

KUR'ÂN'IN ÜÇ AŞAMALI İNDİRİLİŞİ

Gönderim Tarihi: 16.12.2017 Kabul Tarihi: 27.02.2018

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0955-5155>

Davut AĞBAL*

Öz

Bu makale, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilişi ile ilgili görüşlerden biri olan "Kur'ân'ın üç aşamalı indirilişi" fikri üzerinde cereyan eden tartışmaları konu edinmektedir. Sahabeden İbn Abbas'a dayandırılan ve sahih senetlere sahip olan bu fikir, Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'dan yakın semâya topluca, tek seferde indiğini akabinde buradan nüzûl ortamındaki olaylarla irtibatlı bir şekilde Allah Rasûlü'ne peyderpey nâzil olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın, indirilmeden önce ve bir şekilde kitap olarak bulunduğunu ortaya koyan bu görüş özellikle modern çalışmalarda vahiy-olgu münasebetini zayıflattığı hatta dikkate almadığı, tekellüflü yorumlara mahal teşkil ettiği, insan hürriyetini nakzettiği, metodik sorunları bünyesinde barındırdığı ve mezhebî ön kabullerin bir yansıması olduğu kabul edilmekte ve dolayısıyla eleştirilmektedir. Makale, öne sürülen bu görüşleri dinî ilimlerin verileri ve fikrî bütünlüğü çerçevesinde tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Elde edilen veriler çerçevesinde, Kur'ân'ın üç aşamalı indirilişi fikriyle ilgili özellikle son dönemde dile getirilen bu eleştirilerin, klasik düşüncenin bütünlüğü içinde tutarlı cevaplarının bulunduğu ve bazı eleştirilerin de gerçeği yansıtmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, İnzâl, Üç Aşamalı İndirilme, Vahiy-Olgu İlişkisi, İbn Abbas.

Descending of the Qur'an in Three Echelons

Abstract

This article deals with discussions that have arisen on the idea of "descending of The Qur'ân in three echelons". This idea is one of the views about descending of the Qur'ân to the Prophet. This idea that is based on the authentic chain of narration from Ibn Abbâs is the companion, expresses that the Qur'an descended from Lawh Mahfûz to samâ ad-dunyâ wholly and afterwards from

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies. Amasya/Turkey (davutagbal@hotmail.com).

samā ad-dunyā to Messenger of God gradually and in connection with events in the context of the revelation. This idea that suggests the Qur'ān was a book before it was descended, is criticized especially in modern studies for some reasons. For example, it is weakening the relation between revelation and phenomenon, in addition, doesn't take into consideration it, and it has been a place for constrained interpretations, it also disaffirms to the independence of human, it contains methodical problems, it is a reflection of the sectarian presuppositions. This Article aimed to analyze these ideas in the frame of Islamic sciences data and their integrity. According to the obtained data, it has been detected that for expressed criticisms in recent times about the idea of "descending of The Qur'ān in three echelons" consistent answers in the integrity of traditional thought and some of these criticisms don't reflect reality.

Keywords: The Holy Qur'ān, Inzāl, Descending in Three Echelons, The Relation Between Revelation and Phenomenon, Ibn Abbās.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûl ortamında gerçekleşen bazı hadiselerle irtibatlı olarak yirmi yılı aşkın bir süre zarfında Hz. Peygamber'e [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] indirilmiştir. Nüzûl sebepleri olarak adlandırılan bu olaylar, tefsir ilminde bir sebebe binaen indirilen Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında en önemli başvuru kaynaklarından kabul edilir. Çünkü âyetlerin indiriliş sebepleri, ilâhî vahyin hitap ettiği tarihî gerçekliğe işâret etmektedir. Sözü edilen tarihî gerçeklik ise her şeyden önce Allah-insan iletişiminin anlam zeminini oluşturmaktadır. Aslına bakılırsa âyetlerin inmesine sebep olsun veya olmasın Kur'ân'ın indirildiği tarihî atmosfere ait bilgilerin tamamı, Kur'ân'ın muhatap aldığı konjonktürün resmedilmesine ve âyetlerin doğru anlaşılmasına yönelik yaptığı doğrudan katkı sebebiyle, önemi yadsınamaz bilgilerdir.

Nüzûl ortamına ait tarihî, sosyolojik ve kültürel öğelerin Kur'ân'ı anlamadaki ehemmiyeti, bir bakıma ne tür bir sözle karşı karşıya kalındığıyla da alakalıdır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân, kendi fikrî bağlamını yine kendi içinde taşıyan ve anlam itibariyle, metin dışı unsurlara ihtiyacın minimum düzeyde olduğu bir "metin" midir? Yoksa Kur'ân, anlaşılmasında konuşana, muhataba ve özgün bir konuşma

ortamına ait verilerin gerekli olduğu bir “söz/konuşma” mıdır?¹ Kur'an'ın nüzûl süreci, ilk muhataplarla aktif iletişim üslûbu, âyet ve sûre tertibi ve konuları ele alış metodu gibi birçok veri göstermektedir ki Kur'an, evveleminde metinden ziyade bir hitaptır.² Bundan dolayı da Kur'an metninin dışındaki tarihî gerçekliğe atıflar önem kazanır. Ancak gerek Kur'an'da gerekse hadîs edebiyatı içinde aktarılan bilgilerde Kur'an'ın nüzûl ortamından azade bir şekilde, ezelde var olan bir kitap olduğu da yer alır. Nitekim Hz. Peygamber'in, inen âyetleri bir düzen içerisinde muhafaza etmeye yönelik uygulamaları, sözü edilen hususa işâret etmektedir.³ Dolayısıyla Kur'an'ın nasıl bir kitap olduğuyla ilgili bir kanıya varmada bu her iki durumun da dikkate alınması gerekir.

Bu makalenin incelemeyi amaçladığı konu, Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'da mâhiyeti bilinmeyen bir şekilde kayıtlı olması ve oradan yakın semâya bir bütün halinde indirilmesi fikriyle, Kur'an'ın belirli bir tarihî ortama ve muhataplara hitap etmesi arasındaki ilişkiden kaynaklanan tefsir problemleridir. Kur'an'ın Levh-i Mahfûz'dan yakın semâya, oradan da Hz. Peygamber'e peyderpey nazil olmasını ifade eden görüş, bu çalışmada *Kur'an'ın aşamalı indirilişi* veya diğer bir tanımlamayla *Kur'an'ın üç aşamalı indirilişi*⁴ olarak nitelendirilmektedir. Başlangıç itibariyle sahâbe döneminde ortaya konulan bu fikrin, İbn Abbas'a (ö. 68/687-688) dayandırıldığı görülmektedir. Nitekim Atıyye b. el-Esved (ö. 75/695) Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde indiğini ifade eden âyetle, Kur'an'ın uzun bir süreçte indirilmiş olması gerçeği arasında bir müşkül bulunduğunu görerek konuyu İbn Abbas'a sormuş, İbn Abbas da bu üç aşamalı indiriliş fikrini dile getirmiştir. Devam eden süreçte de Kur'an'ın indirilişi ile alakalı farklı görüşler serdedilmiştir. Ancak bu görüşlerin, bahsedilen tenakuzu gidermeye odaklı bir şekilde gündemde tutulduğu fark edilmektedir. Sonraki dönem kelâm tartışmalarıyla ilgili

¹ Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazuları*, 2. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 69; Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995), 117-125.

² Bkz. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 118.

³ Âyet tertibinin tevkifiliği ile ilgili rivâyetlere çalışmanın sonraki sayfalarında yer verilecektir.

⁴ Bu tanımlama için bkz. Subhi Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 10. bs. (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâiyîn, 1988), 51; İshak Özgel, “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 3/5-6 (2001): 94.

ve fakat mezhebî farklılıkların göreceli bir şekilde ortadan kalktığı bu fikir beyanları, günümüz itibariyle farklı bir mecraya yönelmekte ve artık konu, daha çok Kur'ân hitabının olguyla diyalektik ilişkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu haliyle Kur'ân'ın topluca ve peyderpey indirilmesi meselesinin, kendi iç bütünlüğü çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulduğuna ve ayrıca tarihsellik problemi çerçevesinde ikincil bir unsur olarak gündeme getirildiğine tanık olunmaktadır.⁵

İbn Abbas'ın Kur'ân'ın üç aşamalı bir şekilde nâzil olmasını öngören görüşünü tenkide tabi tutan son dönem bilginleri arasında Muhammed Abduh (ö. 1323/1905), Reşid Rıza (ö. 1354/1935), İzzet Derveze (ö. 1404/1984), Subhi Salih (ö. 1407/1986), Süleyman Ateş, Hasan Elik, Muhsin Demirci, Düccane Cündioğlu gibi isimler ön plana çıkmaktadır.⁶ Konuyu daha çok, tarihsellik bağlamında ele alan literatür içerisinde ise Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (ö. 1431/2010), *İlahi Hitabın Tabiatı* adıyla dilimize kazandırılan eserindeki fikirleri dikkate değer çıkış noktaları içermektedir. Onun -Kur'ân'ın indirilişi çerçevesinde- nass ile olgu arasında kurguladığı ilişkiye dair düşüncelerinin⁷ izlerini Ömer Özsoy'un *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* adlı eserinde, İshak Özgel'in *Kur'ân'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügovî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme* isimli makalesinde ve Mustafa Öztürk'ün *Vahiyle Empati*

⁵ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, 3. bs. (Ankara: Otto Yayınları 2013), 73-94, 144-152; Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 64-72, 73-87; Düccane Cündioğlu, *Söz'ün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*, 5. bs. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 53-73; Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lügovî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 89-114; Mustafa Öztürk, "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-", *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, 1. bs. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 231-234.

