁵ Âsım'ın hocaları olan Sulemî (73/692) ve diğerleri Kur'ân'ı sahabe neslinden olan Hz. Ali (40), Hz. Osman (35), Ubey b. Ka'b (30) ve Zeyd b. Sâbit (45)'ten okumuşlardır. Böylece Âsım'ın kırâati muttasıl bir senedle Hz. Peygambere kadar uzanmıştır.¹¹⁶⁶ Yedi kırâatten olan İbn Kesîr, Nâfi ve Ebû Amr'in kırâatleri Ubey b. Ka'b vasıtasıyla; İbn Âmir'in kırâati Osman b. Affân vasıtasıyla; Âsım, Hamza ve Kisâî'nin kırâatleri ise Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd vasıtasıyla Hz. Peygambere kadar uzanmaktadır.¹¹⁶⁷ Ancak bir kısım ilim erbâbı kırâatlerin mutevâtir senedlerle Hz. Peygambere kadar uzanmadığını, sadece sahabe nesline dayandığını dile getirmiştir. Esasen Kurrâ'lara nisbet edilen kırâatler, Hz. Peygamberin ruhsatı çerçevesinde okunan kırâatler değildir. Bunlar o ruhsatın yansımalarından sadece biri olan Hz. Osman Mushafı'nın derlendiği kırâate aittir.

¹¹⁶³ Fatih Çollak, "Reisü'l-Kurrâ'lık Müessesesi ve Esamî-i Kurrâ Defteri", **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV (2002)**, İSAV, İstanbul, ss. 179-240.

¹¹⁶⁴ İ. Karaçam, a.g.m., ss. 287-312.

¹¹⁶⁵ İzmirli, a.g.e., s. 18.

¹¹⁶⁶ Muhaysin, **el-Muğnî**, s. 30.

¹¹⁶⁷ Zerkeşî, a.g.e., I, 413.

Dolayısıyla bu kırâatler, o kırâat imamlarının seçimleridir. Her biri, rivayet edilen kırâatlerden kendince güzel olanı almış, onu okumuş ve öğretmiş; böylece o kırâat o kimseden meşhur olmuştur. Bundan dolayı Taberî gibi büyük âlimler kırâatlerin, Arap gramerinin neş'et etmesiyle birlikte ortaya çıkıp geliştiği kanısındadırlar. Bu süreçte okunuşu farklı biçimde nakledilen bazı kelimeler, dilcilerin ve kırâat uzmanlarının içtihadına göre seslendirilmiştir. Buna istinadendir ki Taberî ve benzeri âlimler bazı kırâatleri beğenmeyip reddedebilmişlerdir. Eğer bunlar Hz. Peygamberden gelen kırâatler olsaydı hiçbir âlim bunları reddetme veya bunlar arasında tercihte bulunma gibi bir cesareti gösteremezdi.¹¹⁶⁸

İbn Mucâhid, kırâatlerle ilgili kaleme almış olduğu hacimli eserini tamamen bu ihtilâflara ayırmıştır. Eserinde sure sure ihtilâflara yer veren İbn Mucâhid, İnşirâh, Tîn, Âdiyât, Fîl, Mâûn, Kevser ve Nasr gibi birkaç surede hiç ihtilâfın olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁶⁹ Diğer surelerde okunuş farklılığı olan kelime sayısı ise oldukça fazladır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Kur'ân'ın mevcut şeklini alması için sarfedilen çabaların ne kadar zahmetli olduğu da anlaşılmaktadır. Şimdi bunlardan önemli gördüğümüz bazı örneklerle bir göz atalım:

Fâtiha suresinin 3. ayeti “ملك يوم الدين” Âsım ve Kisâî'nin kırâatinde mevcut şekliyle yer alırken, diğer imamların hepsi ilk kelimeyi uzatmadan “ملك يوم الدين” şeklinde okumuşlardır.¹¹⁷⁰ Kelimeyi bu şekilde okuyan ilk kişinin Mervân olduğu rivayet edilmiştir.¹¹⁷¹ Ayrıca ilk yedi imamın içerisinde yer almayan Sehl, Ya'kûb ve Halef de bu ifadeyi mevcut şekliyle okumuşlardır.¹¹⁷² Ebû Sâlih bu ifadeyi mahzûf

¹¹⁶⁸ S. Ateş, a.g.m., ss. 321-331.

¹¹⁶⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., ss. 690-700.

¹¹⁷⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 104.

¹¹⁷¹ Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kırâat, 1.

¹¹⁷² Mansur b. Ahmed el-İrâkî, **el-İşâre fi'l-Kırâati'l-Me'sûrât bi'l-Kırâati'l-Meşhûrât**, Yazma Eser, Fâtiha Suresi Bölümü.

nidanın münadası olarak düşünüp “مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ” şeklinde okumuş, Ali b. Ebî Tâlip ise fiil olarak kabul edip “مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ” şeklinde “يوم” kelimesini de mef’ul olarak mansup okumuştur.¹¹⁷³ Taberî bu okuyuşlardan “مَلِكٌ” okuyuşunu tercih etmiş ve bunu da şu illete bina etmiştir: “مالك” kelimesi Arap dilinde “مَلِكٌ” kelimesinden me’huz olup mutlak otorite sahibi olan Allah’ın dünya hayatı içerisinde insanların birbirlerine hükmetmelerine de imkân verecek şekilde daha geniş bir şekilde kullanımını ifade etmek için kullanılırken, “مَلِكٌ” kelimesi “مَلِكٌ” kelimesinden müştak olup otoritenin sadece en yetkili olan Allah’ta olduğunu ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda Fâtiha suresindeki bu ayet kıyâmet gününde tek yetkilinin Allah olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷⁴

Bakara suresinin 31. ayetini İbn Mes’ud “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ” şeklinde, Ubey b. Ka’b da “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهَا” şeklinde okumuştur.¹¹⁷⁵

Bakara suresinin 37. ayetindeki “فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” ibaresini altı imam mevcut şekliyle okurken, İbn Kesîr “فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ” şeklinde okumuştur.¹¹⁷⁶

Bakara suresinin 48. ayetinde geçen “وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً” ifadesini İbn Kesîr ve Ebû Amr “وَلَا تَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً” şeklinde müennes okurken diğerleri mevcut şekliyle müzekker okumuşlardır.¹¹⁷⁷

Bakara suresinin 116. ayetini İbn Âmir “وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا” şeklinde vavsız olarak okumuştur.¹¹⁷⁸

¹¹⁷³ Şelebî, a.g.e., ss. 103-105; Taberî, a.g.e., I, 94-95; Kurtubî, a.g.e., I, 10.

¹¹⁷⁴ Taberî, a.g.e., I, 95; Hacc(22):56; Mu’min(40):16.

¹¹⁷⁵ Taberî, a.g.e., I, 254.

¹¹⁷⁶ Taberî, a.g.e., I, 280; Cezâirî, a.g.e., s. 90.

¹¹⁷⁷ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 155.

¹¹⁷⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 169; Dâni, a.g.e., s. 102; Suyûtî, a.g.e., I, 77.

Bakara suresinin 177. ayetini Hamza “ليس البرّ ان تولوا” şeklinde mevcut şekliyle mansup okurken, diğerleri “ليس البرّ ان تولوا”¹¹⁷⁹ şeklinde merfu okumuşlardır. Ayrıca Âsım’ın bu ifadeyi iki şekilde okuduğu da rivayet edilmiştir.¹¹⁸⁰

Bakara suresinin 184. ayetindeki “فدية طعام مسكين” ifadesini Nâfi ve İbn Âmir dışındakiler mevcut şekliyle tenvinli okurken, bu iki imam “فدية طعام مساكين” şeklinde “فدية” kelimesini mudâf olarak tenvinsiz “طعام” kelimesini mudâfun ileyh konumunda mecrur ve “مسكين” kelimesini de “مساكين” şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.¹¹⁸¹

Âl-i İmrân suresinin 181. ayetini Hamza “سيكتب ما سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء” ayetini Hamza “ما سيكتب ما” şeklinde ya ile meçhul, “وقتلهم” şeklinde nâib-i fâil konumunda merfu olarak okumuştur.¹¹⁸²

Âl-i İmrân suresinin 184. ayetini İbn Âmir “وبالزبر وبالكتاب المنير” ayetini İbn Âmir “وبالزبر وبالكتاب المنير”¹¹⁸³ şeklinde her iki ismin başında da birer ba ziyâdesiyle okumuştur.¹¹⁸⁴ Bu durum Osman Mushafına muhâlif olmasına rağmen Şam Mushaf’ında mevcuttur.¹¹⁸⁵

Nisâ suresinin 31. ayetinde geçen “نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم” ifadesini bir rivayete göre Âsım “نكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم” şeklinde ya’lı okumuştur.¹¹⁸⁶

Nisâ suresinin 43. ayeti ile Mâide suresinin 6. ayetindeki “او لمستم النساء” ifadesini bütün imamlar mufâ’ale bâbından okurken, Hamza ve Kisâî sülâsî bâbtan “المستم النساء” şeklinde okumuştur.¹¹⁸⁷

¹¹⁷⁹ Bkz. Bakara(2):189.

¹¹⁸⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 176.

¹¹⁸¹ A.y.

¹¹⁸² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 221.

¹¹⁸³ Aynı ifade Fâtır suresinin 25. ayetinde de geçmektedir.

¹¹⁸⁴ Dâni, a.g.e., s. 102.

¹¹⁸⁵ Kurdî, a.g.e., s. 109.

¹¹⁸⁶ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 232.

¹¹⁸⁷ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 234.

Nisâ suresinin 94. ayeti ile Hucurât suresinin 6. ayetinde geçen “فتبينوا” ifadesini bütün imamlar mevcut şekliyle okurken Hamza ve Kisâî “فتبتوا” şeklinde okumuştur.¹¹⁸⁸

Mâide suresinin 95. ayetindeki “او كفارة طعام مساكين” ifadesinde yer alan “كفارة” ifadesini Nâfi ve İbn Âmir mudâf olarak tenvinsiz, “طعام” ifadesini de mudâfun ileyh olarak mecrur okumuşlardır: “او كفارة طعام مساكين”¹¹⁸⁹

Mâide suresinin 118. ayetini “ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم” İbn Mes’ûd “وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم” şeklinde okumuştur.¹¹⁹⁰

En’âm suresinin 57. ayetindeki “يَفُضُّ الحق” ifadesini Ebû Amr, Hamza, İbn Âmir ve Kisâî “يَفُضُّ الحق” şeklinde okumuşlardır.¹¹⁹¹

En’âm suresinin 137. ayetini İbn Âmir “وذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم” ayetini İbn Âmir “زين” fiilini meçhul, “قتل” kelimesi nâib-i fâil konumunda merfu, “اولادهم” kelimesini “قتل” masdarının mef’ulu konumunda mansup ve “شركاؤهم” kelimesini de “قتل” kelimesinin mudâfun ileyhi konumunda mecrur olarak okumuştur: “وذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم”¹¹⁹²

A’raf suresinin 57. ayetindeki “بُشِّرَا” ifadesini “نشر” kökünden farklı farklı okuyan imamlar olmuştur.¹¹⁹³

A’raf suresinin 149. ayetindeki “لئن لم يرْحَمْنَا رَبُّنا ويغفر لنا” ifadesini Hamza ve Kisâî “لئن لم تَرْحَمْنَا رَبُّنا وتغفر لنا” şeklinde ta ile ve “ربنا” ifadesini mansup okumuştur.¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 236.

¹¹⁸⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 248.

¹¹⁹⁰ Zerkeşî, a.g.e., I, 274.

¹¹⁹¹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 259.

¹¹⁹² Taberî, a.g.e., V, 353; İbn Mucâhid, a.g.e., s. 270; Suyûtî, a.g.e., I, 77; Kurdî, a.g.e., s. 110.

¹¹⁹³ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 283.

¹¹⁹⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 294.

A'raf suresinin 172. ayetindeki “نَرِيَّتَهُم” kelimesini Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Amr ¹¹⁹⁵ yazılışı aynı olmasına rağmen dikey üstünle “نَرِيَّتَهُم” şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.

Enfâl suresinin 9. ayetinde ism-i fâil olarak geçen “مُرْدِفِينَ” kelimesini Nâfi “مُرْدَفِينَ” şeklinde ism-i mef'ul olarak okumuştur. ¹¹⁹⁶

Enfâl suresinin 35. ayetindeki “وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاءً وتصديّةً” ifadesini bir rivayete göre Âsım “صلاتهم” kelimesini mansup, “مكاءً وتصديّةً” kelimelerini de merfu okumuştur: ¹¹⁹⁷ “وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاءً وتصديّةً”

Tevbe suresinin 24.

“قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واهوانكم وازواجكم وعشيرتكم واموال”

ayetindeki ‘كان’nin bütün isimleri çoğul kalıbıyla gelmişken “عشيرتكم” kelimesi tekil kalıbıyla harekelenmiştir. Ebû Bekir’in rivayetinde Âsım bunu “عشيرتكم” şeklinde dikey üstünle çoğul okumuştur. ¹¹⁹⁸

Tevbe suresinin 61. “قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمةً” ayetinde merfu olarak geçen “ورحمةً” kelimesini Hamza “ورحمةً” şeklinde mecrur okumuştur. ¹¹⁹⁹

Yûnus suresinin 22. ayetindeki “هو الذى يُسِيرُكُمْ فى البر والبحر” ifadesini İbn Âmir “هو الذى يَنْشُرُكُمْ فى البر والبحر” şeklinde okumuştur. ¹²⁰⁰

Yûnus suresinin 30. ayetindeki “هنالك تبلو كل نفس ما اسلفت” ifadesini Hamza ve Kisâî “هنالك تتلو كل نفس ما اسلفت” şeklinde okumuştur. Taberî bu iki kırâatin de meşhur

¹¹⁹⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 298.