⁶ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, 2. bs. (Mısır: Matbaatu'l-menâr, 1350), 2: 161; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2. bs. (Kahire: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000), 1: 257-263; 2: 132-133; Subhi Salih, *Mebâhis*, 49 ve devamı; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 1: 307; 11: 22-23; Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 4. bs. (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014), 71-74; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 22. bs. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012), 65-66; Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 61-62.

⁷ Aslında Ebu Zeyd'i, bu fikirlerin menşei olarak kabul etmek, doğru bir tespit değildir. Nitekim onun dikkat çektiği konulara, eski olsun yeni olsun tefsir eserlerinde rastlamak mümkündür. Metinde, daha çok, sözü edilen yazarların referansları ve konuya yaklaşım şekillerinin Ebu Zeyd'in fikirleriyle ilişkisi dikkate alınmaktadır.

Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği- adlı makalesinde takip etmek mümkündür. Kur'an'ın ezeli bir varlığının olmasına ve Levh-i Mahfûz'dan yakın semaya topluca indirilmesine yönelik İbn Abbas'tan nakledilen görüşü, "herhangi bir gerçekliği olmayan mitolojik bir varsayım" yahut "şahsî bir kanaat" kabul eden bu bakış açısının en önemli gerekçesi, bu rivâyetin vahiy ile tarih arasındaki irtibatı zayıflatıyor olmasıdır. Bunun yanı sıra ilgili kaynaklarda konunun nesh, Kur'an'ın tertibi, halku'l-Kur'an ve itikâdî mezheplerin tarihî süreçte elde ettiği egemenlikle ilişkilendirildiği de görülmektedir.⁸

Bu çalışma, bahsedilen literatür içerisinde Kur'an'ın inzâl süreciyle alakalı belirli açılardan sürdürülen tartışmaların genel bir panoramasını ortaya koymayı, bu tartışmaların fikrî uzantılarını tespit etmeyi ve ortaya konulan argümanları değerlendirmeyi hedeflemektedir.

1. Kur'an'ın İndirilişi

Tefsir geleneği incelendiğinde, Kur'an'ın Allah katından indirilişiyle alakalı iki temel paradigmanın olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Kur'an'ın aşamalı inişini, diğeri ise doğrudan inişini öngörmektedir. Kendi içerisinde farklı versiyonlara sahip olan ilk bakış açısına göre; Kur'an öncelikle Levh-i Mahfûz'a, oradan Kadir Gecesi'nde yakın semâyâ topluca indirilmiştir, akabinde ise Allah Rasûlü'ne [sallâllâhu 'aleyhi ve sellem] yirmi yılı aşkın bir sürede peyderpey nâzil olmuştur. Tefsir geleneğinin son asrına kadar gölgede kalan, ancak son yüz yılda farklı gerekçelerle ön plana çıkan ikinci bakış açısına göre ise; Kur'an, Allah katından Kadir Gecesi'nde inmeye başlamış, akabinde ise gerçekleşen birtakım olaylara binaen doğrudan ve peyderpey Hz. Peygamber'e inmeye devam etmiştir.

1.1. Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde Topluca İndirilmesi

Kur'an'ın aşamalı bir şekilde indirilmesi fikri, tefsir geleneğinde İbn Abbas'tan gelen rivâyetlere dayandırılır. Bahsi geçen rivâyetlerin genelini temsil kabiliyetine sahip şu rivâyet burada zikre değerdir:

Atiyye b. el-Esved, İbn Abbas'a: "Allah Teâlâ'nın, "Ramazan ayı ki Kur'an o ayda nazil oldu",⁹ "Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik.",¹⁰ "Biz onu

⁸ Bkz. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, 3. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 73-94, 144-152; Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 32, 46, 75 vd.; Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 90, 94, 97 vd.; Öztürk, "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-", 232-234.

⁹ Bakara, 2/185.

mübarek bir gecede indirdik"¹¹ âyetleri hakkında kalbimde bir şüphe meydana geldi. Çünkü (Kur'ân) Şevval, Zilkâ'de, Zilhicce, Muharrem ve Rebî'u'l-evvel gibi aylarda da nazil olmuştur?" şeklinde bir soru sordu. İbn Abbas bunun üzerine ona: "Kur'ân Ramazan ayında, Kadir Gecesi'nde ve mübarek bir gecede bir defada nâzil oldu. Sonra, yıldızların semâda kaymaları gibi farklı ay ve günlerde kısım kısım indirildi." şeklinde cevap verdi."¹²

Kur'ân'ın indirilişi hakkında farklı lafızlarla gelen, fakat aynı bakış açısına işâret eden birçok rivâyet bulunmakta ve bu rivâyetlerin tamamı da İbn Abbas'a dayanmaktadır. Ne var ki rivâyetlerin tamamında yukarıdaki diyaloga rastlanılmaz ve genellikle Atiyye b. el-Esved'in sorusuna verilen cevabın bazı kelime değişiklikleriyle aktarıldığına şahit olunmaktadır.¹³ Burada ilgili rivâyetlerden şu birkaçının metnini zikretmekle iktifa ediyoruz:

*Kur'ân, ez-Zikir'den ayrılarak yakın semâdaki Beytü'l-'izze'ye konuldu. Ardından Cibrîl ['aleyhi's-selâm], onu Nebî'ye [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] indirmeye ve yavaş yavaş okumaya başladı.*¹⁴

*Kur'ân topluca indirilip, yakın semâdaki Beytü'l-'izze'ye konuldu. Cibrîl ['aleyhi's-selâm] ise onu, insanların sözleri ve fiillerine cevap olarak Muhammed'e [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] indirdi.*¹⁵

¹⁰ Kadir, 97/1.

¹¹ Duhan, 44/3.

¹² Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1991), 1: 574, h.no: 501.

¹³ İbn Abbas rivâyetinin muhtelif tarik ve metinleri için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Ca'd Cevherî, *el-Müsned*, thk. Abdülmehdi b. Abdülkadir, 1. bs. (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985), 875, h.no: 2454; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvame, 1. bs. (Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006), 15: 527-528, h.no: 30813, 30816; Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebî, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 7: 247, h.no: 2935-2937; Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), 12: 32, h.no: 12381; Muhammed b. Abdullah Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, 2. bs. (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), 2: 242, h.no: 2881; 2: 665-666, h.no: 4216; Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 1: 569-572, h.no: 495-498.

¹⁴ "فصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل عليه السلام ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم وينزله ترتيلاً." Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 12: 32, h.no: 12381; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 242, h.no: 2881.

İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre: "Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik." âyeti hakkında: "Kadir Gecesi'nde Cibril'e topluca aktarıldı. Sonra Beytü'l-'izze'ye konuldu. Müteakiben onu indirmeye başladı." demiştir.¹⁶

Allah Teâla Kur'an'ı yakın semâya Kadir Gecesi'nde indirdi. Allah, Kur'an'dan bir şeyi yeryüzüne vahy etmek istediğinde vahyeder yahut onda yeni bir şey var etmek istediğinde de bunu yapardı.¹⁷

Rivâyet değeri açısından sahihliği kabul gören¹⁸ ve İbn Abbas'ın, ortaya çıkan problemi çözmeye yönelik yorumu olduğu izlenimi veren bu muhtevanın, daha sonra, tefsir geleneği içerisinde genel kabule mazhar olduğu görülür. Bununla beraber, İbn Abbas'ın dile getirdiği Kur'an'ın önce yakın semâya daha sonra Hz. Peygamber'e indirilişi fikrini merkeze alan ancak İbn Abbas'ın görüşüne ilave birtakım yorumlamalarda bulunan âlimler de bulunmaktadır.¹⁹

1.2. Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde İnme Başlaması

Kur'an'ın Kadir Gecesi'nde indirilmeye başlanıp, sonraki süreçte nüzûl ortamındaki olaylarla irtibatlı olarak doğrudan ve parça parça Hz. Peygamber'e indirildiği fikri, tabiûn neslinin önde gelen âlimlerinden

¹⁵ "أنزل القرآن جملة واحدة حتى وضع في بيت العزة في السماء الدنيا ونزله جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم بجواب كلام العباد". Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 12: 32, h.no: 12382.

¹⁶ "عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، قال: "دُفِعَ إِلَى جَبْرِيلَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ جَمَلَةٌ، فَوَضَعَ فِي بَيْتِ الْعَزَّةِ ثُمَّ جَعَلَ يَنْزِلُهُ تَنْزِيلًا". Şeybe, *el-Musannef*, 15: 527-528, h.no: 30816.

¹⁷ "أنزل الله تعالى القرآن إلى سماء الدنيا في ليلة القدر، فكان الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يُوحى في الأرض منه شيئاً أوحاه، أو يحدث منه شيئاً". Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 1: 572, h.no: 498

¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 242; Ayrıca Beyhâkî'nin, *el-Esmâ ve's-sifât* adlı eserini tahkik eden Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî'nin ilgili rivâyetlerle yönelik sıhhat değerlendirmeleri için bkz. Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 1: 569-572, dipnot 495-498.

¹⁹ Örneğin Mukâtil b. Süleyman'a (ö. 150/767) göre, Allah, bir sene içerisinde indirilecek Kur'an bölümlerini Levh-i Mahfuz'dan yakın semâya indirmekte ve bu durum Kur'an'ın tamamı ininceye kadar devam etmektedir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü târîhi'l-Arabî, 2002), 4: 771. Bu, mütekaddimûn devri kelimacılarından Ebu Abdullah Halîmî'nin (ö. 403/1012) de kabul ettiği bir görüştür. Bkz. Ebu Abdullah Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde, 1. bs. (byy.: Dâru'l-fikr, 1979), 2: 234-235; Mâverdî (ö. 450/1058) ise Kur'an'ın, Ramazan ayında Kadir Gecesi'nde Allah [celle celâluh] katındaki Levh-i Mahfuz'dan yakın semadaki değerli yazıcılara [sefer], tek seferde indirildiği, yazıcı meleklerin onu Cibril'e yirmi geceye bölerek intikal ettirdikleri, Cibril'in de Kur'an'ı, Nebi'ye yirmi yıla bölerek indirdiği görüşündedir. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ty.), 6: 311.

Şa'bî'ye (ö. 104/722) nispet edilmektedir.²⁰ Fakat Taberî'nin (ö. 310/923) yine Şa'bî'ye nispetle naklettiği diğer bir rivâyette, onun da İbn Abbas'ın görüşünü naklettiğine değinmek gerekmektedir.²¹ Ancak Şa'bî kaynak gösterilsin veya gösterilmesin son dönem tefsir araştırmalarında Kur'ân'ın Kadir Gecesi'nde inmeye başladığını ifade eden görüş, bazı gerekçelerle tevsik edilmektedir. Bu gerekçeler arasında Şa'bî'nin görüşünün herhangi bir tekellüfe imkân tanımaması, Kur'ân'ın nüzûl ortamından önceki varlığıyla ilgili tartışmalı birtakım konulardan (Beytu'l-İzze, ilâhî kelimeler ve insanların irâdî fiileri arasındaki irtibat vs.) uzak kalması, Kur'ân'ın iç bütünlüğüne uyması ve daha da önemlisi vahyin tarihî olgu ve olaylarla aktif bir şekilde diyalog kurma fikrini öncelemesi bulunmaktadır.²²

2. Kur'ân'ın Aşamalı İndirilişi İle İlgili Tartışmalar

Kur'ân'ın indirilişi ile ilgili yukarıda değinilen farklı görüşler çerçevesinde birtakım problemler gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır. Ancak bu tartışmaların daha çok İbn Abbas'ın görüşü etrafında cereyan ettiği ifade edilebilir. Kur'ân'ın topluca ve daha sonra da parça parça indirilmesi esasına dayanan bu görüşte itiraza mahal olan kısım, *Kur'ân'ın topluca yakın semâya indirilmesidir*. Aşağıda konu üzerindeki tartışma başlıklarından önemli görülenler sunulmaya çalışılacaktır.

2.1. Kur'ân'ın Topluca Yakın Semâya İndirilişi Fikrinin Yankıları

İbn Abbas'tan gelen rivâyetin muhtelif tariklerden birçok versiyonu bulunmaktadır. Hâkim (ö. 405/1014), *el-Müstedrek*'ine aldığı

²⁰ Ebu Şâme Makdîsî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1985), 20; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006), 22: 390.

²¹ İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 1. bs. (Kahire: Dâru hicr, 2001), 3: 191; 24: 543.

²² Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 257-258; Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 76-77, 149; Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 74-75; Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 100; Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 61-64; Burada bir anekdot olarak belirtmek gerekmektedir ki Cündioğlu, ilgili yerde Kurtubî'nin Kadir sûresini tefsir ederken Şa'bî'nin görüşünü öne alıp, İbn Abbas'ın görüşünü temriz sigası ile nakletmesinden, onun Şa'bî'nin görüşüne meylettiği sonucunu çıkartmaktadır (61-62). Hâlbuki Kurtubî tefsirinin farklı yerlerinde İbn Abbas'ın fikrini önceleyen ve bu bilginin üzerinde icma edilmiş bir bilgi olduğunu dile getiren ifadeler bulunmaktadır. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 98; 3: 161-162.

rivâyetlerin Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) şartlarına uyduğunu belirtmektedir.²³ Yine Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) rivâyetlerin genelinin sahih olduğu tespitini yapmaktadır.²⁴ Elbette ki onu aşkın tarike sahip olan bu rivâyetin sıhhatinin detaylı bir şekilde tespiti ayrıca bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu yüzden burada tefsir geleneğindeki genel kabulü sunmakla yetinilecektir. İbn Abbas'ın konuyla alakalı görüşünün tefsir âlimlerinin çoğu tarafından tartışmasız bir ön kabulle aktarılması ve bu bilgi üzerine âyetlerin yorumlanması, rivâyetler hakkında yukarıda sunulan kanaatin -asgari düzeyde- kabul gördüğünü göstermektedir. Fakat çağdaş tefsir araştırmacılarının bir kısmı bu rivâyetlerin uydurma olduğu düşüncesindedir.²⁵ Bu fikri temellendirirken de senet tenkidine değil, Kur'an'a aykırılık ve Hz. Peygamber'in konuyla ilgili herhangi bir açıklamasının bulunmamasına vurgu yapılmaktadır.²⁶ Ancak burada Kur'an âyetlerinin her iki görüşe yönelik delâletinin de katî olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in bu meseleye yönelik tasrihâtının bulunmaması, bu rivâyetlerin uydurma kabul edilmesi için yeterli bir neden değildir. Dahası, sahabenin bu gibi konulardaki fikirleri, hadîs usûlü açısından merfû hükmünde kabul edilmektedir.²⁷ Usûldeki bu kuralın genel kabulü yansıtmadığı düşünülecek olsa dahi İbn Abbas'ın görüşü, vahyin ilk muhataplar nezdinde nasıl anlaşıldığı olgusuyla birlikte ele alındığında, önemini muhafaza etmeyi sürdürecektir.

²³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 242.

²⁴ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 160-161; Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 1: 142-143.

²⁵ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 307; 11: 22-23; Ayrıca bkz. Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 94; Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 72-73; Zeki Duman, "Kelamullah'ın Levh-i Mahfuz'dan Cibril'e İntikali ve Hz. Peygamber'e İnzali", *İslâmî İlimler Dergisi*, 5/1 (2010): 43.

²⁶ Bu rivâyetlere uydurma olarak bakmasa da aynı gerekçelerle bu rivâyetin dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler bulunmaktadır. Bkz. Subhi Salih, *Mebâhis*, 51; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 261; Abdurrahman Ateş, "Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/3 (2003): 393.

²⁷ İbn Hacer Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker*, thk. Abdulhalim b. Sâlih, 1. bs. (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2006), 314; Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 1. bs. (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995), 1: 41.

Dolayısıyla bu rivâyetleri bir tür metin tenkidine tabi tutmak sûretiyle asılsız saymak mümkün gözükmemektedir.

Sözü edilen tartışmalar biraz daha detaylandırılacak olursa, son dönemdeki bazı çalışmalarda, İbn Abbas'ın görüşünün geçmişte yaygınlık kazanması ile ilgili birkaç nedenin zikredildiği görülür. Öne sürülen bu nedenlerden ilki, gelenek içerisinde kendini gösterdiği ifade edilen *rivâyet otoritesidir*.²⁸ Konuyla irtibatlı âyetlerin, bu otorite sebebiyle, detaylı bir tetkike tabi tutulmayan İbn Abbas rivâyetlerinin mefhumu doğrultusunda yorumlandığı dile getirilir. Burada âyetlerin yorumunda, âyetlerin mantûkunun önüne geçen bir rivâyet hâkimiyetinden bahsedildiği açıktır. Çünkü bu bakış açısının düşünce istikameti şu şekildedir: "İbn Abbas'tan bir rivâyet gelmektedir ve aslında başka şekillerde de anlaşılabilir âyetler, bu rivâyetin sunduğu anlamla sınırlandırılmaktadır." Bu argümana, düşüncenin devamlılığı açısından bakıldığında sonraki dönem âlimlerinin Kur'ân'ın aşamalı bir şekilde indirilmesine yönelik, âyetlerde buldukları karinelerin aslen hiçbirinin bir karşılığı bulunmamaktadır. Yahut sonraki dönem zihnî yapısı, bu yorumları birtakım ön kabuller çerçevesinde oluşturmaktadır.²⁹

İbn Abbas'ın görüşünün geleneğe yaygınlık kazanmasının, alternatif bir bakış açısıyla yorumlanması da imkân dâhilindedir. Buna göre tefsir geleneği Kur'ân'ın indirilişi konusunda büyük oranda İbn Abbas'ın ilgili âyetleri yorumlama şekline sadık kalmaktadır. Bunu yaparken de tenkitten yoksun bir taklitçilikle değil, iradeli ve tutarlı bir metotla meseleye yaklaşmaktadır. Öncelikle Atiyye b. el-Esved'in zihninde, nüzûl ortamındaki gerçeklikle zikri geçen üç âyet arasında beliren tenakuz İbn Abbas'a aktarıldığında, eğer konu, âyetlerin anlaşılmasındaki bir hataya taalluk etmiş olsaydı, İbn Abbas'ın cevabının, nakledildiği şekilde olmaması gerekirdi. Bu durumda Atiyye'nin âyetlerden anladığıyla İbn Abbas'ın anladığının aynı olduğu

²⁸ Bkz. Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 94-98, Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 151.