¹¹⁹⁶ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 304.

¹¹⁹⁷ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 305.

¹¹⁹⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 313.

¹¹⁹⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 315.

¹²⁰⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 325.

olduğunu, kırâat imamlarının her ikisiyle de okuduğunu belirtmiş ve hangisiyle okunursa okunsun isabet edileceğini ifade etmiştir.¹²⁰¹

Yûnus suresinin 58. ayetinin “قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون” ayetinin Ubey b. Ka’b’tan gelen bir rivayette “قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فلتفرحوا هو خير مم تجمعون” şeklinde olduğu bilgisi yer alır. Hafs rivayetinde Âsım bunu Kur’ân’daki mevcut şekliyle okumuştur.¹²⁰²

Hûd suresinin 46. ayetinde geçen “انه عمَلٌ غيرُ صالح” ifadesindeki “عمَلٌ” kelimesini Kisâf fiil-i mâzi olarak “عمِلَ” okumuştur. Bu durumda “غير” kelimesi mef’ul olarak mansup olmuştur. İbn Abbâs’ın da bu ifadeyi böyle okuduğu rivayet edilmiştir.¹²⁰³

Yûsuf suresinin 12. yetindeki “نَرْتَعُ ونَلْعَبُ” fiillerini İbn Kesîr “نَرْتَعُ ونَلْعَبُ” şeklinde nefis-i mütekellim mea’l-ğayr kalıbından okumuştur. Ayrıca ilk fiili Kur’ân’daki mevcut “رَتَعُ” kökünden farklı olarak “رَعَى” kökünden ama iftiâl bâbından okumuş; bu durumda da cezm alameti olarak sonundaki ya düşmüş ve fiilin sonu mecrur kalmıştır.¹²⁰⁴ “رَتَعُ” kökü ‘bol bol yemek, eğlenmek’ anlamına gelirken, “رَعَى” kökü ‘gözetmek, kollamak’ anlamına gelmektedir. İsmâil b. el-Mekkî’nin rivayetinde ise İbn Kesîr’in bu ifadeyi “نَرْتَعُ ونَلْعَبُ” şeklinde okuduğu bilgisi yer alır. Ebû Âmir ile İbn Âmir de söz konusu fiilleri nefis-i mütekellim kalıbından okumakla birlikte sülâsî bâbtan “نَرْتَعُ ونَلْعَبُ” şeklinde okudukları için her iki fiilin sonu da meczum olmuştur. Nâfi ise fiilleri mevcut şekliyle gâib kalıptan okumuş, ancak ilk

¹²⁰¹ Taberî, a.g.e., VI, 557-558; İbn Mucâhid, a.g.e., s. 325.

¹²⁰² Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu’l-Hurûf ve’l-Kırâat, 1.

¹²⁰³ Taberî, a.g.e., VII, 53; İbn Mucâhid, a.g.e., s. 334; Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu’l-Hurûf ve’l-Kırâat, 1.

¹²⁰⁴ “رَتَعُ” kelimesi ashında hayvanın otlamasını ifade için kullanılır. İnsan için kullanımı ise istiâre yoluyla olur ve ‘çok yemeyi’ ifade eder. (Râgıp el-İsfehânî, a.g.e., s. 193); bir diğer yönüyle de kelime eğlenmeyi ve nimet içinde olmayı ifade etmektedir, Araplar şöyle derler: ‘خرجنا نلعب ونرتع’ çıkâlim, eğlenelim ve piknik yapâlim (İbrâhîm Mustafa, ... M. Ali en-Neccâr, el-Mu’cemu’l-Vasît, ‘رَتَعُ’ kökü)

fiili İbn Kesîr gibi iftiâl bâbından okuduğu için fiilin sonu yine cezm alameti olarak ya'nın düşmesiyle mecrur olmuştur: "يُرْتَع وَيُلْعَبُ" ¹²⁰⁵

Ra'd suresinin 4.

وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء
”واحد“

ayetindeki "وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان" bölümünü Nâfi, İbn Âmir, Hamza, Kisâi ve ikinci ravisi Şu'be (Ebû Bekir)'nin rivayetine göre Âsım "من" harf-i cerrine atfetmek suretiyle mecrur okumuşlardır: "وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان" ¹²⁰⁶

İbrâhîm suresinin 1. ayetinden 2. ayetine geçerken: "الى صراط العزيز الحميد الله" Allah lafzını Nâfi ve İbn Âmir bedel olarak düşünmeyip cümle başı kabul etmiş ve merfu okumuşlardır: "الى صراط العزيز الحميد الله الذى" ¹²⁰⁷

Hicr suresinin 8. ayetindeki "ما تَنْزَلُ الْمَلَكَةُ" ifadesini İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr ve İbn Âmir "ما تَنْزَلُ الْمَلَكَةُ" şeklinde fiili müfred müennes gâib kalıbından ve "الْمَلَكَةُ" kelimesini de onun fâili konumunda merfu olacak şekilde okumuşlardır. Ebû Bekir'in rivayetinde ise Âsım "ما تَنْزَلُ الْمَلَكَةُ" şeklinde meçhul kalıptan okumuştur. ¹²⁰⁸

Nahl suresinin 66.

"وان لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين" ayetinde yer alan "نُسْقِيكُمْ" fiilini Ebû Ca'fer dışında Medîneli Kurrâ'nın çoğunluğu ve Kûfe'nin imamlarından Âsım "نُسْقِيكُمْ" şeklinde sülâsî bâbtan okumuştur. Bu ayırımla ilgili Kisâi şöyle bir tespitte bulunmuştur: Şayet elde edilen içecek sürekli ise Araplar bunu fiili if'al bâbından kullanarak, sürekli değilse sülâsî bâbtan kullanarak ifade

¹²⁰⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 345-346.

¹²⁰⁶ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 356.

¹²⁰⁷ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 362.

¹²⁰⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 366.

ederler.¹²⁰⁹ Diğer taraftan ayette geçen "بطونه" kelimesinin sonundaki zamir müfred müennes kalıbından "ها" olması gerekirken müzekker kalıptan kullanılmıştır. Bununla ilgili olarak da şu açıklamalar yapılmıştır: Sibeveyh "الأنعام" kelimesini "افعال" vezninden olan müfred isimler arasında da ifade etmiştir. Bundan dolayı buradaki kullanımda ona râci olan zamir müfred olmuştur. Aynı ifadenin Mu'minûn suresinin 21. "وان لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونها ولكم فيها منافع كثيرة منها تكلون" ayetindeki kullanımında ise çoğul kullanım söz konusu olduğu için ona râci' olan zamir de uygun bir biçimde müfred müennes kalıbından gelmiştir. Bunun Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerîm'de benzer kullanımları söz konusudur. Mesela En'âm suresinin 78.

"فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى"

ayeti ile Abese suresinin 11.

"كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره"

ayeti bu tür kullanımın örneklerindedir:¹²¹⁰

Nahl suresinin 112. "فاذاقها الله لباسَ الجوع والخوفِ" ayetinde yer alan "والخوفِ" kelimesini Ebû Amr ikinci mef'ul konumunda mansup okumuştur:

"فاذاقها الله لباسَ الجوع والخوفِ"¹²¹¹

İsrâ suresinin 23. "فلا تقل لهما أفّ" ayetinde geçen "افّ" kelimesini İbn Kesîr ve İbn Âmir mansup okumuştur. "افّ"¹²¹²

İsrâ suresinin 38. "كل ذلك كان سيئةً عند ربك مكروهاً" ayetinde yer alan "سيئةً" kelimesini İbn Kesîr, Nâfi ve Ebû Amr "سيئةً" şelinde ta'lı ve mansup okumuştur.¹²¹³

¹²⁰⁹ Taberî, a.g.e., VII, 606 (Nahl suresi 66. ayetin tefsîri.)

¹²¹⁰ Nesefî, a.g.e., I, 291; Taberî, a.g.e., VII, 606 vd.

¹²¹¹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 376.

¹²¹² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 378.

¹²¹³ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 380.

Kehf suresinin 25. ayetinde geçen "مائة سنين" kelimesini Hamza ve Kisâî mudâf konumunda tenvinsiz okumuştur.¹²¹⁴

Kehf suresinin 71. ayetindeki "قال احرقتها لتغرق اهلها" ifadesininin son kısmını Hamza ve Kisâî "ليغرق اهلها" şeklinde fiili sülâsî bâbtan ve gâib sîgasından, "اهلها" kelimesini de fâil konumunda merfu olarak okumuştur.¹²¹⁵

Meryem suresinin 90. ayeti ile Şûrâ suresinin 5. ayetinde geçen "تكاد السموات" ifadelerinin her ikisini de İbn Kesîr "تكاد السموات تتفطرن منه" şeklinde ta ile okumuştur. Ebû Amr ile Ebû Bekir'in rivayetine göre Âsım ise her iki yerde de "تكاد" şeklinde okumuştur.¹²¹⁶

Tâhâ suresinin 63. ayetini nokta, hareke, şedde ve cezm olmaması hasebiyle kırâat imamı dört ayrı şekilde okumuşlardır.

- 1- Nâfî, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî "ان هذين" şeklinde "ان" nin nununu şeddeli, "هذين" nin nununu şeddesiz
- 2- İbn Kesîr "ان هذين" şeklinde "ان" nin nununu şeddesiz, "هذين" nin nununu şeddeli
- 3- Hafs "ان هذين" şeklinde her iki nunu da şeddesiz
- 4- Ebû Amr "ان هذين" şeklinde "ان" nin nununu şeddeli, "هذين" nin nununu şeddesiz ve kelimeyi ya'lı olarak okumuştur.¹²¹⁷

Enbiyâ suresinin 45. ayetindeki "ولا يسمع الصم الدعاء اذا ما يُندرون" ifadesini İbn Âmir "ولا تُسمع الصم الدعاء" şeklinde if'âl bâbından ve muhatap sîgasından okumuştur.

¹²¹⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 390.

¹²¹⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 395.

¹²¹⁶ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 412.

¹²¹⁷ Zurkânî, a.g.e., I, 366-367; İbn Mucâhid, a.g.e., s. 419; Mansur b. Ahmed el-İrâkî, a.g.e., Tâhâ Suresi Bölümü.

Bu durumda “الصمّ” kelimesi de mef’ul olarak mansup olmuştur.¹²¹⁸ Benzer örnekler Kur’ân’ın diğer ayetlerinde de mevcuttur.¹²¹⁹

Hac suresinin 62. “وَأَمَّا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ” ayetinde, Ankebût suresinin 42. “وَأَمَّا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ” ayetinde ve Lokmân suresinin 30. “إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ” ayetinde yer alan “يدعون” fiillerini İbn Kesîr “تَدْعُونَ” şeklinde ta ile okumuştur. Sadece Mu’min suresinin 20. “وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ” ayetini mevcut şekliyle ya ile okumuştur. Nâfi ve İbn Âmir hepsini ta ile okurken, Ebû Amir de hepsini ya ile okumuştur. Hamza ile Kisâî ise Ankebût suresindeki ifadeyi ta ile diğerlerini ya ile okumuşlardır.¹²²⁰

Mu’minûn suresinin 9. “وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَتِهِمْ يُحَافِظُونَ” ayetinde dikey üstünle çoğul okunan “صلوتهم” kelimesini Hamza ve Kisâî müfred okumuşlardır. Vav’a hareke verilmeyip dikey üstün konulduğunda müfred okunan kelime, vav harfine dikey üstün konularak çoğul da okunmaktadır ki kelimenin klasik yazım şekli böyledir. Kırâat imamları bu yazımlardan hareketle farklı okuyuş şekillerini benimsemişlerdir.¹²²¹

Nûr suresinin 52. ayetindeki “وَيَنْقُحُ” ifadesini İbn Kesîr, Hamza, Nâfi ve Kisâî “وَيَنْقُحُ” şeklinde kaf harfine kesre vererek okumuşlardır.¹²²²

Furkân suresinin 48. ayetinde yer alan “بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ” ifadesini Âsım mevcut şekliyle okurken İbn Âmir ötreli nun ile “نُشْرًا” şeklinde; Hamza ve Kisâî fethalı nun ile “نُشْرًا” şeklinde; Ebû Amr, Nâfi ve İbn Kesîr hem nûn hem de şin harfinin ötresiyle “نُشْرًا” şeklinde okumuşlardır.¹²²³

¹²¹⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 429.

¹²¹⁹ Bkz. Neml(27):80-81.

¹²²⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 440.

¹²²¹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 444.

¹²²² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 457.

¹²²³ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 465; Buhârî, a.g.e., Kitâbu Bed’i’l-Halk, 5.