²⁹ Bu noktada özellikle "inzâl" ve "tenzil" kelimelerinin tefsir usûlünde kavramsallaşmasına dikkat çekmek gerekmektedir. Bkz. Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 100, 101, 102 vd., Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 53-54, 58.

ifade edilebilir.³⁰ Dolayısıyla mevcut tenakuzu giderme konumundaki İbn Abbas, muhatabının âyetlerden anladığına müdahale etmemiş; sorunu, her ikisinin de ortak olarak kabul ettiği anlamla, tarihî gerçeklik arasındaki ilişkiye hasretmiştir. Çerçevesi çizilmeye çalışılan bu durum, iki unsuru içerisinde barındırır. Bunlardan ilki, İbn Abbas'ın ve muhatabının âyetlerden anladığı anlam ve bunun bilgi değeri, ikincisi ise bu anlamla tarihi gerçeklik arasındaki tenakuzu giderirken İbn Abbas'ın yorum yapması ve bunun bilgi değeridir.

Sahabîlerin Kur'an'dan anladıkları anlamları değerli hatta vazgeçilmez kılan asıl gerekçe, tarihsellik tartışmaları çerçevesinde tefsir ilminde önemi daha net bir şekilde belirginleşen *tarihsel anlam* olgusudur. Diğer taraftan Kur'an'ın indirildiği ortamdaki anlamın kaynak değeri ve fonksiyonelliği, her ne kadar son zamanlarda detaylandırılmış bir konu görünümünde olsa da ilk dönem müfessirlerinden itibaren bu mesele üzerinde durulduğuna tanık olunmaktadır.³¹ Bu açıdan sahabe görüşlerine bakıldığında Kur'an'ın ilk muhataplar tarafından nasıl anlaşıldığının en net göstergelerinden biri de sahabenin Kur'an'dan anladıklarıdır. Bu yüzden teorik olarak, müfessirin ulaşmaya çalıştığı vahyin otantik anlamı, İslâm'ın bu ilk nesli olmaksızın tahsil edilemez. İbn Abbas'ın yukarıda sunduğumuz görüşü, her şeyden önce tefsirin kendisine ulaşmayı amaç edindiği tarihsel

³⁰ Burada her ikisinin de âyetlerdeki "Kur'an" kelimesinden, "Kur'an'ın tamamı"nın kastedildiği noktasında hemfikir oldukları kastedilmektedir. Buna mukabil bazı araştırmacılar, âyetlerdeki "Kur'an" kelimesinin, Kur'an'ın tamamı için kullanılmadığını ve ek gerekçeleri öne sürerek, Atiyye tarafından ortaya atılan problemin yapay bir problem olduğunu dile getirmektedirler. Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 52, 55; Özgel, "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme", 98.

³¹ Tefsir tarihinin farklı zaman aralıklarından birçok örnek, bu çerçevede verilebilir. Muhammed b. Sirin (ö. 110/729) tarafından bir âyetin anlamına yönelik sorulan soruya Ubeyde'nin: "Allah'tan kork ve doğruyu söyle! Kur'an'ın ne hakkında indiğini bilenler göçüp gittiler." karşılığını vermesi, sözü edilen tarihî bilgilere vukufiyetin öneminin ilk dönemlerde dahi kavrandığını gösteren bir örnek iken; Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) Kur'an'ı anlamada bir kural olarak belirlediği "ümmîlik" ve "arabîlik" olgusu da aynı teorik çerçevenin önemine yönelik bir diğer referans noktası olarak kabul edilebilir. Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, 1: 114; Burhan Baltacı, "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökür v.dğr., 1. bs. (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 289-312.

anlama kapı aralayan tarihsel bir veri olarak önemi haizdir. Ele alınan konu özelinde meseleye bakılacak olursa, yukarıda metni verilen diyalogda tarafların aynı anlam üzerinde ittifakı, -teoride- onların *Kur'ân üslûbunun anlam inceliklerini anlayamamaları*³² gerekçesiyle anlamsızlaştırılmaz.

İbn Abbas'ın kendisine sorulan konudaki tenakuzu giderirken yaptığı yorumun bilgi değeri ise muhteva ile doğru orantılıdır.³³ Onun Kur'ân'ın indirilişi ile ilgili sözlerinin muhtevasına bakıldığında, bir usûl kaidesi olarak bu rivâyet, hükmen merfû kabul edilir. Zîrâ ele alınan konu gaybî bir meseledir ve bu niteliği sebebiyle, sahabenin içtihat ederek ulaşacağı bir bilgi alanına ait değildir. Merfû hadîs ise sihhat derecesine göre değer ifade eder. İbn Abbas'ın bu görüşündeki önemli bir nokta da onun, Kur'ân'ın indirilişini *mevâki'ü'n-nücûm/yıldızların yerleri* ile irtibatlandırmasıdır. Rivâyetin diğer tariklerinde ise Kur'ân'ın indirildiği yer, *Beytu'l-izze* olarak nitelenmiştir. Bu bilginin bir arka planının bulunmasının gerekliliği izahtan vârestedir.

“Mevâki'ü'n-nücûm” terkibi, Vakıa sûresi 75. âyette geçmektedir. Allah Teâlâ, burada mevâki'ü'n-nücûma yemin etmekte, yeminin cevabı olarak Kur'ân'dan bahsetmekte ve onun, *korunmuş bir kitabın içinde* olduğunu haber vermektedir. Buradan hareketle İbn Abbas'ın Kur'ân'ın indirilişini mevâki'ü'n-nücûm ile ilişkilendirdiğini düşünebiliriz.³⁴ Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla Beytu'l-izze konusunda elimizde sadece İbn Abbas'ın ifadeleri bulunmaktadır. Dolayısıyla burada şu ihtimallerden söz edilebilir. Bu isimlendirmeyi İbn Abbas ya kendi türetmiştir ya ehl-i kitaptan almıştır ya da rivâyeti bize ulaşmayan ama kaynağı Hz. Peygamber'e dayanan bir bilgiye sahiptir. Bu ihtimallerden ilki yukarıda değinilen gerekçeye³⁵ binaen teorik olarak mümkün görünmemektedir. Bu bilginin ehl-i kitaptan alındığına dair herhangi bir veriye de sahip olunmadığı için İbn Abbas'ın sahih bir şekilde aktarılan

³² Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 53; Özgel, “Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 100, 102-103.

³³ Bu muhtevanın içtihadî olup olmamasıyla doğrudan alakalı bir durumdur. Şayet sahabenin fikri kendi içtihadına dayanıyorsa bu durumda rivâyetin bilgi değeri sahabenin şahsî donanımı ve içtihadî kapasitesiyle doğru orantılı olarak kabul edilmektedir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1: 66.

³⁴ Nitekim ilgili âyetlerin yorumunda İbn Abbas'ın konuyla ilgili genel fikriyatını yansıtan rivâyetler bulunmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 362-364.

³⁵ Konunun içtihadî bir alana taalluk etmemesi kastedilmektedir.

bu ifadelerinin tefsir geleneğinde merfû hadîs hükmünde olduğu kabul görmüştür.³⁶

Yukarıda verilen rivâyet bu bakış açısıyla ele alındığında, ilk muhatapların, Ramazan ayında, Kadir Gecesi'nde yahut mübarek bir gecede Kur'an'ın indirilmesinden, onun tamamının inzâlini doğrudan anladıklarını ifade edebiliriz. Bu durumda, muhataplar tarafından anlaşılan bu mânânın Kur'an'ın anlatmak istediği mânâ olup olmadığını imkânlar ölçüsünde tespit etmeye yönelik bir incelemeye başvurmak gerekmektedir. Öncelikle, *"Ramazan ayı ki Kur'an o ayda nazil oldu"*³⁷, *"Biz onu Kadir Gecesi'nde indirdik."*³⁸, *"Biz onu mübarek bir gecede indirdik"*³⁹ âyetleri dil açısından hem Kur'an'ın tamamının, hem de bir kısmının Ramazan ayındaki Kadir Gecesi'nde indiğine hamledilebilir. Çünkü bir varlığın isminin zikredilip varlığın bütünüünün kastedilmesi gibi; bir varlığın isminin zikredilip bir kısmının kastedilmesi dilde çokça var olan kullanımlardandır. Örneğin *"...ölüm korkusuyla, yıldırımın sesinden parmaklarını kulaklarına sokarlar..."*⁴⁰ âyetinde *"parmaklar"* zikredilmiş fakat parmak uçları kastedilmiştir. Benzer şekilde *"Kur'an okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin."*⁴¹ âyetinde de Kur'an zikredilmiş fakat Kur'an'ın bir kısmı kastedilmiştir. İşte bu ihtimal, *"Ramazan ayı ki Kur'an o ayda nazil oldu."* âyetinin de benzer bir şekilde anlaşılmasına imkân vermektedir.⁴² Ancak İsrâ sûresi 106. âyet, konuyla ilgili daha açık bir ifadeye sahiptir. *"Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye ayırdık ve onu peyderpey indirdik."* Âyeti, adı Kur'an olan bir varlıktan ve o Kur'an'ın ayrılmasından bahsetmektedir. Bu ise indirilmeden önce Kur'an'ın bir bütün halinde bulunduğunu gösterir. Zîrâ *"ayırma"* eyleminin, toplu halde bulunmayı gerektirdiği malumdur. Bunun yanı sıra yukarıda bahsi geçen Vakıa sûresi ve Zuhrûf sûresindeki âyetler de Kur'an'ın bir bütün halindeki varlığına işaret eder niteliktedir. *"Hâ-mîm. Apaçık Kitab'a andolsun ki, aklınızı kullanasınız diye"*

³⁶ Bkz. Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 1: 41.

³⁷ Bakara, 2/185.

³⁸ Kadir, 97/1.

³⁹ Duhan, 44/3.

⁴⁰ Bakara, 2/19.

⁴¹ A'râf, 7/204.

⁴² Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 161; Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 59; Özgel, *"Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme"*, 99.

biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık. Şüphesiz o, katımızdaki ana kitapta mevcuttur, çok yücedir, hikmetlidir."⁴³

Kur'ân'daki bu delillere ilaveten Hz. Peygamber'in uygulamalarında da belirli bir kitabın, parça parça inen bölümlerinin aslına uygun bir şekilde birleştirilmesi olgusuna rastlanır. Nitekim o [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] kendisine âyet veya âyet grupları indiğinde onları yazdırır ve vahiy kâtiplerine, o pasajların hangi sûreye ait olduğunu dikte ettirirdi.⁴⁴

Dolayısıyla İbn Abbas rivâyetinin içeriği, Kur'ân'a aykırılık gerekçesiyle mevzu' kabul edilemeyeceği gibi tefsir geleneğinde bu görüşün yaygınlık kazanmasının da sadece tenkitten yoksun bir rivâyet hâkimiyetiyle ilişkilendirilemeyeceği tespitinde bulunulabilir.

2.2. Kur'ân'ın Ezelde Bütün Olarak Bulunması

Kur'ân'ın, vahyin indiği tarihî ortamdan önce var olup olmaması konusu, evveleminde İslâm düşünce tarihinde büyük fikrî kırılmalara neden olan mihne hâdisesinin arka planındaki halku'l-Kur'ân tartışmasını akla getirmektedir. Ancak konuya burada daha genel bir çerçeveden bakılacaktır. Öncelikle, *Kur'ân'ın, vahyin indiği tarihî ortamdan önce var olması* ifadesi ile ilgili bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Öncelik ve sonralık kavramları, zamanla kayıtlı olmayı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla bu ifadenin gölgesinde gerçekleştirilen tartışmalarda Kur'ân'ın ezelîliği, sürekli bir şekilde öncelik sonralık ilişkisi içerisine ele alınmaktadır. Modern araştırmalarda da bu bakış açısının gündeme getirildiği ve "vahiy-olgu" ilişkisini temin etmeye yönelik metodik tavrın yahut endişenin bir göstergesi olarak bu konuda taviz verilmediği görülmektedir.⁴⁵ Hâlbuki Kur'ân'ın; kaynağı, aktarımı (vahiy) ve muhatapları bakımından diğer herhangi bir kitaptan farklı bir şekilde değerlendirilmesi gerekir. Zîrâ Kur'ân'ın kaynağı, sonsuz, herhangi bir zaman ve mekân kaydından münezze olan Allah'tır. Hitap edilen çevre ise O'ndan farklı bir ontolojik yapıya sahiptir. Sözü edilen iki varlık alanı arasında bilgi aktarımına gelince bu da zaman ve zamansızlık arasında, mahiyeti bilinmeyen bir olgudur. Netice itibariyle

⁴³ Zuhurf, 43/1-4. Benzer bir âyet için bkz. Burûc, 85/21-22.

⁴⁴ Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câm'u'l-kebir*, thk. Şuayb Arnavut ve Cemal Abdüllatif, 1. bs. (Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), Tefsir, 10; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7: 253, h.no: 7953; Zerkeşî, *el-Burhân*, 163, 165, 170; Suyutî, *el-İtkân*, 1: 193-194.

⁴⁵ Bkz. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu*, 72; Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 149.

zaman ve mekânla sınırlı olmakla olmamak arasındaki mübâyenetin gereği olarak Kur'ân'ın nüzûl ortamıyla ilişkisini, öncelik sonralık kavramlarıyla nitelendirmenin bir anlamı kalmamaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ zaman ve mekân kayıtlarından münezzehtir olmakla birlikte O'nun fiillerinin etkileri veya sonuçları zaman ve mekânla sınırlı bir varlık alanında ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân'ın *Levh-i Mahfûz*, *Kitab-ı Mekkûn* veya *Ümmü'l-Kitâb*da topluca bulunmasıyla, parça parça Hz. Peygamber'e indirilmesi arasında bir tenakuz ilişkisinin kurgulanması konuyu aslî mecrasından çıkarmak anlamına gelecektir. Bu durum elbetteki *Levh-i Mahfûz*, *Kitab-ı Mekkûn* ve *Ümmü'l-Kitâb*ın bildiğimiz anlamda -yahut bildiğimiz anlamına benzer bir şekilde- "kitap" olduğu düşünüldüğünde⁴⁶ söz konusudur. Çünkü zamanla kayıtlı olmak bakımından nüzûl ortamıyla, bu kitapların bulunduğu ifade edilen varlık alanı arasında hiç bir fark bulunmamaktadır. Eğer bu kavramlarla Allah'ın ilminin kastedildiği ifade edilirse⁴⁷ bu takdirde de yukarıda değindiğimiz Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılık problemiyle yüzleşmek gerekecektir. Son tahlilde Kur'ân'ın nüzûl ortamını önceleyen bir varlığının bulunması problemi, onun *Levh-i Mahfûz*'da, yakın semâda veya herhangi bir yerde topluca bulunması üzerinden argümantasyonu yapılacak bir konu değildir. Bu, Allah'ın ilmi çerçevesinde tartışılması gereken bir problemdir.

2.3. Kur'ân'ın İndirilişi, Kader ve Allah'ın İlmi

Kur'ân'ın Allah Rasûlü'ne [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] inmeden önce *Levh-i Mahfûz*'da veya yakın semâda topluca bulunması düşüncesinin, bazı araştırmacılar tarafından kader tartışmalarıyla da ilişkilendirildiği görülmektedir. Kur'ân'ın nüzûl ortamındaki şahısları, olayları, dil ve kültürel yapıları, dünya görüşünü ve bilgi düzeyini dikkate alması olgusundan yola çıkılarak İbn Abbas'ın dile getirdiği fikrin mesnetsiz olduğu ifade edilmektedir. Hâl böyle olunca, dünya hayatının varoluş hikmeti tartışmalı bir konuma düşmekle kalmayacak,

⁴⁶ Bkz. Mahmud b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavviz, 1. bs. (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1998), 5: 425; 6: 38; İmâdudîn Ebi'l-Fedâ İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr., 1. bs. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 12: 297; 13: 390; 14: 314.

⁴⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 572; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ty.), 4: 3003-3004; 6: 4265; 8: 5696; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3. bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3: 297.

insanın kendi iradesiyle oluşturduğu hayat, aktörleri, olayları, sebepleri ve sonuçları ile tamamen önceden belirlenmiş bir sahne gösterisine dönüşecektir.⁴⁸ Dolayısıyla Kur'ân'ın belirli bir tarihî atmosfere hitap edebilmesi için onun o tarihî atmosferde gerçekleşen olayları müteakiben inmesi/söylenmesi gerektiği ön plana çıkarılmakta ve vahyin muhatapları dikkate alıyor olmasının yegâne nedeni olarak *zamanda sonralık* sunulmaktadır.⁴⁹ Aslında vakıa, söylenildiği gibi bazı âyet ve âyet gruplarının nüzûl ortamında birtakım olay, soru ve ihtiyaçlar gerçekleştikten sonra nazil olması şeklinde tecelli etmiştir. Ancak bu söylemin göz ardı edilemez olarak gördüğü çerçeve burayla sınırlı değildir ve vahyin herhangi bir şekilde nüzûl ortamından önce söylenmemiş olmasını gerekli görür.

Bu bakış açısı Kur'ân'ın aşamalı indirilişini, kelâm ilmi çerçevesinde detaylı tartışmalara sahne olmuş "*insanın fiilleri*" konusuyla irtibatlandırması açısından orijinal bir mahiyet arz etmektedir. Bu haliyle konunun, İslâm düşünce geleneğinde farklı ekollerin oluşumuna zemin hazırlayan Allah'ın ilmi, iradesi ve takdirinin insanın irâdî fiillerine taalluku problemiyle aynı zemine sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak kapsamı geniş bu problemin detaylarını ilgili kaynaklara havale ederek konuyla ilgili şu hususlara değinmek yerinde olacaktır.