Şuarâ suresinin 193. ayetindeki “نَزَلَ” fiilini tef’îl bâbindan okuyan İbn Âmir, Hamza ve Kisâî “الروح الأمين” ifadesini de söz konusu fiilin mef’ulu olarak mansup okumuştur: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ" ¹²²⁴

Neml ¹²²⁵ suresinin 25. ayetindeki “أَلَا يَسْجُدُوا” ifadesini bütün imamlar mevcut şekliyle şeddeli okurken Kisâî şeddesiz ve farklı bir biçimde okumuştur: “أَلَا يَا اسْجُدُوا” Aynı yetin “وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ” şeklinde biten son kısmını ise Hamza, Ebû Amr, İbn Âmir, Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Bekir’in rivayetinde Âsım “وَيَعْلَمُ مَا يَخْفُونَ وَمَا يَعْلَنُونَ” şeklinde ya’lı okumuşlardır. ¹²²⁶

Kasas suresinin 48. ayetindeki “سِحْرَانِ تَظَاهَرَا” ifadesini İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr ve İbn Âmir ‘birbirini destekleyen iki büyü’ anlamına gelecek şekilde değil de ‘sır sırta vermiş iki büyücü’ anlamına gelecek şekilde: “سِحْرَانِ تَظَاهَرَا” okumuştur. ¹²²⁷

Ankebût suresinin 58. ayetinde geçen “وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُؤَيِّنَّهُمْ مِنْ” ¹²²⁸ “لَنُؤَيِّنَّهُمْ” şeklinde okumuşlardır. ¹²²⁹ “الجنة” ifadesini Hamza ve Kisâî

Rûm suresinin 57. ayetinde geçen “فِيَوْمِئِذٍ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعذرتهم” fiilini İbn Kesîr, Ebû Amr, Nâfi ve İbn Âmir “لَا تَنْفَعُ” şeklinde ta ile okumuşlardır. Ayrıca Nâfi ve İbn Âmir Mu’min suresinin 52. ayetindeki benzer ifadeyi de “يَوْمَ لَا تَنْفَعُ الظالمين” şeklinde ta ile okumuştur. Hamza, Âsım ve Kisâî ise bu ifadeleri her iki yerde de ya ile okumuşlardır. ¹²³⁰

Lokmân suresinin 3. ayetindeki “هَدَىٰ وَرَحْمَةً” ifadesini Hamza “هَدَىٰ وَرَحْمَةً” şeklinde merfu okumuştur. ¹²³¹

¹²²⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 473.

¹²²⁵ İbn Mucâhid bu sureyi Süleyman suresi olarak ifade etmiş, Neml ismini dipnot olarak göstermiştir. A.g.e., s. 478.

¹²²⁶ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 480-481.

¹²²⁷ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 495.

¹²²⁸ Bkz. Zümer(39):72; Âl-i İmrân(3):151.

¹²²⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 502.

¹²³⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 509.

¹²³¹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 512.

Secde suresinin 24. ayetindeki “لَمَّا صَبَرُوا” ifadesini Hamza ve Kisâî “لَمَّا صَبَرُوا” şeklinde, yani ‘*sabretmelerine karşılık, sabrettikleri için*’ anlamına gelecek şekilde okumuşlardır.¹²³²

Ahzâb suresinin 33. ayetinin başındaki “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ” ifadesini İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve İbn Âmir “وَقَرْنَ” şeklinde kaf harfinin kesresi ile okumuşlar ve anlam da ‘*vakarlı olun*’ şeklinde değişmiştir. Bu durumda baştaki vav harfî de atıf vavı olmaktan çıkmış ve fiilin ilk harfi olmuştur.¹²³³

Ahzâb suresinin 49. ayetinde cinsel ilişki anlamına gelen “تَمَسُّوهُنَّ” ifadesini Hamza ve Kisâî mufâ’ale bâbından “تَمَسُّوهُنَّ” okumuşlardır.¹²³⁴

Sebe suresinin 17. ayetindeki “وَهَلْ نُجْزَىٰ إِلَّا الْكُفُورَ” ifadesini İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekir’in rivayetinde Âsım “وَهَلْ يُجْزَىٰ” şeklinde ya ile ve meçhul; ayrıca “الْكُفُورَ” kelimesini de nâib-i fâil konumunda merfu okumuşlardır.¹²³⁵

Fâtır¹²³⁶ suresinin 33. “جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا” ayetinin birinci fiilini de Ebû Amr meçhul okumuştur: “جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا”¹²³⁷

Yâsîn suresinin 41. “وَأَيُّ لَهْمٍ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفَلَكِ الْمَشْحُونِ” ayetini Nâfi ve İbn Âmir dik üstünle “ذُرِّيَّتَهُمْ” şeklinde çoğul olarak okumuşlardır.¹²³⁸

Sâffât suresinin 125. ayetiyle 126. ayetinin: “اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين الله: “رَبِّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ” birbiriyle olan ilişkisinde 126. ayetin başındaki mansup olan Allah lafzını İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr ve İbn Âmir cümle başı kabul edip merfu

¹²³² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 516.

¹²³³ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 522.

¹²³⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 522.

¹²³⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 528-529.

¹²³⁶ Surenin bir ismi de ‘Melâike Suresi’ dir. İbn Mucâhid, a.g.e., s. 534.

¹²³⁷ A.y.

¹²³⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 540.

okumuşlardır: "اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين الله ربكم ورب آبائكم الاولين" Diğerleri ise Kur'ân'da yer aldığı mevcut şekliyle bedel olarak mansup okumuşlardır.¹²³⁹

Sâd suresinin 46. ayetindeki "بخالصة ذكرى الدار" ifadesinin ilk kelimesini Nâfi mudâf kabul edip tenvinsiz okumuştur: "بخالصة ذكرى الدار"¹²⁴⁰

Zumer suresinin 38.

"هل هن كاشفاتٌ ضرّهُ او ارادنى برحمة هل هن ممسكاتٌ رحمتهُ"

ayetindeki "كاشفات" ve "ممسكات" ifadelerini Ebû Amr tenvinli okumuş ve bu ism-i fâilleri fiilleri gibi amel ettirmiştir. Bu durumda sonraki kelimeler de mef'ul konumunda mansup olmuştur:

"هل هن كاشفاتٌ ضرّهُ او ارادنى برحمة هل هن ممسكاتٌ رحمتُهُ"¹²⁴¹

Mu'min suresinin 21. ayetindeki "كانوهم اشد منهم قوة" ifadesini İbn Âmir "كانوهم" şeklinde okumuştur.¹²⁴²

Fussilet suresinin 19. ayetini Nâfi nefsi-i mütekellim mea'l-ğayr kalıbından malum olarak okumuş ve bu durumda da "اعداء" kelimesi mef'ul olduğu için mansup olmuştur: "ويوم نحشر اعداء الله"¹²⁴³

Şûrâ suresinin 25.

"وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما يفعلون"

ayetinin sonundaki fiili İbn Kesîr, Nâfi, İbn Âmir, Ebû Amr ve Ebû Bekir'in rivayetinde Âsım "يفعلون" şeklinde cümlenin önceki fiilleriyle de uyumlu olarak gâib kalıbından okumuşlardır.¹²⁴⁴

¹²³⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 548-549.

¹²⁴⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 554.

¹²⁴¹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 562.

¹²⁴² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 569.

¹²⁴³ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 576.

¹²⁴⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 580.

Şûrâ suresinin 30. "وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم" ayeti Medîne'lilerin ve Şam'luların Mushafında "وما اصابكم من مصيبة بما كسبت ايديكم" şeklinde fa'sızdır. Söz konusu beldelerin imamları olan Nâfi ve İbn Âmir de bu ayetleri böyle okumuşlardır.¹²⁴⁵

Zuhruf suresinin 19. "وجعلوا الملكة الذين هم عبد الرحمن انا" ayetini İbn Kesîr, Nâfi ve İbn Âmir "عند الرحمن"¹²⁴⁶ şeklinde okumuştur. Ayrıca ayetin devamındaki "أشهدوا" ifadesini de Nâfi "أشهدوا خلقهم" şeklinde if'al bâbından meçhul sîgasıyla okumuştur.¹²⁴⁷

Zuhruf suresinin 35. "وان كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا والآخرة عند ربك"¹²⁴⁸ ayetindeki "لما" ifadesini Hamza ve Âsım dışındakiler şeddesiz okumuşlardır.¹²⁴⁹ Aslında cümlenin başındaki "ان" nafiye olduğu için "لما" da "الا" anlamındadır. Bu durumda ayet: "وما كل ذلك الا متاع الحيوة الدنيا" şeklindedir. Ayeti bu şekilde okuyanlar da olmuştur.¹²⁵⁰

Câsiye suresinin 32. "والساعة" ayetindeki "واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها" kelimesini Hamza mansup okumuştur.¹²⁵¹

Ahkâf suresinin 16. "اولئك الذين نتقبل عنهم احسن ما عملوا ووتجاوز عن سيئاتهم" ayetini İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekir'in rivayetinde Âsım

"اولئك الذين يُتقبل عنهم احسن ما عملوا ويتجاوز عن سيئاتهم"

şeklinde ya ile ve meçhul olarak okumuştur. Bu durumda fiillerden sonraki ifadeler de nâib-i fâil konumunda merfu olmuştur.¹²⁵²

¹²⁴⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 581.

¹²⁴⁶ Fussilet(41):38'de meleklerden bahsedilirken benzer bir şekilde "عند ربك" ifadesi kullanılmıştır. Ancak diğer taraftan Enbiya(21):26'da aynı melekler için "عباد" nitelemesi de yer almaktadır.

¹²⁴⁷ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 585.

¹²⁴⁸ Ayrıca bkz. Tânk(86):4.

¹²⁴⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 586.

¹²⁵⁰ Nesefî, a.g.e., IV, 118.

¹²⁵¹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 595.

¹²⁵² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 597.

Muhammed suresinin 31. “ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو” ayetini Ebû Bekir’in rivayetinde Âsım “وليلونكم حتى يعلم المجاهدين منكم والصابرين ويبلو” şeklinde ya ile okumuştur.¹²⁵³

Fetih suresinin 10. “ومن أوفى بما عاهد عليه الله” ayetinde yer alan “عليه” tamlamasının sonundaki zamiri Âsım dışındakiler “عليه” şeklinde mecrur okumuşlardır.¹²⁵⁴

Hucurât suresinin 10. ayetinde tensiye olarak yer alan “أخويكم” ifadesini İbn Âmir “أخوتكم” şeklinde çoğul okumuştur.¹²⁵⁵

Zâriyât suresinin 46. ayetinin “وقوم نوح من قبل” şeklindeki baş kısmını Ebû Amr, Hamza ve Kisâî 38. ayetten itibaren başlayıp her bir peygamber bahsinde yinelenen “فى” harf-i cerrine atfetmek suretiyle mecrur okumuşlardır. Diğerleri ise müstetir “واهلكتنا” ya da “واذكر” fiilinin mef’ulu konumunda mansup okumuşlardır.¹²⁵⁶

Tûr suresinin 37. ayeti ile Gâşiye suresinin 22. ayetindeki “مُصَيِّرٌ” kelimelerini İbn Âmir sin ile “مُصَيِّرٌ” şeklinde ince okumuştur. İbn Kesîr ise Tûr suresindeki bu kelimeyi sin ile okurken, Gâşiye suresindeki sad ile okumuştur.¹²⁵⁷

Necm suresinin 50. “وانه اهلك عادًا الأولى” ayetinin son kısmını Nâfi ve Ebû Amr “عادًا أولى” şeklinde okumuşlardır.¹²⁵⁸

Rahmân suresinin 35. “يُرْسَلُ عَلَيْكَ شَوَاطِئُ مِنْ نَارٍ وَنَحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ” ayetindeki “من نارٍ ونحاسٍ” kelimesini İbn Kesîr ve Ebû Amr mecrur okumuşlardır:¹²⁵⁹

Vâkıa suresinin 22. “وحورٌ عِينٌ” ayetini Hamza ve Kisâî önceki ifadelere atfederek mecrur okumuşlardır:

¹²⁵³ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 601.

¹²⁵⁴ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 603.

¹²⁵⁵ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 606.

¹²⁵⁶ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 609; Neseî, a.g.e., IV, 187.

¹²⁵⁷ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 613.

¹²⁵⁸ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 615.

¹²⁵⁹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 621.

¹²⁶⁰"يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب و اباريق وكاس ... ولحم طير مما يشتهون و حور عين

Hadîd suresinin 13. ayetindeki "أَنْظُرُونَا" kelimesini Hamza "أَنْظُرُونَا" şeklinde if'al bâbindan okumuş; bu durumda başındaki vasıl hemzesi kat' olmuş ve anlamı da farklılaşmıştır.¹²⁶¹

Hâkka suresinin 9. "وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِنَةِ" ayetindeki "قَبْلَهُ" kelimesini Ebû Amr, Kisâi ve bir rivayete göre Âsım "قَبْلَهُ" şeklinde kaf harfini esre, ba harfini de üstün olarak okumuş ve anlamı farklılaşmıştır.¹²⁶²

Humeze suresinin 3. "يَحْسِبُ أَنْ مَالَهُ أَخْلَدَهُ" ayetinin başındaki fiili Câbir'den gelen bir rivayette Hz. Peygamberin "ايحسب ان ماله اخلده" şeklinde hem soru edatı ile hem de esreli okuduğu bilgisi yer alır.¹²⁶³

Örneklerde de görüleceği üzere kırâat imamları tarafından neredeyse Kur'ân'ın bütün surelerinde farklı okunan kelimeler bulunmaktadır. Biz her bir sureden sadece bir örnek vermek suretiyle bu durumu görmeye çalıştık. Diğer kelimelerdeki okunuş farklılıklarını da düşündüğümüzde Kur'ân'ın mevcut iskeletindeki kıraat ihtimallerinden birisi üzerinde ittifak sağlanması ve böylece evrensel bir kıraatin benimsenmesi sürecinin nasıl işlediğine dair bir kanaate ulaşmış olmaktadır.

Ebû Ubeyd, Ebû Hâtim ve Taberî gibi âlimler eserlerinde değişik kırâatlere yer verdikten sonra kendi tercihlerinden de bahsetmişlerdir.¹²⁶⁴ Zaten Taberî'yi kırâat imamları arasında farklı kılan, onun, ilmî bir tenkid yöntemiyle farklı okuyuşlar arasında rahatlıkla tercih yapabilmesidir.¹²⁶⁵ Bundan dolayı zaman içerisinde

¹²⁶⁰ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 622.

¹²⁶¹ İbn Mucâhid, a.g.e., s. 625.

¹²⁶² İbn Mucâhid, a.g.e., s. 648.

¹²⁶³ Ebû Dâvûd, a.g.e., Kitâbu'l-Hurûf ve'l-Kırâat, 1.

¹²⁶⁴ Taberî, a.g.e., I, 94-95, 254, 280-281.

¹²⁶⁵ H. Albayrak, a.g.m., s. 101.

kırâatler arasından tercihte bulunma gibi bir gelenek de oluşmuştur. Bu tercihlerde rol oynayan en temel faktör, söz konusu kırâatler üzerinde Medînelilerin ve Kûfelilerin ittifâk edip etmediğidir. Bu yönüyle Nâfi ve Âsım'ın kırâatleri sened açısından en güçlü olan iki kırâattir.¹²⁶⁶ Ancak Taberî, aralarında sorun bulunmayan kırâatler arasında tercihte bulunmamıştır. Ona göre kırâatlerden birini tercih etme kıstası, ancak tercih edilenin doğruluğunu gerektirecek bir anlam zenginliğiyle diğerinden açıkça ayrılmasıdır.¹²⁶⁷ Aksi takdirde aralarında ittifâk varsa, o zaman onlardan biri hakkında '*kendisiyle okunması evlâdır*' hükmünü vermeye engel bir durum yoktur.¹²⁶⁸

3. İSTİNSÂH EDİLEN NÜSHALARIN ÂKİBETİ

Müslüman toplumda kırâat farklılıklarının artması ve bunun ciddi ihtilâflara yol açması üzerine 3. Halife Hz. Osman, müslüman toplumu belli bir kırâat ve aynı sure tertîbine sahip bir Kur'ân üzerine birleştirmeye karar vermiş ve bunu da oluşturmuş olduğu bir komisyonla gerçekleştirerek Kur'ân'a nihâî şeklini vermeye çalışmıştır.¹²⁶⁹ Hz. Osman döneminde devletin sekiz ayrı beldesi olduğu rivayetlerde yer almaktadır.¹²⁷⁰ Buna mukâbil Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaf sayısı ihtilâflıdır. Muhtemelen yedi Mushaf çoğalttığı, birini kendisine ayırdığı, birini başkent Medîne'de fetva ve kırâat makamında bulunan ve aynı zamanda da komisyon başkanı olan Zeyd b. Sâbit'e verdiği, diğerlerini de Mekke, Basra, Kûfe, Şam ve Yemen beldesine gönderdiği en güçlü yorumdur.¹²⁷¹ Hz. Osman'ın kendisine ayırmış

¹²⁶⁶ Suyûtî, a.g.e., I, 83; Cezâirî, a.g.e., ss. 90-91.

¹²⁶⁷ Taberî, a.g.e., I, 95.

¹²⁶⁸ H. Albayrak, a.g.m., ss. 105-106.

¹²⁶⁹ T. Altıkoca, a.g.e., s. 25.

¹²⁷⁰ Mekke, Medîne, Suriye, Cezîre, Basra, Kûfe, Mısır, Filistin (S. Hizmetli, a.g.e., ss. 204-205.)

¹²⁷¹ Muhaysin, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 161.

olduğu bu mushafa ‘*el-Mushafu ’l-İmâm*’, beldelere göndermiş olduğu Mushaflara da ‘*Mesâhif-i Emsâr*’ denilmektedir.¹²⁷²

Bazı gezginler eserlerinde Hz. Osman Mushaflarını gördüklerine dair kayıt düşmekte, ancak bunun hangi Mushaf olduğunu belirtmemektedirler. Konuyla ilgili araştırma yapan ilim adamlarından Zurkânî (1122/1710) “*Hz. Osman’ın istinsâh ettirdiği Mushafların şu anda mevcut olduklarına dair elimizde kesin deliller yoktur.*” şeklinde bir tespitte bulunmaktadır.¹²⁷³ Bundan doyalı söz konusu gezginlerin notlarını ihtiyatla karşılamak lazımdır. Zira bu notların çoğu seyyahların o dönemlerde yöre halklarından duydukları söylentilerden öteye gitmeyen haberlere dayanmaktadır.¹²⁷⁴ İzmirli İsmail Hakkı **Medîne Mushafı**’nın Yezîd İbn Muâviye zamanında (H.60-64) yaşanan Harre Vakası’nda (H.63/683),¹²⁷⁵ **Kûfe Mushafı**’nın Muhtar zamanında (H.66-67)¹²⁷⁶, **Mekke Mushafı**’nın ise Hicrî 70 yılında kaybolduğunu dile getirmiştir.¹²⁷⁷ **Basra Mushafı** bir rivayete göre Semerkand’a, oradan da Taşkent’e intikal ederek günümüze kadar gelmiştir.¹²⁷⁸ Başka bir rivayete göre ise Basra Mushafı bilinmeyen bir tarihte Kurtuba’ya götürülmüş, ardından da el değiştirerek kayıplara karışmıştır.¹²⁷⁹ Bir başka rivayete göre de Kurtuba Câmii’ndeki Mushaf, Emevî hanedanının yıkılmasından sonra oraya göç eden hanedan üyelerinin yanlarında götürdüğü **Şam Mushafı**’dır.¹²⁸⁰ Bir diğer rivayete göre ise Şam Mushafı Leningrad Kütüphanesinden İngiltere’ye intikal eden ve hala

¹²⁷² Cezerî, a.g.e., I,16; İ. Ersöz, a.g.e., ss. 135-136.

¹²⁷³ Zurkânî, a.g.e., I, 397.

¹²⁷⁴ Z. Şen, a.g.e., s. 251.

¹²⁷⁵ Aycan-Sarıçam, a.g.e., s. 31.

¹²⁷⁶ Aycan-Sarıçam, a.g.e., s. 43-46.

¹²⁷⁷ O. Keskiöğlü, a.g.e., s. 246; Mûsâ Cârullah, a.g.e., s. 15.

¹²⁷⁸ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 49.

¹²⁷⁹ İ. Ersöz, a.g.e., s. 138; Doğrul, a.g.e., ss. 65-66.

¹²⁸⁰ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 44-45.

orada bulunan Mushaf'tır.¹²⁸¹ Bir başka rivayete göre de bu Mushaf Abdülhamid dönemine kadar Şam'da kalmış, Abdülhamid döneminde Şam Câmii'nde çıkan bir yangında yanmıştır.¹²⁸² Hamîdullah da, Hz. Osman'ın il merkezlerine göndermiş olduğu Mushaf'ların takib eden yüzyıllarda birbiri ardınca kaybolduğunu ifade etmiştir. Ancak ona göre bu Mushaf'lardan iki tanesi bugün hala elimizdedir. Bunlardan biri eksiksiz olarak İstanbul Topkapı Sarayı'nda, diğeri de birkaç sayfa eksiğiyle Taşkent'te bulunmaktadır.¹²⁸³

İbnu'l-Cezerî (H.833) Şam'a gönderilen Mushaf ile Mısır'da bir Mushaf gördüğünü ifade etse de¹²⁸⁴, Zurkânî Mısır Mushaf'ında işaret ve süslemelerin bulunduğunu, bundan dolayı söz konusu Mushaf'ın Osman Mushafı olamayacağını belirtmiştir. Yine Zurkânî Mısır'da Hz. Hüseyin Mescidi'nde bulunan Mushaf'ın da eski Kûfî yazı ile yazılmış olmasına rağmen Osman Mushafı olamayacağını, bilakis Rasm-i Osmânînin bir kısmına sadık kalınarak ondan kopya edilen bir Mushaf olabileceğini dile getirmiştir.¹²⁸⁵ Bu düşüncüyü Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın ve İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî'nin Mushaf gönderilen şehirleri sayarken Mısır'dan bahsetmemeleri de desteklemektedir. Ayrıca Mısır'a ilk Kur'ân nüshasını Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî (96/714)'nin gönderdiği de rivayet edilen bilgiler arasındadır.¹²⁸⁶

Şam Mushafı'nı gördüğünü ifade eden birkaç ilim adamı daha vardır.¹²⁸⁷ Endülüslü Arap seyyahı İbn Cubeyr (H.614) 580 yılında Dimaşk'a uğradığını ve Dimaşk Büyük Câmii'nde bu mushafı gördüğünü belirtmiştir.¹²⁸⁸ Mevlânâ Şiblî (1914)'nin **Tehzîbu'l-Ahlâk Mecmuası**'nda (1911/1311) belirttiğine göre Ebû'l-

¹²⁸¹ Zencânî, a.g.e., s. 46.

¹²⁸² O. Keskiöğlü, a.g.e., s. 249.

¹²⁸³ Hamîdullah, a.g.e., ss. 28-29.

¹²⁸⁴ O. Keskiöğlü, a.g.e., s. 249.

¹²⁸⁵ Zurkânî, a.g.e., I, 398.

¹²⁸⁶ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 24-25; Doğrul, a.g.e., s. 68.

¹²⁸⁷ Zencânî, a.g.e., s. 45.

¹²⁸⁸ Z. Şen, a.g.e., s. 247.

Kâsım es-Sebtî de Hicrî 657 senesinde bu Mushafı Şam Câmii'nin maksuresinde görmüştür. Abdülmelik de aynı Mushafı Hicrî 725 senesinde orada gördüğünü ifade etmektedir.¹²⁸⁹ Daha sonra İbn Kesîr (H.774) ve İbnu'l-Cezerî (H.833) de söz konusu Mushafı orada gördüklerini ifade etmişlerdir.¹²⁹⁰ İbn Kesîr Daha önce Taberîyye şehrinde olduğunu belirttiği mushafın Hicrî 518 yılında Şam'a (Dımaşk) nakledildiğini dile getirmiştir. Bir rivayete göre bu Mushaf sultan II. Abdülhamid döneminde Şam Câmii'nde çıkan bir yangında yanmıştır.¹²⁹¹

Osman Mushafları dışında sahabe Mushaflarından Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un Mushaflarını gördüğünü ifade eden ilim adamları da olmuştur.¹²⁹² Mesela İbn Nedîm (H. 380) yaşadığı dönemde Hz. Ali'nin el yazısı ile yazmış olduğu bir Mushafı bir kısım sayfaları eksik olarak Ebû Ya'la Hamza el-Hasenî'de gördüğünü belirtmiştir.¹²⁹³ Sîret yazarı İbn İshâk(H.151) ise Abdullah b. Mes'ûd'a ait olduğu söylenen çok sayıda Mushaf gördüğünü, ancak bunlar içerisinde birbirinin aynı olan iki tane bile çıkmadığını ifade etmiştir.¹²⁹⁴

Hz. Osman'ın kendisine ayırmış olduğu Mushaf'ın (**el-Mushafu'l-İmâm**) –ki bu mushafı kendisinin yazdığı¹²⁹⁵ ve şehid edildiği esnada bu mushaftan okumakta olduğu, şehâdetiyle birlikte kan damlalarının Bakara suresinin 137. ayeti içerisinde yer alan “فسيفيكم الله وهو السميع العليم” ifadelerinin üzerine düştüğü rivayet edilir-¹²⁹⁶ akıbetiyle ilgili de farklı yorumlar yapılmıştır. Bu mushafın Hz. Osman'ın şehâdetinden sonra bir müddet Medîne'de kaldığı, daha sonra sır olduğu söylenir. Bir

¹²⁸⁹ Doğrul, a.g.e., s. 65.

¹²⁹⁰ O. Keskiöglü, a.g.e., s. 248-249.

¹²⁹¹ İ. Ersöz, a.g.e., s. 137; O. Keskiöglü, a.g.e., s. 249.

¹²⁹² Zurkânî, a.g.e., I, 398; Zencânî, a.g.e., s. 46.

¹²⁹³ İbn Nedîm, a.g.e., s. 44.

¹²⁹⁴ İbn Nedîm, a.g.e., s. 42.

¹²⁹⁵ Abdulazîz Sâlim Hz. Osman'ın kendisinin bizzat Mushaf yazmasıyla ilgili kanaate katılmaz. Ona göre Mushafları görevli sahabîler yazmıştır. a.g.e., s. 47.