Birinci olarak "*Allah'ın ezelî ilminin, insanın irâdî fiillerini mücbir olmadığı*" burada yeniden gündeme getirilmesi gereken önemli bir yargıdır.⁵⁰ Bu, bir yandan -yukarıda temas edildiği üzere- ontolojik olarak Allah ve âlemin zaman ve mekânla kayıtlı olmada farklılaşmasına; diğer yandan da *ilmin, maluma tabi olması* ilkesine⁵¹ dayanmaktadır.

⁴⁸ Krş. Öztürk, "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-", 233-234; Ayrıca bkz. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1: 257-258; Subhi Salih, *Mebâhis*, 50-51.

⁴⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in hayatının farklı safhalarındaki olaylarla ilgili âyetlerin daha o olaylar olmadan önce yakın göğe indirilmesinin hikmeti ve izahının bulunmaması gerekçesiyle, Kur'ân'ın topluca yakın semâya indirildiğini ifade eden rivâyetleri, uydurma olarak kabul etmektedir. Buna mukabil Ateş, eserinin diğer bir yerinde Kur'ân'ın aslının Levh-i Mahfûz'da yazılı olduğuna yer vererek bir tür çelişkiye düşmektedir. Krş. Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1: 307; 10: 401-403; 11: 22-23.

⁵⁰ Nureddin Sâbûnî, *Mâturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, 6. bs. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 145-146.

⁵¹ Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beirut: Dâru'l-minhâc, 2012), 168.

İkinci olarak, insanın irâdî fiilleriyle ilişkili ve gelecekte meydana gelecek olaylara Kur'ân'da yer verildiğini dikkate almak gerekmektedir. Bunun en bariz örneğini Bizans ve Sasani imparatorlukları arasında gerçekleşecek savaşın ve bu savaşta galibin kim olacağını Kur'ân'da önceden bildirilmesi oluşturur.⁵² Allah'ın kitabında bu hususa örneklik teşkil edecek başka deliller de bulunmaktadır.⁵³ Ancak Allah'ın, zamanla kayıtlı bu âlemde daha sonra gerçekleşecek bir vakıayı bilmesinin imkânını göstermesi bakımından Rûm sûresindeki anılan olay yeterli delâlete sahiptir. Daha fazla detaylandırılabilir bu deliller göstermektedir ki Allah'ın ilmi, bize göre önce veya sonra kabul edilen alanın tamamına taalluk etmektedir. Kur'ân'ın nüzûl vasatını önceleyen bir varlığının olması da bu çerçevede düşünülebilecek bir konudur. Dolayısıyla eğer Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'e indirilmeden önce bir kitap halinde bulunması, nüzûl ortamını tiyatral bir sahneye çevirmesi anlamına geliyorsa, Rûm sûresindeki bahsi geçen âyetlerin varlığı da aslında tek tek insanların hür irade ve seçimlerinin olmadığı anlamına gelecektir. Konuya eklemenecek diğer delillerle birlikte, değil nüzûl ortamının, bütün dünya yaşamının önceden belirlenmiş bir senaryo olarak kabul edilmesi sonucuna varılacaktır. Kaldı ki gelenekte insan iradesine aşırı vurgu yapmakla bilinen Mutezile düşünürleri dahi, Rûm sûresindeki âyetler çerçevesinde, bir olay gerçekleşmeden Allah'ın onu bileceğini kabul ediyor görünmektedirler.⁵⁴ Netice itibarıyla Kur'ân'ın aşamalı inişi fikrini, vahiy-olgu arasındaki ilişkiyi kopartması ve insan iradesini görmezden gelmesi endişesiyle yadsımanın, Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde bir karşılığı bulunmamaktadır.

Üçüncü olarak, Kur'ân'ın topluca yakın semâya indirilmesiyle vahiy-olgu irtibatının kopması yahut insanların fiillerinde mecbur bırakılması arasında kurgulanan sebep sonuç ilişkisinin “zorunlu bir hüküm” olmadığı ifade edilmelidir. Nitekim yukarıda Allah'ın ilmi ve insanın irâdesi konusunda kısmen değinilen tartışmalar, bu meselede şu veya bu yargıya ulaşmanın kişinin bakış açısıyla doğrudan irtibatlı olduğunu gösterir niteliktedir. Bundan dolayı tarihselci -veya daha genel

⁵² Rûm, 30/1-5.

⁵³ Kehf sûresinde, Hz. Musa ve kendisine Allah katından ilim verilen kişi arasında geçen olayların anlatıldığı kıssada işlenen mefhum, yukarıda bahsi geçen konuya yönelik önemli bir delil teşkil etmektedir. Bkz. Kehf, 18/60-82.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 563-564; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâiyih, 1. bs. (Kahire: Mektebetü'n-nâfize, 2006), 340.

bir çerçeveye XIX. yüzyıldan sonraki bir kısım tefsir çalışmalarındaki-bakış açısına göre problem olarak algılanan bu durum, İslâm düşünce geleneğinin bahsi geçen dönemden öncesinde problem olarak görülmemiştir. Zîrâ hem Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'dan yakın semâya topluca indirildiğine dair rivâyetler, hem de Kur'ân'ın nüzûl ortamında vuku bulan birtakım hâdiseler neticesinde peyderpey indirildiğine dair rivâyet ve değerlendirmeler bu gelenek içerisinde beraberce aktarılmıştır.⁵⁵ Hatta modern düşüncenin çelişki olarak kabul ettiği bu iki farklı içeriğe delâlet eden rivâyetler aynı sahabeye dayanmakta, dahası, bu iki mefhum aynı rivâyet metni içerisinde nakledilmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla Kur'ân'ın gerek peyderpey indirilişine sebep olan olayların Kur'ân'ı anlamadaki ehemmiyeti, gerekse Kur'ân'ın topluca indirilmesinin ehemmiyeti sahabe için aynı düzlemde ve aynı doğrultuda anlaşılabilir görünmektedir.

2.4. Kur'ân'ın İndirilişi ve Bir Kitap Haline Getirilişi -Hitaptan Kitaba Dönüşüm-

Kur'ân'ın indiriliş keyfiyetiyle alakalı bir diğer konu da onun metin yapısıdır. Konu, tefsir geleneğinde yoğun olarak Kur'ân tarihi ve münâsebetu'l-Kur'ân ilmi çerçevesinde; çağdaş araştırmalarda da dilbilim kuramlarının tesiriyle Kur'ân'ın metin veya söz olması ikilemi bakımından ele alınmaktadır. Kur'ân'ın sahip olduğu üslûp özelliklerinin bütüncül ve tutarlı bir usûl belirlemedeki rolüyle yakından irtibatlı olan bu konu, burada Kur'ân'ın nüzûl aşamaları bakımından ele alınacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm, nüzûl ortamındaki şahıs, olay ve olgularla doğrudan bir ilişki kurmak suretiyle yirmi üç yıl zarfında parça parça indirildi. Hz. Peygamber'in vefatını müteakip sahabe nesli tarafından iki kapak arasında toplandı. İlk muhatap çevreyi oluşturan sahabeden sonraki nesiller, onlardan farklı olarak Kur'ân'ı bir kitap olarak telakki etti. Ancak Kur'ân'ın, anlaşılmasında sürekli bir şekilde kendi nazımının dışına çıkan birtakım malumatlara da ihtiyaç duyuldu. Nitekim insanların Kur'ân'ı anlamak için metin harici bilgilere ihtiyaç duymasının bir sebebi de onun tertibidir. Zîrâ Kur'ân nazmı, alışıla gelen bir kitap formatına sahip değildir. Bundan dolayı da -yukarıda

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân*, 316, 390, 395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 181, 559; 4: 347-349, 5: 464; 6: 409; Zerkeşî, *el-Burhân*, 160-163; Suyutî, *el-İtkân*, 1: 142 vd.

⁵⁶ Makalenin baş tarafında metni sunulan rivâyetlere bakılabilir.

değınildiği üzere- farklı Kur'ân bölümlerinin anlamının tespitinde, ilk muhatapların nüzül ortamı bilgisine müracaat etmenin zorunluluğu daha tabiün dönemindeyken dikkatlerden kaçmamıştır. Hatta Muhammed b. Sirîn'in (ö. 110/729), İkrime'ye (ö. 105/723): "Kur'ân'ı, tıpkı indiği gibi sırasıyla toplaydınız (ya!)"⁵⁷ deme ihtiyacını hissettiğine tanık olunmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'ân'daki nesh, tahsis, tekrar vb. olguların da, onun bir metin olarak algılanmasından sonra bir problem teşkil ettiği ifade edilebilir.