¹²⁹⁶ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 22.

rivayet göre Emevîler'in, İspanya'ya gittiklerinde yanlarında götürdüğü Mushaf Şam Mushafı değil, bu Mushaf'tır.¹²⁹⁷ Zaten o tarihten bu yana bir kısım ülkeler söz konusu mushafın kendilerinde olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁹⁸ Bu ülkeleri şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Türkiye : İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi
- 2- Özbekistan : Taşkent Dînî İdare Kütüphanesi
- 3- Mısır : Kâhire Hüseyin Mescidi
- 4- Irak : Basra
- 5- Suriye : Humus

Hamîdullah'ın Osman Mushaf'ı olabileceğini ifade ettiği İstanbul Topkapı Sarayı Müzesindeki mushafın, bazı sayfalarındaki kan izleri hala mevcut olsa bile, İmâm Mushaf olamayacağı aşîkârdır. Zira bu Mushaf kırmızı renkli harekelere sahiptir ve bazı ayetlerin sonunda dairesel şekiller mevcuttur.¹²⁹⁹ Malum olduğu üzere Osman Mushafı nokta, hareke vb. şekillerden ârî idi. Diğer taraftan Hz. Osman'ın şehâdeti esnasında kanının üzerine damladığı ifade edilen ayetin; anlam açısından 'savunmasız bir kişinin içinde bulunduğu hâlet-i ruhiyeyi yansıtıyor olması' sanki bu ayetin özellikle seçildiği izlenimini uyandırmakta ve bize böyle bir hadisenin vuku bulmamış olabileceğini hissettirmektedir.¹³⁰⁰ Hamîdullah'ın Osman Mushafı olabileceğini ifade ettiği ikinci Mushaf ise Taşkent'te Diyânet İşleri Kütüphanesi'nde bulunan Mushaftır. Bu Mushaf noktasız olması hasebiyle dikkat çekicidir. Ancak bazı tarihçiler bu Mushaf'ın Taşkent'e nasıl intikal ettiğini tartışmışlardır. Ortaya çıkan yorumlardan birincisi Memlûklüler döneminde

¹²⁹⁷ Doğrul, a.g.e., s. 66.

¹²⁹⁸ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 22-31.

¹²⁹⁹ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 31.

¹³⁰⁰ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 44.

Mısır'dan intikal ettiği, ikincisi ise İbn Battuta (H.770)'nın Basra'yı ziyareti esnasında gördüm dediği Mushaf'ın Timurlenk vasıtasıyla Basra'dan Semerkand'a aktarıldığı şeklindedir. Bu yorumlardan ikincisinin doğru olabileceği üzerine kanaatler serdedilmiş, ancak bu durumda da söz konusu Mushaf'ın İmam Mushaf değil de, Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği Mushaflardan Basra Mushafi olabileceği kanaati ağır basmıştır. Buna karşı çıkan araştırmacılar ise Taşkent Mushafi'nda kullanılan yazının Hz. Osman dönemi yazısını değil, Hicrî 3. asır yazısını yansıttığı ileri sürmüştür ve bu Mushafın da kuvvetle muhtemel asıl nüshalardan çoğaltılmış olabileceğini dile getirmişlerdir.¹³⁰¹

Üzerinde kan lekesi bulunan Mushafi (el-Mushafu'l-İmâm), manevi değeri olması hasebiyle Emevîlerin propaganda vasıtası olarak kullandığı tarihçiler tarafından aktarılan bir bilgidir. Böyle olunca da zaman içerisinde eski tarihli Mushaflardan bir tanesinin üzerine kan damlatıp, bunun Hz. Osman Mushafi olduğunu iddia edenler eksik olmamıştır. Bundan dolayı değişik beldelerde bulunan Mushaflardan hangisinin İmâm Mushaf olduğunu tespit etmek zorlaşmıştır.¹³⁰² Ancak Hz. Osman'ın kanının üzerinde yer aldığı İmâm Mushaf'ın, Emevîlerin İktidarı süresince hicret yurdu olan Medîne'de, Hz. Osman'ın evinde muhâfaza edildiği; daha sonra İmâm Mâlik(H.175)'in de naklettiği gibi 5 asırlık Abbâsî iktidarının başlangıç yıllarında, Abbâsîlerin Medîne'yi tamamen istila ettiği Hicrî 169 senesinde, Medîne'den yönetim merkezi olan Basra'ya aktarıldığı bilinmektedir. Ayrıca Kırâatlerle ilgili eser yazan ilk âlimlerden Ebû Ubeyd Kâsım b.

¹³⁰¹ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., ss. 28-29.

¹³⁰² İ. Ersöz, a.g.e., s. 135.

Sellâm(H.224)'ın Abbâsî Devlet Yöneticilerinin Kütüphanelerini elden geçirdiği dönemde bu Mushafi Irak'ta görmesi de bu bilgiyi doğrulamaktadır.¹³⁰³

Değişik ülke tarihçilerin yapmış olduğu yorumlar analiz edildiğinde, hâl-i hazırda dünyanın farklı ülkelerinde bulunan eski Kur'ân nüshalarının bizzat Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushafları değil, bilakis o Mushaflardan çoğaltılan sonraki dönem Mushaflarını yansıttığı anlaşılmaktadır. Erken dönem müfessirlerden Taberî bile, '*Medînelilerin Mushafı, Şamluların Mushafı*' gibi nitelemeler yaparken, Hz. Osman Mushaflarını değil, onlardan çoğaltılan Mushafları kastediyordu. Zira onun dönemindeki ihtilâflar, yazının iskeletinden ziyade hareke farklılıklarına dayanıyordu ve bu durum Hz. Osman Mushaflarından sonra ortaya çıkmıştı.¹³⁰⁴ Tayyar Altıkulaç ikisi Türkiye'de (Topkapı Sarayı Müzesi¹³⁰⁵ ile Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde) birisi de Kâhire'de bulunan ve Hz. Osman tarafından yazdırıldığına inanılan üç Kur'ân nüshası üzerine yapmış olduğu kapsamlı araştırma ve inceleme sonucunda, bu Mushafların orijinalinden kopya edildiği sonucuna varmıştır. Altıkulaç'a göre, söz konusu Mushaflar Hicrî birinci asrın ikinci yarısında veya ikinci asrın birinci yarısında, Mîlâdî olarak da yedinci-sekizinci asırlarda yazılmış nüshalardır.¹³⁰⁶

Söz konusu kadîm hatlı Mushaflar ister Hz. Osman'ın yazdırmış olduğu Mushaflar olsun isterse olmasın, aslında Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Mushafların ne olduğu konusu, Kur'ân'ın sonraki nesillere intikali açısından çok önemli bir konu olmadığı gibi Kur'ân metninin mevsukiyetine gölge düşürecek bir konu da değildir. Zira bu Mushaflar rivayetlerde bahsi geçen şehirlere intikal ettiği andan itibaren

¹³⁰³ Abdulazîz Sâlim, a.g.e., s. 31-32.

¹³⁰⁴ H. Albayrak, a.g.m., s. 125.

¹³⁰⁵ Buradaki Mushaf ile ilgili Mustafa Altundağ'ın da bir çalışması vardır: "*İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a Mî Aittir?*", **Ma'rife**, Sy. 1, ss. 53-87, Konya, 2002.

¹³⁰⁶ T. Altıkulaç, "*Hz. Osman'ın Mushafları Orijinal Mi?*", **haberyedi.com.tr**, 1 Ekim 2007.

onların hattına bağı kalınmak suretiyle yüzlerce, hatta binlerce nüsha çoğaltılmak suretiyle her bir yörede bol miktarda yeni Mushaflar ortaya çıkartılmıştır.¹³⁰⁷ 36/657 senesinde yaşanan Sıffin Savaşı'nda bile Muâviye'nin ordusunda beş yüz civarında Mushafın bulunduğu dair haberi dikkate aldığımızda, o dönemde Müslümanların elinde bulunan Mushaf sayısı hakkında bir kanaat edinme imkânımız olmaktadır.¹³⁰⁸ Ancak o günün koşullarını düşündüğümüzde bu kadar kısa sürede bu kadar çok sayıda Mushafın ortaya çıkartılmış olması pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu rivayeti beş yüz civarında Mushaf değil de, beş yüz dolayında Kur'ân sahîfelerinden oluşan nüsha şeklinde anlamamız daha doğru olacaktır. Ancak ilerleyen dönemlerde Mushafların istinsâhı ile ilgili çalışmalar hızlı bir artış göstermiştir. Bu anlamda en önemli çalışmayı Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfi (714/96)'nin yaptırdığı tarihin bize sunmuş olduğu verilerden anlaşılmaktadır. O, noktalama çalışmasını yaptırdığı dönemde çok sayıda Kur'ân nüshası da istinsâh ettirerek değişik bölgelere göndermiştir.¹³⁰⁹ Haccâc'ın Hz. Osman'dan elli sekiz sene sonra vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda aradaki zaman diliminin çok da uzun olmadığını fark etmiş oluruz. Bunun yanı sıra o dönemde ilmin kuşaktan kuşağa aktarılmasında şifâhî tevâtür¹³¹⁰ sisteminin de vazgeçilmez bir unsur olduğunu göz ardı etmediğimizde, bu yönüyle de Kur'ân'ın, zayi olması pek mümkün olmayan ikinci bir garantörle muhâfaza altında olduğunu anlamış oluruz.

Diğer taraftan Hz. Osman Mushaflarının akıbetini araştırma konusu yapan ilim dünyasının, Hz. Peygamber döneminde yazılan vahiy kesitleriyle ilk halife Hz.

¹³⁰⁷ Zurkânî, a.g.e., I, 398; S. Sâlih, a.g.e., s. 275; İbn Nedîm, a.g.e., ss. 14-16; DİB Heyet, **Kur'ân Yolu**, I, 23.

¹³⁰⁸ Z. Şen, a.g.e., s. 252.

¹³⁰⁹ Doğrul, a.g.e., s. 68.

¹³¹⁰ Yalan üzerinde ittifâk etmesi mümkün olmayan çok sayıda insanın nesilden nesile aktardığı bilgi ve uygulamalar.

Ebû Bekir zamanında derlenen Kur'ân metnini araştırma konusu yapmaması¹³¹¹, Kur'ân'ın naklinde sadece sözlü tevâtür sisteminin değil, yazılı tevâtür sisteminin de çok mükemmel işlediğini ortaya koymaktadır. Vahyin yazıldığı bu malzemeler bu gün elimizde olmasa bile, onlardan hareketle istinsâh edilen Mushaflar nesilden nesile aktarılacak suretiyle, Kur'ân'ın Hz. Peygamberden itibaren herhangi bir değişime uğramadan günümüze kadar gelmesi sağlanmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde derlenen Kur'ân metninin, Hz. Ömer'in kızı ve aynı zamanda Hz. Peygamberin zevcesi olan Hafsa'nın vefatından sonra dönemin Medîne valisi Mervân b. Hakem tarafından imha edildiğini daha önce rivayetlerden hareketle ortaya koymuştuk. Mervân'ın bu mushafı yaktırması '*ileriki dönemlerde ihtilâfa vesile olabilir*' endişesine dayanıyordu. Bu durum Hafsa mushafı ile Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaflar arasında birtakım farklılıkların olduğu izlenimini uyandırır da bunların Kur'ân'ın ana iskeletiyle alakalı olmadığını söyleyebiliriz. Ziya Şen'in bu imha faaliyetiyle ilgili olarak "*Böylesi önemli bir faaliyet sadece teorik birtakım endişelerden dolayı vuku bulmamıştır. Burada pratik olarak bir takım sıkıntı, tartışma ve hatta çatışmaların gün yüzüne çıkıp meseleyi bu noktaya ulaştırmış olabileceği ihtimalleri de göz ardı edilmemelidir.*"¹³¹² tarzındaki değerlendirmesi, kanaatimizce kurgusal ve abartılı bir yaklaşımdır. Durum gerçekten böyle olsaydı Halife Hz. Osman'ın söz konusu Mushafı Hafsa'ya iade etmesi çok anlamlı olmazdı. Hz. Osman bu Mushafı gönül rahatlığıyla Hafsa'ya iade edebilmişse burada ciddi sıkıntıların olabileceği intibahını îma etmek, art niyetli bir kısım araştırmacıların ekmeğine yağ sürmekten başka bir anlam taşımayacaktır.

¹³¹¹ O. Keskiöglü, a.g.e., s. 253.

¹³¹² Z. Şen, a.g.e., s. 253.

Hz. Peygamber döneminde yazılan vahiy kesitlerinin ne olduğu konusu ise işin doğrusu pek irdelenmemiş ve tarihin sessizliğinde bir sır olarak kalmıştır.¹³¹³

¹³¹³ O. Keskiöğlu, a.g.e., s. 253-254.

SONUÇ

Allah elçilerinin Yahudiler vasıtasıyla insanoğluna tebliğ etmiş olduğu vahiylerin, söz konusu toplumlar tarafından nuzûl süreçlerinde kaydedilememesi; buna mukâbil aradan geçen uzun yılların ardından derlenerek zabt u rabt altına alınması, söz konusu din mensupları tarafından da itiraf edilen bir durumdur. Yahudi ve Hıristiyan dünyasındaki bu duruma karşılık son peygamberin tebliğ etmiş olduğu vahiy kesitlerinin ise daha nuzûl sürecinde yazılarak kayıt altına alındığı tarihin bize tevarüs ettirdiği bilgilerdendir. Hz. Peygamberin vefatının ardından geçen 1400 yılı aşkın zaman diliminde Kur'ân'ın muhâfazasına yönelik olarak müslüman dünyada hâkim olan kanaat 'Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber döneminde ezberlendiği ve yazıldığı, İlk Halife Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilmek suretiyle iki kapak arasına alındığı ve Üçüncü Halife Hz. Osman döneminde de çoğaltılarak günümüze kadar intikal ettirildiği' şeklindedir.

Hz. Peygamberin sağlığında Kur'ân'ın yazı ile kayıt altına alınması daha çok Medîne döneminde gerçekleşmiştir. Zira İslâmîyetin ilan edildiği dönemde Arabistan Yarımadasında yazı, sadece ihtiyaç duyulduğu zaman başvurulabilecek kadar az kullanılan bir haberleşme ve kültür aracıdır. Bu bağlamda Mekke döneminde Hz. Peygamberin müntesibi bulunduğu Kureyş Kabîlesi içerisinde okuma yazma bilenlerin sayısının parmakla gösterilebilecek kadar az olduğuna; özellikle de ezilen ve hor görülen kitlelerden olmaları hasebiyle Müslümanlar arasında okur-yazarlık oranının oldukça düşük olduğuna şahit oluyoruz. Ancak Medîne döneminde durum değişmiştir. Hz. Peygamber bu dönemde ilk İslâm Üniversitesi de denilebilecek olan 'Suffe'yi kurdurarak Müslümanlar arasında okur-yazarlık düzeyini artırmaya yönelik önemli adımlar atmıştır. Böylece özeldede Müslümanlar genelde de

bütün Yarımada olmak üzere, bölgede ilmî bir hareketlilik oluşmaya başlamış ve yazı bölge insanın hayatında daha etkin bir biçimde kullanılır hale gelmiştir. Bu açıdan Kur'ân metni, Arap kültüründeki sözlü dönemle yazılı dönem arasında ayrı bir halka olarak da kabul edilmektedir.

Medîne dönemindeki ilmî hareketlilikle birlikte Müslümanların yazılı kültürün çocukları olan Yahudi ve Hıristiyanlarla daha yoğun bir diyaloga geçmesinden sonra gerek Hz. Muhammed'in kendisi gerekse arkadaşları vahiy kesitlerinin yazılması konusu üzerinde durmuşlardır. Bundan dolayı Allah Rasûlu kendisine özel kâtipler edinmiştir. Bu kâtipler hem resmî yazışmaları sağlamış, hem nâzil olan vahiyleri yazmış, hem de içlerinden yabancı dil bilenler Yahudi ve diğer din mensuplarından gelen yazıları ve mektupları Hz. Peygambere tercüme etmişlerdir. Bu bağlamda vahiy yazan sahabîlerin sayısı sınırlı olmakla birlikte zamanla artış da göstermiştir.

Bunların yanı sıra yazılan Kur'ân kesitlerinin, yazım malzemelerinin yapısından ötürü (yassı taş, kürek kemiği, deri, vs.) kitap haline getirilme imkânı olmadığı için de Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'ân Müslümanların elinde derli toplu bir halde değildir. Diğer taraftan Hz. Peygamberin vefatından önce ortaya çıkan yalancı peygamber Müseyleme'nin, İlk Halife Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin birinci yılının sonlarına doğru büyük bir tehlike olması üzerine, Müslümanlarla Müseyleme taraftarları arasında Yemâme'de yaşanan savaşta çok sayıda Kurrâ şehid edilmiştir. Özellikle Kurrâ'nın ölümü, bir yönüyle Kur'ân'ın okunuş şekillerinin unutulması ve zarar görmesi anlamına da geldiği için, bu durum Kur'ân'ı toplama konusunda Hz. Ömer'i alarma geçirmiştir.

Bu vesileyle Allah Rasûlu'nün teblîğ etmiş olduğu vahiy kesitleri Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ve Zeyd b. Sâbit'in özverili gayretleriyle derlenmiştir. Bu çalışma esnasında Allah Rasûlune inzâl olunan bütün vahiyler yazılan Mushafa dâhil edilmiştir. Müsteşriklerin, bir kısım Ehl-i Sünnet ve Şî'î âlimlerin 'bu çalışmada bazı vahiy kesitlerinin Mushaf'a alınmamış olduğu' şeklindeki yaklaşımları ise temelsizdir. Bu bağlamda Ahzâb suresinin 23. ayetinin Hz. Osman zamanında Mushaf'a dâhil edildiğini aktaran rivayetin de gerçekte uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Zira birbirinden farklı, hatta birbiriyle çelişik gibi algılananan (nâsih-mensûh) vahiylerin korunmuş olması gerçeği, ilk günden itibaren Hz. Muhammed'in teblîğ etmiş olduğu vahiylerin tamamına sahip olduğumuzun en güçlü delilidir.

Hz. Ebû Bekir'in vefatının ardından Üçüncü Halife Hz. Osman zamanına kadar Kur'ân'la ilgili yeni bir çalışma yapılmamıştır. Hz. Osman zamanında Kur'ân'la ilgili yeni bir çalışma yapma ihtiyacını ortaya çıkartan temel durum, Hz. Ömer devrinden itibaren Müslümanlaşan bölgelerde Kur'ân'ın okunması ile ilgili oluşan kırâat farklılıklarıdır. Bu farklılıkların oluşmasında gerek Hz. Peygamber devrinde gerekse Hulefâ-i Râşidîn döneminde kullanılmış olan yazının hareke ve noktadan yoksun olması önemli rol oynamıştır.

Kırâat farklılıklarının müslüman toplumun birliğini ciddi anlamda tehlikeye düşüreceğine dair sinyallerin alınması üzerine, Hz. Osman yine selefi Hz. Ebû Bekir'in görevlendirmiş olduğu Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında oluşturmuş olduğu bir komisyon ile Kur'ân-ı Kerîm'i belli bir tertip üzerine çoğaltarak birer okuyucu ile devletin beldelerine göndermiştir. Ancak hareke ve nokta kullanılmadığı için metin yine alternatif okuyuşlara açık kalmıştır. Bunun yansımalarındandır ki onun devletin

beldelerine göndermiş olduğu Kur'ân hâfizları bile buldukları yörelerde, uzun süre farklı okuyuşların önünü alamamışlardır.

Tabiîn dönemine gelindiğinde harekeleme ve noktalama yapılmak suretiyle Kur'ân'a yeniden müdâhale edilme zorunluluğunu ortaya çıkaran durum, Hz. Osman metninin hala alternatif okuyuşlara imkân sağlamasıdır. Bu bağlamda Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî (H.96) bu gün elimizde bulunan Kur'ân metninin kırâatiyle ilgili son hamleyi yaptırmış ve hareketleri tespit ettirmek suretiyle kesin okuyuş şekillerinin belirlenmesini sağlamıştır. Ancak Haccâc'dan sonraki iki asır boyunca (II. ve III. asırlar) Kur'ân'ın okunuşuyla ilgili ihtilâflar sürmüştür. IV. asra gelindiğinde kırâatleri sınırlandırma görevi zamanın siyasetçileri tarafından kendisine tevdi edilmiş olan İbn Mucâhid(H.324)'in kırâatleri yedi ile sınırlandırma operasyonu bile bu tartışmaları tam anlamıyla dindirememiştir. Hatta ondan sonraki dönemde de geçerlilik kıstaslarına sahip olduğu için muteber kırâat sayısı ona, hatta biraz daha esnetilmek suretiyle on dörde kadar çıkabilmiştir. Günümüzde bu yedi ya da on kırâatten her birine göre Kur'ân'ı okuyabildiği için gurur duyan ilim adamları olsa da, sıradan Müslümanlar, çoğu kere yedi ya da on kırâatin varlığından habersizdir. Ancak geçerlilik kıstaslarına sahip olan kırâat-ı aşrın (on kırâat) günümüze kadar varlığını sürdürdüğü de bir realitedir.

Sessiz harflerden oluşan Kur'ân metni sesli hale gelirken bu tür süreçlerden geçmiş ve yazıyı iyileştirme süreci ancak üçüncü Hicrî / dokuzuncu Mîlâdî yüzyılın sonlarında tamamlanabilmiştir. Bundan sonra 6. Hicrî asırda Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî (560/1165), hem ayetlerin sonlarına hem de ayet içinde cümlenin tamamlandığı yerlere, manayı göz önüne alarak bu günkü noktalama işaretlerinininkine yakın işlevleri olan ve adına '**secâvend**' denilen işaretleri koymuştur.

Böylece her dönemde yazılarak çoğaltılan Kur'ân-ı Kerîm, nesilden nesile aktarılmak suretiyle günümüze kadar gelmiştir. Ancak mevcut sure ve ayet muhtevasıyla bugün elimizde bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygambere kadar uzanıp uzanmadığı konusu, müslüman dünya açısından şüphe götürmeyen bir kabul olmasına rağmen; Avrupalılar açısından sürekli tartışılan bir konu olmuştur. Çağdaş müsteşriklerin pek çoğu, özellikle Wansbrouhg ve ekolü, vahiy kitâbının, ifade edildiği gibi Hz. Peygamber ve hemen sonrası dönemde değil; bilakis yüzyıllara varan bir zaman diliminde anonim olarak oluştuğunu dillendirmiştir. Bu ekol kanaatimizce Tevrât ve İncillerin oluşum süreçlerinin de etkisinde kalarak, Müslümanların Kur'ân'ı yazı ve ezber yoluyla aktardığı önceki dönemleri kavramakta ve kabullenmekte zorlanmıştır.

Ancak oryantalist gelenek içerisindeki bu aşırı yaklaşımlara karşılık, bugün elimizde bulunan Kur'ân metninin, Hz. Osman redaksiyonunu yansıttığını ifade eden daha ılımlı yaklaşımlar da yok değildir. Bu ılımlı yaklaşımlara göre bugün elimizde bulunan Kur'ân metnine neyin dâhil edileceğine ve yine Kur'ân metninden neyin çıkartılacağına Hz. Osman'ın heyeti karar vermiştir. Surelerin sayısını, sırasını ve harekesiz metnin iskeletini bu heyet belirlemiştir. Bu belirleme esnasında Kur'ân metnine, değil Kur'ân'a ait olmayan sahte metinler, tek bir bozuk metin bile alınmamıştır. Ayrıca ekleme, çıkarma, değiştirme anlamında büyük değişiklikler olmadığından tarihe yansıyan ciddi bir ihtilâf da olmamıştır.

Oryantalistlerin bu ılımlı bakış açısının, gerçeği kısmen yansıtmakla birlikte oldukça eksik ve yanlı bir bakış açısı olduğunu da tarihi veriler bizlere sunmaktadır. Zira Kur'ân metni Hz. Osman zamanına Hz. Peygamberden başlayan bir silsile ile ulaşmış ve Hz. Osman'ın heyeti yeni bir metin icat etmemiştir. Aksine bu heyet, var

olan materyallerden hareketle, söz konusu metni tertip ve okuyuş anlamında şekillendirmeye çalışmıştır. Yani bugün elimizde bulunan Kur'ân metni, çağdaşlarının Hz. Muhammed'in ağzından duymuş olduğu vahiyleri –nadiren aynı kırâatle olmasa bile- olduğu gibi aktarmaktadır. Usülcülerin, Fakihlerin ve İslâm âlimleri'nin üzerinde ittifâk etmiş olduğu *“Elimizdeki Kur'ân peygambere inzâl olunan, sahîfelerde yazılı, peygamberden tevâtür yoluyla naklonulan, tilavetiyle taabbüd olunan, mu'ciz ve mûciz bir kitaptır.”* tanımını da bu düşüncüyü desteklemektedir. Ortada şüphe götürmeyen bir gerçek vardır ki, o da tarihî açıdan Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Muhammed'e ayrılık kabul etmez bir biçimde bağlı oluşudur. Bugün dünyanın değişik bölgelerinde bulunan Kur'ân-ı Kerîm'lerin birbiriyle uyum içerisinde olması, özelde Arap Yarımadasının genelde de tüm insanlık tarihinin en büyük hadisesi olan Hz. Muhammed'in risâleti ve mesajının ne kadar sağlam temellere dayandığının tarihsel şahididir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

Kitâb-ı Mukaddes, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997.

Abdullah b. Vehb, İbn Muslim Ebî Muhammed el-Mısrî, **el-Câmi' Tefsîra'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, I. Baskı, Beyrut, 2003.

Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ebû Bekir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz (Tefsîru Abdurrazzâk)**, Tahk. Abdu'l-Mu'tî Emin Kal'acî, Dâru'l-Ma'rife, I. Baskı, Beyrut, 1991.

Adam, Baki, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 9, Sy. 1-2-3-4, ss. 167-176, Ankara, 1996.

Ahmed b. Hanbel, **Musned**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Akarsu, Murat, **Hz. Osman ve Hilâfeti**, Doktora Tezi, AÜSBE İslâm Tarihi ve Sanatları (İslâm Tarihi) ABD, Ankara, 2001.

Akdemir, Salih, **Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleeri**, Akid Yayınları, Ankara, 1989.

-----, "Kur'ân'ın Toplanması ve Kırâati Meselesi", **Bilgi Vakfı I. Kur'ân Sempozyumu**, II. Baskı, (1-3 Nisan), ss. 25-29, Ankara, 1994.

-----, **Son Çağrı Kur'ân**, Ankara Okulu Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2004.

Albayrak, Halis, **Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi**, Şule Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1993.

-----, **Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine**, Şule Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1993.