Kur'ân tarihi ile ilgili malumatlar incelendiğinde Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde yazıldığına ve yazılırken yine onun direktifleri doğrultusunda âyetlerin belli bir sıraya göre tertip edildiğine, sûrelerin belirlenmesine ve bir kitap hâline getirildiğine yönelik uygulamalarla karşılaşılmaktadır. Bu ikinci durumun Kur'ân metnine yönelik yaklaşımlarda gözden kaçırılmaması gerektiğini düşünmekteyiz. Ancak Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde belirli ve sistemli bir şekilde toplanmasının, Kur'ân'ın indirilişi, nüzül ortamından önceki varlığı gibi yukarıda değinilen tartışmalarla ilgili bir boyutu da bulunmaktadır.

Kur'ân'ın bir metin olup olmaması üzerindeki tartışmalar, hem sûre bazında hem de Kur'ân'ın tamamı dikkate alınarak yapılmakta, özellikle batılı araştırmacılar tarafından Kur'ân nazımının iç bütünlüğünün bulunmadığı ön plana çıkarılmaktadır.⁵⁸ Bu ise doğrudan, onun âyet ve sûre tertibi ile ilgilidir. Âyetlerin tertibiyle alakalı birkaç istisnai haber⁵⁹ bir kenara bırakılacak olursa âyetlerin tertibinin tevkîfi

⁵⁷ Suyutî, *el-İtkân*, 1: 187-188. "قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه ذلك التأليف ما استطاعوا."

⁵⁸ Bkz. Hayrettin Öztürk, "Hazreti Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 20-21 (2005): 228-229; Ayrıca krş. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, 66-67, 162.

⁵⁹ *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* adlı çalışmasında Esra Gözeler, âyet tertibinin tevkîfi veya içtihadî oluşunu ele aldığı bölümde, âyet tertibinin içtihadî olmasına delâlet ettiğini ifade ettiği dört rivâyete yer vermektedir. Ancak sözü edilen rivâyetlerden sadece biri, bu tertibin ihtihadî olduğuna delâlet etmektedir. Bu rivâyette geçen ve Tevbe sûresinin son iki âyetiyle ilgili olarak Hz. Ömer'in: "Eğer bu, üç ayet olsaydı onları ayrı bir sûrede toplardım. Kur'ân'daki bir sûreye bakın ve oraya koyun." sözü, bu haliyle âyet tertibinin sahabenin müdahalesine açık olduğunu gösterse de konuyla ilgili diğer rivâyetlere başvurulduğunda bu iki âyetin yeri konusunda sahabenin çoğunluğunun bilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Fakat ilgili âyetleri bilen ve Allah Rasûlü'nden telakki eden kişilerin mushafın toplanması

olduğu sonucuna ulaşılabilir. Buna göre sûrelerin Hz. Peygamber [sallallâhu ‘aleyhi ve sellem] döneminde tespiti yapılmıştır. Burada problem cümlesi şudur: “Hz. Peygamber’in, farklı zamanlarda inen ve çoğunlukla birbiriyle doğrudan konu irtibatı kurulamayan âyet veya âyet gruplarını bir sûre içerisinde toplamasını sağlayan etken nedir?” Soruya iki şekilde cevap verilebilir. Hz. Peygamber, âyetlerin yerini ya kendi içtihadıyla ya da Allah’ın istediği şekilde (vahiyle) belirlemiştir. Eğer bu tertip Allah Rasûlü’nün içtihadıyla belirlenmiş olsaydı, Kur’ân’a noksanlık izâfe etmeye ve onu yanlış anlamaya sebebiyet verdiği iddia edilen⁶⁰ bu tertibin hikmete muhalif olması dolayısıyla Allah tarafından düzeltilmesi gerekirdi ki böyle bir şey tarihen vuku bulmamıştır. Yahut onun içtihadında bizim anlayamadığımız birtakım hikmetlerin gizli olduğu da düşünülebilir. Şayet âyetlerin tertibinde Hz. Peygamber’in bir dahil bulunmadı ve bu tertip vahiyle belirlendiyse, Kur’ân’ın anlaşılmasının metin dışı malumatlara ihtiyaç duyması gerçekliğinin yanı sıra bu şekilde tertip edilmesinin de bir hikmete mebni olduğu düşünülmelidir. Dolayısıyla da Kur’ân’ı anlama yöntemi birbirinden farklı usûlleri bir araya toplayacaktır. Bunun temelinde Kur’ân’ın hem bir hitap hem de bir kitap şeklinde incelemeye tabi tutulması yer alır. Klasik tefsir usûlü eserlerinin bu iki bakış açısına ait argümanları aynı anda savunuyor olması⁶¹ bir tür çelişki olarak görülse de diğer taraftan onların Kur’ân’ın nasıl bir kitap olduğuna yönelik tasavvurları doğrultusunda anlamlı bir yaklaşım olarak da kabul edilebilir. Bu

esasında gerekli uyarıları yaptığı da bu rivâyetlerde görülmektedir. (Bkz. Makdîsî, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 55-56, 61.) Bu rivâyetin kapsamlı bir değerlendirmeye ihtiyaç duyması bir kenara bırakılacak olursa Güzeler’in delil olarak zikrettiği diğer üç rivâyetten çıkarttığı sonuçların, rivâyetlerin içeriğiyle örtüşmediğini ifade etmek gerekmektedir. Zîrâ yazar, ilgili yerde Hz. Ebu Bekir döneminde gerçekleşen bir olayı Hz. Osman zamanında gerçekleşmiş gibi ele almakta (Kırş. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu’l-mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussubhân, 2. bs. (Beirut: Dâru’l-beşâri’l-İslâmiyye, 2002), 1: 164-165); diğer rivâyette ise Hz. Aişe’nin sûre tertibi ile ilgili ifadesini âyet tertibi için de geçerli kılarak Kur’ân tarihi ile ilgili yanıltıcı sonuçlara ulaşmaktadır. Bkz. Esra Güzeler, *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 1. bs. (İstanbul: Kuramer, 2016), 37-40.

⁶⁰ Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, 162.

⁶¹ Bir taraftan Kur’ân’ın bir hitap olduğunu gösteren esbâb-ı nüzûl, nâsîh mensuh gibi konulara ehemmiyet verilirken diğer taraftan Kur’ân’ın bir kitap olduğuna işâret eden münâsebetü’l-Kur’ân gibi konuların aynı literatürde ele alındığı görülmektedir. Bkz. Suyutî, *el-İtkân*, 1: 147 “لأن منه الناسخ والمنسوخ ولا يتأتى ذلك إلا فيما أنزل مفرقاً”

konunun diğer bir başlığı da Kur'ân âyetlerinin tertibi eğer tevkifî ise bu tevkifilik, Kur'ân'ın nüzûl ortamından önce bir kitap hâlinde bulunduğu anlamına gelir mi? Bu soruya farklı fikrî akımlarıyla klasik İslâm düşünürlerinin verdiği cevap ekseriyetle olumludur.⁶² Sözü edilen kanaate, bir önceki başlıkta ele alınan deliller imkân sağlamış görünmektedir.

2.5. Kur'ân'ın İndirilişi İle İlgili Mezheplerin Görüşleri

Mutezile ve Eş'arî mezheplerinin, hem akıl hem de insanın fiilleri konusundaki genel karakteristiğini esas alan bazı araştırmacıların, Kur'ân'ın topluca yakın semâya indirilmesi fikrinin yaygınlık kazanmasını Eş'arîlik'in tarih içinde Mutezile'ye baskın gelmesiyle irtibatlandığı müşâhede edilmektedir.⁶³ Bu yorumun verdiği genel intiba, iki mezhebin otorite mücadelesinin neticesinde İslâm düşüncesinin zamanla irrealist bir yapıya evrildiğidir. Farklı ve husûsî ilmî çalışmaları gerekli kılan bu intiba bir yana, bahsedilen iddianın gerçekliğine yönelik bazı tespitlerde bulunmak önem arz etmektedir.

Konunun Eş'arîlik ve Mutezile arasındaki gerilimle irtibatlandırılması, bu irtibatı kuranların, iki açıdan ön yargılı bir tarih perspektifine sahip olduğunu göstermektedir. İlk olarak; mevcut ihtilaf, bu iki fikrî akıma hasredilmekte ve böylelikle sanal bir tarih algısı oluşturulmaktadır. Hâlbuki tefsir eserlerine bakıldığında konunun, mezhepler üstü denilebilecek bir düzlemde ele alındığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın yakın semâya topluca indirilmesi fikri, hem Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) önce yaygınlık kazanmış⁶⁴ hem

⁶² Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 789; 4: 224; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20: 546-547; 22: 362-363; 24: 286; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 425; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 390; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Subhi ve Muhammed Ahmed, 1. bs. (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 3: 244-245; Ebu Hayyân Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 8: 7; Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty.), 25: 64; Tâhir b. Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), 30: 253-254; Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, 4. bs. (Ankara: Otto Yayınları, 2010), 102-103.

⁶³ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 148-149; Benzer bir yaklaşımı Cündioğlu'nun da kurguladığını görmekteyiz. Cündioğlu, *Söz'ün Özü*, 56-57.