- , **Tefsîr Usulü**, Şule Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1998.
- , “Taberî’nin Kırâatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, Ankara Üniversitesi Basımevi, XLII, ss. 97-130, Ankara, 2001.
- Albayrak, İsmail, “John Wansbrough’nun Kur’ân Tarihi Teorisi ve Batıda Doğurduğu Tartışmalar”, **İslâmiyât**, Sy. 1, C. 4, ss. 163-180, Ankara, 2001.
- Altıkulaç, Tayyar, **Yüce Kitâbımız Hz. Kur’ân**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankra, 1982.
- , “Hz. Osman’ın Mushafları Orijinal Mi”, 2007, **haberyedi.com.tr**, 1 Ekim.
- Altundağ, Mustafa, “İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman’a Mı Aittir?”, **Ma’rife**, Sy. 1, ss. 53-87, Konya, 2002.
- Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmud, **Rûhu’l-Meânî fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1997.
- Aşıkutlu, Emin, “Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb’a Hadisi”, **Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV**, İSAV, ss. 43-106, İstanbul, 2002.
- Ateş, Ali Osman, **İslam’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri**, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ateş, Süleyman, “Kırâatlarda Tevâtür Meselesi”, **Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV**, İSAV, ss. 321-331, İstanbul, 2002.
- , **Kur’ân’da Nesh Meselesi**, Yeni Ufuklar Neşriyât, İstanbul, 1996.
- Aycan, İrfan - Sarıçam, İbrahim, **Emevîler**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1999.

Aydemir, Abdullah, **İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 1990.

Aydın, Muhammed, **Kur'ân'ın Metni Üzerindeki Tartışmalar**, Değişim Yayınları, I. Baskı, Sakarya, 2001.

Aydın, Zeynel, **Kur'ân'ın Yazılması ve Cem'i Sorunu**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara, 2002.

A'zamî, Muhammed Mustafa, **The History Of The Qur'anic Text From Revelation To Compilation**, First Published, United Kingdom, 2003.

Azimli, Mehmet, “ Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım”, **İslâmiyât**, C. 6, Sy. 1, ss. 173-183, Ankara, 2003.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Sâbit el-Hatîb, **Takyîdu'l-İlm**, Dâru İhyâi's-Sunneti'n-Nebeviyye, II. Baskı, 1974.

Baloğlu, Adnan Bülent, “Vahyin Niteliği ve Hz. Peygamber”, **Bilgi Vakfı 1. Kur'ân Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yayınları, II. Baskı, (1-3 Nisan), ss. 31-48, Ankara, 1994.

Baş, Mustafa, **İslâm'ın Doğuş Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik ve Hıristiyanlık**, Ankara Din Görevlileri Yardımlaşma Derneği Yayınları, Ankara, 1999.

Bâzergan, Mehdi, **Kur'ân'ın Nuzûl Süreci**, Çev. Yasin Demirkıran - Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, I. Baskı Ankara, 1998.

Beheştî, Muhammed Hüseyin - Bahoner, Cevad, **İnsan ve Tarih**, Terc. Ahmed Erdinç, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, **Futûhu'l-Buldân**, Çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1987.

Bigiyef, Mûsâ Cârullah, **Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf**, Matbaatu'l-İslâmîyye, Petersburg, 1323.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Burton, John, **The Collection Of The Qur'an**, Camberidge University Pres, I. Baskı, Camberidge, 1997.

Cassâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Matbaatu'l-Evkâfi'l-İslâmîyye, 1335.

Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsîr Usulü**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 1979.

Cezâîrî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed, **Kitâbu't-Tibyân li Ba'di'l-Mebâhisi'l-Muteallika bi'l-Kur'ân**, Matbaatu'l-Menâr, I. Baskı, Mısır, 1334.

Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî, **en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr**, Thk. Muhammed Ahmed Dahmân, Matbaatu't-Tevfik, Dımaşk, 1345.

Cündioğlu, Dücane, **Söz'ün Özü**, Tibyân Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1996.

-----, **Anlam'ın Buharlaşması ve Kur'ân**, Tibyân Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1997.

-----, **Anlam'ın Tarihi**, Tibyân Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1997.

Çağatay, Neşet, **İslâm Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.

Çelik, Ahmed, **Kur'ân Semantiği Üzerine**, Ekev Yayınları, Erzurum, 2002.

Çetin, Abdurrahman, **Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi**, Dergâh Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1982.

Çetin, Nihad M., "Arap (Yazı)", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, III, 276-282, İstanbul, 1991.

Çollak, Fatih, “Reîsu’l-Kurrâ’lık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri”, **Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV**, İSAV, ss. 179-240, İstanbul, 2002.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, **el-Mukni’ fî Ma’rifeti Marsûmi Mesâhîfi Ehli’l-Emsâr**, Tahk. Muhammed Ahmed Dahmân, Matbaatu’t-Terakkî, Dımaşk, 1940.

Derveze, Muhammed İzzet, **et-Tefsîru’l-Hadîs**, Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1962.

-----, **Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı**, Çev.

Mehmet Yolcu, Yöneliş Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1989.

Diyânet İşleri Başkanlığı (Komisyon), **İlmihal-I**, TDV-İSAM Yayınları.

Diyânet İşleri Başkanlığı (Heyet), **Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr**, DİB Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2007.

Doğrul, Ömer Rıza, **Kur’ân Nedir**, Âsâr-ı İlmîyye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul, 1927/1345.

Draz, M. Abdullah, **Kur’ân’a Giriş**, Çev. Salih Akdemir, Kitabiyât, Ankara, 2000.

Duman, Zeki, **Beş Surenin Tefsîri**, Kayseri, 1999.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as, **Sunen**, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992.

Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmâîl b. İbrâhîm, **el-Murşidu’l-Vecîz**, Thk. Tayyar Altıkulaç, Dâru Sadr, Beyrut, 1975.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Heravî, **Kitâbu Fedâili’l-Kur’ân**, Tahk. Mervân el-Atıyye-Muhsin Harabe-Vefa Takiyyüddîn, Dâru İbn Kesîr, I. Baskı, Beyrut, 1995.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, **İlâhî Hitâbın Tabiatı**, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyât, II. Baskı, Ankara, 2006.

-----, “Tarihte Ve Günümüzde Kur’ân Te’vili Sorunsalı”, Çev. Ömer Özsoy, **İslâmî Araştırmalar**, C. 9, Sy. 1-2-3-4, ss. 24-44, Ankara, 1996.

- Ebyârî, İbrâhîm, **Târîhu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kitabi'l-Mısırî, III. Baskı, Kâhire, 1991.
- Erdoğan, Mehmet, "Kırâat Farklılıklarının Hüküm Çıkarmada Etkisi", **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV**, İSAV, ss. 395-496, İstanbul, 2002.
- Erkut, Abdülkadir, **Hz. Ebû Bekir Döneminde Kur'ân'ın Cem'iyle İlgili Rivayetlerin Tahfîli**, Yüksek Lisâns Tezi, AÜSBETİB Tefsîr ABD, Ankara, 2003.
- Ersöz, İsmet, **Kur'ân Tarihi**, Ravza Yayınları, İstanbul, 1996.
- Erul, Bünyamin, "Bir Alan Taramasının Panaroması –Vahy-i Gayr-i Metluv Hakkında Bazı Mülâhazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi-", **İslâmiyât**, Sy. 1, C. 3, ss. 161-184, Ankara, 2000.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbu'l-Luğa**, Tahk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, ed-Dâru'l-Mısriyye, 1964.
- Fazlur Rahmân, **Ana Konularıyla Kur'ân**, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1996.
- , **İslâm**, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, **Meâni'l-Kur'ân**, Tahk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, I. Baskı, Kâhire, 1955.
- Gündüz, Şinasi, "Kur'ân Vahyi ve Diğerleri Zincirin İlk Halkası Olarak İlk Buluşma", **İslâmiyât**, C.7, Sy. 1, ss. 13-28, Ankara, 2004.
- Güneş, Arif, **Kur'ân-ı Kerîm'in Okunmasında Harf-Kırâat-Yazı Kavramı ve İlişkileri**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tefsîr Anabilim Dalı, Ankara, 1992.
- , **Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Habibov, Aslan, **İlk Dönem Şîh Tefsîr Anlayışı**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tefsîr Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara, 2007.

Halefullah, Muhammed Ahmed, **el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetu'l-Encili'l-Mısriyye, IV. Baskı, Kâhire, 1972.

Hamîdullah, Muhammed, **İslâm'a Giriş**, Çev. Cemal Aydın, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1996.

-----, **Hz. Peygamberin Altı Orijinal Diplomatik Mektubu**, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990.

-----, **Kur'ân-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası**, Çev. Mehmet Sait Mutlu, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1965.

Hanefî, Hasan, “Konulu Kur'ân Tefsîri Metodu”, Çev. Sönmez Kutlu, **İslâmî Araştırmalar**, C. 9, Sy. 1-2-3-4, ss. 157-166, Ankara, 1996.

Hatîboğlu, Mehmed Said, **Hilâfetin Kureyşliliği**, Kitabiyât, I. Baskı, Ankara, 2005.

Hizmetli, Sabri, **İslâm Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Yayınları, Ankara, 1991.

el-Hûî, es-Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Mûsâ – Mağrifet, Muhammed Hâdi “Şia'nın Kırâatlar Hakkındaki Görüşü”, **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV**, İSAV, ss. 459-475 (Makâle metni es-Seyyid Ebû'l-Kâsım el-Mûsâ el-Hûî'nin, el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân isimli eseri ile Muhammed Hâdi Mağrifet'in et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân adlı eserinden bazı önemli kısımlar seçilerek Arapça'dan Türkçe'ye tercümesi yoluyla elde edilmiştir. Terc. Halil İbrâhîm Kaçar.), İstanbul, 2002.

el-Hûlî, Emin, **Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metod**, Çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995.

Irâkî, Mansur b. Ahmed el-Fergânî (465/1072), **el-İşâre fi'l-Kırââtî'l-Me'sûrât bi'r-Rivâyâtî'l-Meşhûrât**, Yazma Eser, Necip Paşa Kütüphanesi, Demirbaş No: NP/82, Tire, İzmir.

İbn Atıyye, Ebû Bekir, **Mukaddimetân (Mukaddimetu İbn Atıyye)**, Tash. Arthur Jeffery, Dâru'l-Kutub bi Berlin - Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Mısır, 1954.

Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân (Mukaddimetu Kitabi'l-Mebâni fî Nuzumi'l-Meânî), Tash. Arthur Jeffery, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye – Dâru'l-Kutub bi Berlin, Mısır, 1954. (Müellifi bilinmiyor.)

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdillâh, **Kitâbu'l-Mesâhîf**, Tash. Arthur Jeffery, Matbaatu'r-Rahmâniyye, I. Baskı, Mısır, 1936.

İbn Hacer, Şihâbuddîn, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru'l-Ma'rife, II. Baskı, Beyrut, t.y.

İbn Haldun, Muhammed b. Abdirrahmân, **Mukaddime**, Çev. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 1997.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, Tahk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdu'l-Hâfız Şelebî, Dâru'l-Ma'rife, IV. Baskı, Beyrut, 2004.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim, **Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân**, Tahk. Es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, Kâhire, 1954.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, **Sunen**, Çağrı Yayınları, II. Baskı, İstanbul, 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sadr - Dâru Beyrut, Beyrut, 1955.

- İbn Mucâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs, **Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâât**, Tahk. Şevkî Dayf, Dâru'l-Meârif, II. Baskı, Kâhire, 1980.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk, **el-Fihrist**, Ta'lik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. Baskı, Beyrut, 2002.
- İbn Sa'd, Muhammed, **Kitâbu't-Tabakâti'l-Kubrâ**, Matbaatu Lecneti Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmîyye, Kâhire, 1358.
- İzmirli, İsmail Hakkı, **Tarih-i Kur'ân**, Böre Yayınevi, III. Baskı, İstanbul, 1956.
- İzutsu, Toshihiko, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyât, İstanbul, t.y.
- İzzet Begoviç, Aliya, **Doğu ve Batı Arasında İslâm**, Çev. Salih Şaban, İstanbul, 1987.
- Kandehlevî, Muhammed Yûsuf, **Hayâtu's-Sahabe**, Dâru'n-Nasr, Kâhire, 1968.
- Karaçam, İsmail, "Kırâatların İntikali", **Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV**, İSAV, ss. 287-312, İstanbul, 2002.
- Karataş, Şaban, **Şia'da Ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihi**, Ekin Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1996.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, **İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, I-X, Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye, VI. Baskı, 1304.
- Keleş, Ahmed, "Kur'ân'ın Cem'i ve Tertîbi", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 14, Sy. 1, ss. 103-126, Ankara, 2001.
- Keskioğlu, Osman, **Kur'ân Tarihi ve Kur'ân Hakkında Ansiklopedik Bilgiler**, Nebioğlu Yayınevi, I. Baskı, İstanbul, 1953.
- Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", **İslâmî Araştırmalar**, C.9, Sy. 1-2-3-4, ss. 103-114, Ankara, 1996.

Kırbaçoğlu, M. Hayri, “İslâm’a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidât Meselesi”, **İslâmiyât**, Sy. 1, C. 5, ss. 125-132, Ankara, 2002.

Kırca, Celâl, “Tenzîl Yönteminin Tarihselliği Problemi ve Kur’ân Yorumuna Olan Etkisi”, **Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu**, 26-27 Ekim, ss. 1-8, İstanbul, 1996.

Kurdî, Muhammed Tâhir b. Abdülkadir, **Târîhu’l-Kur’ân ve Ğarâibu Rasmihî ve Hukmihî**, Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa, II. Baskı, Mısır, 1953.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Kuşpınar, Bilal, **İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi**, MEB Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1995
Maşalı, Mehmet Emin, **Kur’ân’ın Metin Yapısı**, Avrasya Yayıncılık, I. Baskı, Ankara, 2004.

Mazharuddin Siddikî, **Kur’ân’da Tarih Kavramı**, Terc. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, III. Baskı, İstanbul, t.y.

Marzûk, Muhammed Abdulazîz, **el-Mushafu’s-Şerîf**, el-Mektebetu’s-Sekâfiyye, Mısır, 1975.

Mir Muntasır, “Bir Bütün Olarak Sure”, Çev. Mustafa Özel, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 14, Sy. 1, ss. 69-75, Ankara, 2001.

Moritz, B., “Arap Yazısı”, **Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi**, MEB Yayınları, I, 498-506, İstanbul, 1950.

Motzki, Harald, “The Collection of the Qur’an: A Reconsideration Of Western Wiefs in Light Of Recent Methodological Developments”, **Der Islam**, Bd. 78, ss. 1-34, 2001.

Muhammed el-Behiy, **İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar**, Terc. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, III. Baskı, İstanbul, 1995.

Muhaysin, Muhammed Sâlim, **el-Muğnî fî Tevcîhi'l-Kırââti'l-Aşri'l-Mutevâtira**, Dâru'l-Cîl - Beyrut, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye - Kâhire, II. Baskı, 1988.

Muhaysin, Muhammed Sâlim, **Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Muessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, Medîne, 1401.

el-Mu'cemu'l-Vasît, İbrâhîm Mustafa - Ahmed Hasan ez-Zeyyât - Hâmid Abdülkadir - Muhammed Ali en-Neccâr, Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye, I. Baskı, Kâhire, 1960. (Türkiye Baskısı: Çağrı Yayınları.)

Muslim, Ebû'l-Hüseyin, **Sahîh-i Muslim**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Nagel, Tilman, "Tarihi Araştırma Konusu Olarak Kur'ân", Çev. Ali Dere, **İslâmî Araştırmalar**, C. 9, Sayı 1-2-3-4, ss. 54-61, Ankara, 1996.

Nahhâs, Ebû Ca'fer, **Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, t.y. (Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Kitaplığı, Ayniyat No: 1279, K. N. 1085.)

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Tefsîru'n-Nesefî**, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.

Özbek, Abdullah, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed**, Esra Yayınları, V. Baskı, İstanbul, 1997.

Özdeş, Tâlip, "Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 14, Sy. 1, ss. 39-48, Ankara, 2001.

Öztürk, Mustafa, **Kur'ân Dili ve Retoriği - Kur'ân Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar**, Kitabiyât, II. Baskı, Ankara, 2006.

-----, **Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak**, Ankara Okulu Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2004.

Öztürk, Yaşar Nuri, **Kur'ân'ın Temel Kavramları**, Yeni Boyut, X. Baskı, İstanbul, 1997.

-----, **Kur'ân-ı Kerîm Meâli**.

Özsoy, Ömer, **Kur'ân'ın Metinleşme Tarihi**, İlâhiyât, I. Baskı, Ankara, 2002.

-----, "Kur'ân Hitâbının Tarihselliği ve Tarihsel Hitâbın Nesnel Anlamı Üzerine", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 9, Sy. 1-2-3-4, ss. 135-143, Ankara, 1996.

Paçacı, Mehmet, **Kur'ân Ve Ben Ne Kadar Tarihseliz**, Ankara Okulu Yayınları, I. Baskı, Ankara, 2000.

-----, "Kur'ân Ve Ben Ne Kadar Tarihseliz", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 9 Sy. 1-2-3-4, ss. 119-134, Ankara, 1996.

Paret, Rudi, **Kur'ân Üzerine Makâleler**, Derl. ve Çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

Râgıp el-İsfehânî, **el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân**, Tahk. Muhammed Halil Aytanî, Dâru'l-Ma'rife, I. Baskı, Beyrut, 1998.

Râzî, Fahreddin, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye (Dâru't-Tıbâa'l-Âmira), İstanbul, 1307.

Râzî, Fahreddin, **Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)**, Terc. Suat Yıldırım, Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.

Risâle fi Rasmi'l-Mushaf, Yazma Eser, A.Ü.İ.F. Kütüphanesi, 297.201/RİS.R.

es-Sâlih, Subhî, **Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Dersaadet, İstanbul, t.y.

Sâlim, es-Seyyid Abdulazîz, **Adva' alâ Mushafî Osman b. Affân**, Muessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, İskenderiye, 1991.

Sarıçam, İbrahim, **Emevî-Hâşimî İlişkileri İslam Öncesinden Abbâsîlere Kadar**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1997.

-----, **H. Muhammed ve Evrensel Mesajı**, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004.

Sarıçioğlu, Ekrem, “Kur’ân ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tûfân Olayına Yeni Bir Yaklaşım”, **İslâmî Araştırmalar**, C. 9, Sy. 1-2-3-4, ss. 197-203, Ankara, 1996.

Sefakusî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed (742/1342), **el-Mucîd fî İ’râbi’l-Kur’âni’l-Mecîd**, Yazma Eser, Necip Paşa Kütüphanesi, Demirbaş No: NP/21, Tire, İzmir.

Suyûtî, Celâluddîn, **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, t.y.

Şafîî, Muhammed b. İdrîs, **er-Risâle**, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır, 1940.

Şahhâte, Abdullah Mahmud, **Târîhu’l-Kur’ân ve’t-Tefsîr**, el-Hey’etu’l-Mısıryetu’l-Âmme, 1972.

Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl, **Rasmu’l-Mushaf**, Mektebetu Nahdati Mısır, Mısır, 1960.

Şen, Ziya, **Kur’ân’ın Metinleşme Süreci**, Ensâr Neşriyât, I. Baskı, İstanbul, 2007.

Şengül, İdris, **Kur’ân Kıssaları Üzerine**, Işık Yayınları, I. Baskı, İzmir, 1994.

Şimşek, M. Said, “Asr-ı Saadette ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Kur’ân Eğitim ve Öğretimi” **Bilgi Vakfı 1. Kur’ân Sempozyumu**, Bilgi Vakfı Yayınları, II. Baskı, ss.395-400, Ankara, 1994.

-----, “Kırâatların Kaynağı Problemi”, **Kur’ân ve Tefsîr Araştırmaları-IV**, İSAV, ss. 17-30, İstanbul, 2002.

Tabatabaî, Muhammed Huseyn, **el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, Terc. Vahdettin İnce, Kevser Yayınları, İstanbul, 2001.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, III. Baskı, Beyrut, 1999.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasan, **Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Matbaatu'l-İslâmîyye, Tahran, 1373.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd, **Musned**, Dâru'l-Ma'rife, I. Baskı, Beyrut, 1321.

Temel, Nihat, **Kırâat ve Tecvid Istılâhları**, Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Yeni Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

Tuzcu, Kemal, "Arap Yazısının Ortaya Çıkışı (I)", **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi**, II, 158-165, Ankara, 2001.

....., "Araplarda Etimoloji Çalışmaları", **Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Derisi**, I, 66-71, Ankara, 2001.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, III. Baskı, Ankara, 1997.

Türkmen, Mutlu, **Kur'ân-ı Kerîm'de ve Kitâb-ı Mukaddes'te 'Brk', 'Sbh' ve 'Kds' Köklerinin Semantik İncelemesi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2007.

Uceylî, Suleymân b. Ömer, **el-Cemelu ale'l-Celâleyn**, Kahraman Yayınları, I. Baskı, İstanbul, 1987.

Ünlü, Demirhan, **Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvidi**, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, IV. Baskı, Ankara, 2003.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, **Kitâbu'l-Meğâzî**, Âlemu'l-Kutub, III. Baskı, Beyrut, 1984.

Watt, W. Montgomery, **H. Muhammed'in Mekkesi**, Çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.

-----, **Kur'ân'a Giriş**, Çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, I. Baskı, Ankara, 1998.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, Muessesetu'l-Âlemî li'l-Matbuât, I. Baskı, Beyrut, 1993.

Yıkılmaz, Arif - Kanat, Sevgi, **Sosyal Bilimler**, Anıt Yayınları, X. Baskı, Ankara, t.y.

Yıldız, Hakkı Dursun, "Arap (Tarih)", **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, III, 272-276, İstanbul, 1991.

Yılmaz, Hüseyin, "Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslâm Vahyi", **İslâmiyât**, C. 7, Sy. 1, ss. 97-112, Ankara, 2004.

Yurdatap, Selâmi Münir, **H. Muhammed'in Mektupları**, Doğruyol Gazetesi Yayını, İstanbul, 1948.

Yücel, İrfan, **Peygamberimizin Hayatı**, Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, XV. Baskı, Ankara, 2006.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Ma'rifetu Kurrâi'l-Kibâr ala't-Tabakâti ve'l-A'sâr**, Neşre Hazırlayan: Tayyar Altıkulaç, I. Baskı, TDV-İSAM, İstanbul, 1995.

-----, **Siyeru A'lâmi'n-Nubela'**, Muessesetu'r-Risâle, IV. Baskı, Beyrut, 1976.

Zamahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl**, Matbaatu'l-Kubrâ, II. Baskı, Mısır, 1318.

Zencânî, Ebû Abdillâh, **Târîhu'l-Kur'ân**, Matbaatu'l-Lecneti't-Te'lîf, Kâhire, 1935.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Ta'lîk:

Mustafa Abdülkadir Ata, Dâru'l-Fîkr, I. Baskı, Beyrut, 1988.

Zurkânî, Muhammed Abdulazîm, **Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, II. Baskı,

Mısır, 1360-1361.

Aydın, Zeynel Abidin, Hz. Osman ve Sonrası Dönemde Kur'ân'ın Metinleşme Târîhi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Salih Akdemir, 266 s.

ÖZET

Tez, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Muhammed'in içinde yaşamış olduğu toplumun yazı ile ilgili durumunu târihi verilerden hareketle analiz etmek suretiyle, sağlığında Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı yazdırdığına dair haberleri değerlendirmeye tabi tuttuk. Ayrıca Ebû Bekir dönemindeki cem' çalışmasını ele aldık.

İkinci bölümde Hz. Osman döneminde Kur'ân ile ilgili yapılan çalışmaları inceledik. Bir kısım müsteşriklerin Kur'ân'ın en iyi ihtimalle Emevîler döneminde derlenmeye başladığına dair tezlerini daha iyi analiz edebilmek için bu bölümde Hz. Osman dönemindeki çalışmaları aktaran rivayetleri târihsel-tenkitçi yöntemle tahlil ettik.

Üçüncü bölümde Hz. Osman sonrası kitâbet ve kırâat boyutuyla yaşamış olduğu süreçleri ele alarak Kur'ân'ın bu günkü şeklini alıncaya kadar geçirmiş olduğu evreleri ortaya koymaya çalıştık.

Neticede Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in sağlığında yazıya geçirildiğine, ancak yazı malzemelerinin elverişsizliğinden dolayı bugünkü anlamda tertip edilemediğine; Hz. Ebû Bekir döneminde kullanımı kolay bir malzeme üzerine yazılarak bir kitap haline getirildiğine; Hz. Osman döneminde de bugünkü tertibe göre sıralanarak Müslüman toplumun belirli bir okuyuş üzerine birleştirilmeye çalışıldığına şahit olduk. Ayrıca Hz. Osman'dan sonraki dönemlerde alternatif okuyuşlara açık olan Kur'ân ifadelerin Müslüman toplumlarda farklı şekillerde seslendirilmesinden dolayı Kur'ân'ın harekelenmesine, noktalanmasına ve kırâat ihtimallerinin azaltılması için siyasî tedbirlerin alınmasına da şahit olduk.

Aydın, Zeynel Abidin, The History of the Textualization of the Qur'an in the period of the Caliph Othman and afterwards the Caliph, Ph. D. Thesis, Advisor: Prof. Dr. Salih Akdemir, 266 p.

ABSTRACT

This thesis consists of three chapters. In the first chapter, we studied the situation of the scripture in the society where Prophet Muhammad had lived from the point of historical approach. Also we studied the reports concerning the Qur'an had been written in the Prophet Muhammad's time. Caliph Abu Bakr's works on jam' of the Qur'an (to bring together the Qur'an) is examined in this part.

In the second chapter, we studied works of Caliph Othman related with the Qur'an. We criticized Orientalist's works which claim that the Qur'an was collected in the Umayyad Caliphate period. For this purpose in this chapter, we studied reports in the Caliph Othman's period through historical and critical perspective.

In the third chapter, we studied the process of the Qur'an in terms of qiraah and kitabeah afterwards the Caliph. Also we analyzed the phases of the Qur'an until its current shape.

In conclusion, we put forward that the Qur'an was written in the Prophet Muhammad's time even though it could not arrange as we understand today because of the lack of writing equipment. The Qur'an has textualized with usable materials and arranged to the current form in the time of Caliph Abu Bakr. Also we realized that the political cautions have been taken to prevent different readings of the Qur'an and to make correction and punctuations of the text after the period of Caliph Othman.