⁶⁴ İbn Abbas rivâyetinin Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Ebu Sâlih (ö. 101/719-20), İkrime (ö. 105/723) yoluyla nakledildiği görülmektedir. Bu tabiûn âlimlerinden sonra rivâyetin tarikleri çoğalmış ve bu farklı tariklerden gelen rivâyetler hadîs ve tefsir literatüründeki farklı eserlerde nakledilmiştir. Eserlerinde sözü edilen rivâyete yer

de Eş'arî gelenek dışında da yer almıştır.⁶⁵ İkinci olarak; Mutezile'nin İslâm düşüncesindeki akılcı duruşu veya genel düşüncesinden hareketle, bu konuda Eş'arîlik'e muhalif ve daha realist duran diğer seçeneğin tarafında bulunduğu îma edilmek suretiyle hem mezheplerin fikrî ve tarihî duruşları hem de konu üzerindeki tartışmalar manipüle edilmektedir. Zîrâ Mutezile de -teorik olarak, farklı düşünen Mutezilî âlimlerin varlığı imkân dâhilinde olsa da- tıpkı diğer fikrî akımlarda olduğu gibi Kur'ân'ın yakın semâya topluca indirilmesini kabul etmektedir. Örneğin Mutezilî âlim Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Allah'ın Kur'ân'ı ilk olarak Levh-i Mahfûz'da sonra Allah Rasûlü'nün kalbinde ve akabinde de Mushaf'ta yarattığını öne sürerek⁶⁶ Kur'ân'ın nüzûl ortamından önceki varlığını bir anlamda kabul etmiş olmaktadır. Benzer bir yaklaşımı Bağdat ekolüne bağlı Mutezile kelamcısı Ca'fer b. Mübeşşir'de de (ö. 234/848-849) görmek mümkündür.⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* adlı eserinin farklı yerlerinde Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'daki varlığından, yakın semâya topluca indirilmesinden, daha sonra nüzûl ortamındaki farklı olaylar neticesinde Kur'ân'ın parça parça indirilmesinden bahsetmektedir.⁶⁸ Yine aynı ekole müntesip olan Zemahşerî de (ö. 538/1144) tefsirinde aynı görüşleri tekrar etmektedir.⁶⁹

Burada İslâm düşünce geleneğinde Allah'ın kelâm sıfatı -daha özelde Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olması- hakkında ortaya sürülen fikirlerin yukarıdaki duruma intibakını dikkate almak, meseleyi biraz

veren ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den önce veya onunla çağdaş bazı âlimler şunlardır: Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. el-Ca'd Cevherî (ö. 230/844-45); İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849); Nesâî (ö. 303/915); Taberânî (ö. 360/971); Hûd b. Muhakkem Hevvârî (ö. 280/892), *Tefsiru kitâbillâhi'l-azîz*, thk. Belhâc b. Sa'îd Şerîfî, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990), 4: 521; Taberî (ö. 310/923), *Câmiu'l-beyân*, 3: 188-192; 24: 542-544.

⁶⁵ Örneğin İmam Maturidî, İbn Abbas rivâyetinin içeriğini, Kadir sûresi 1. âyetin muhtemel olduğu iki anlamdan biri olarak zikreder. Bkz. Ebu Mansur Mâturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 17: 277; Hevvârî, *Tefsiru kitâbillâhi'l-azîz*, 4: 521; Fadl b. Hasan Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 1. bs. (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 10: 311.

⁶⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 308; Osman Aydınlı, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/1 (2006): 50.

⁶⁷ Osman Aydınlı, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", 51.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 390, 395.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 464; 6: 409.

daha vuzuha kavuşturacaktır. Konuyla ilgili görüşler şu şekilde özetlenebilir:

I) Allah'ın kelâmı, kendi zâtında kâim harf ve seslerden müteşekkildir. Bu görüşe sahip olan Hanbelîler ve Kerrâmîler'e göre Kur'an'ın harfler ve sesleri ezeli kabul edilmektedir.

II) Allah'ın kelâmı, kendi zâtının dışında kâim harf ve seslerden müteşekkildir. Bu ikinci görüşün sahibi olan Mutezile'ye göre Allah'ın konuşması, ses ve harfleri yaratması olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an da yaratılmıştır.

III) Allah'ın kelâmı ne kendi zâtında ne de zâtının dışında kaim olan harf ve seslerden müteşekkildir. Bilakis kelâm, ilim ve irâdeden farklı olan, O'nun zâtıyla kâim bir mânâyı karşılamaktadır. Bu düşüncedeki Eş'ârî gelenekte Kur'an Allah'ın zâtıyla kâim bir sığata tekabül etmektedir. Kur'an lafızları ise sözü edilen kelâma delâlet eden hâdis göstergelerden ibarettir.⁷⁰

Mevcut bilgiler ışığında görülmektedir ki gerek Kur'an'ın ezeliğini gerekse hâdisliğini savunanlar nezdinde Kur'an'ın nüzül ortamından önce var olması, dikkate değer bir problem olarak belirmemektedir. Nitekim mezhepler arasında fikir ayrılığına düşülen konu, Allah'ın kelâmı ve Kur'an hakkında mahiyete yönelik bir tartışmadır. Mezheplerin ihtilafları iddia edildiği gibi Kur'an'ın nüzül ortamından önce var olup olmamasıyla irtibatlı değildir. Dahası Kur'an'ın ezeliği yahut yaratılmışlığı hakkında muhtelif görüşler serdeden bütün fırkalar, Kur'an'ın aşamalı inişini kabul etmektedir. Anlaşılan o ki mezhepler, sözü edilen aşamalı inme fikrini kendi düşünce sistemlerinin dokusunu bozan bir unsur olarak da görmemektedirler. Bu durumda iddia sahibi araştırmacıların, *halku'l-Kur'an* tartışmasından Kur'an'ın inzâline zihnî bir sıçrama yapmış olmaları, ihtimal dâhilindedir. Böylece Kur'an'ın aşamalı indirilmesi fikrinin yaygınlık kazanmasını, mezheplerin fikrî, sosyal ve siyasal düzlemdeki otoritesiyle irtibatlandırma gereği hissetmişlerdir. Eş'ârîlik ve Mutezile arasındaki mücadele de bu teorik yanılmanın pratikteki göstergesi kabul edilmiştir. Ne var ki yukarıda ortaya konulduğu üzere bu iddia, gerçeği yansıtmamaktadır.

⁷⁰ Bkz. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar, 1. bs. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 196-197; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 181-194.

Sonuç

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirilmesi hakkında tefsir geleneğinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşleri iki ana başlık altında değerlendirmek mümkündür. Birincisi: İbn Abbas'a dayandırılan görüştür. Buna göre Kur'ân öncelikle Levh-i Mahfuz'dan yakın semâya bir bütün halinde, tek seferde inmekte, akabinde nüzûl ortamındaki olaylarla irtibatlı bir şekilde buradan Allah Rasûlü'ne peyderpey nâzil olmaktadır. İkincisi: Tabiûn âlimlerinden Şa'bî nispet edilen görüştür. Bu görüşe göre Kur'ân, ara bir mekân olmaksızın Allah katından doğrudan ve peyderpey Hz. Peygamber'e indirilmektedir. Fakat Taberî'nin, Şa'bî'den İbn Abbas'ın fikrini naklettiğine de tanık olunmaktadır. Tefsir geleneğinde bu görüşlerden ilki üzerinde îmâl-i fikirde bulunulduğuna ve müfessirler tarafından muhtelif versiyonlarının gündeme getirildiğine şâhit olunmaktadır. Kur'ân'dan birtakım delillerin konuya eklenmesiyle birlikte İbn Abbas'ın ilgili görüşünün müfessirlerin genel kabulüne mazhar olduğu tespit edilmiştir.

Tefsir geleneğinde, üzerinde icma' edilmişcesine kabul gören *Kur'ân'ın aşamalı indirilişi* düşüncesinin son dönemde ciddi eleştirilere tabi tutulduğu ve her ne kadar sahih senetlerle nakledilmiş olsa da bu fikri aktaran rivâyetlerin uydurma kabul edildiği, bu konuda Kur'ân'dan getirilen delillerin gerçeği yansıtmadığı, bu görüşün "Kur'ân'ın muhataplarını ve nüzûl ortamını dikkate alması" olgusunu hiçe sayarak insanın irâdeli fiillerini de ortadan kaldıran problemlili bir görüş olduğu yaklaşımı sergilenmiştir.

Fikirlerin, ortaya çıktıkları tarihî bağlamlarıyla ayrıştırılmaz irtibatlarının bulunduğu bilinmektedir. Bu, fikir üreten insanın o fikri üretme şekliyle yakından alakalı bir durumdur ve özellikle tarihî bilginin fotoğrafını çekmede ve bu bilgiyi analiz etmede anakronik yanılgılara düşmemeyi temin eden bir kural niteliği taşımaktadır. Sözü ettiğimiz bu argümanı makalede tartışılan konulara yansıttığımızda İbn Abbas'ın, Şa'bî'nin veya müfessirlerin genelinin vardığı sonuç kadar, modern dönem algısının da etkilendiği bir tarihî atmosferin bulunduğu tespitini yapmak önem arz etmektedir. Ancak son dönem tefsir çalışmalarının dünyada ortaya çıkan ve gelişen düşüncelerle irtibatlı ve eş zamanlı gelişmeler kaydetmesinin bir sonucu olarak beliren bu eleştirel yaklaşıma sahip bazı araştırmacıların -bu konu özelinde- tarihî bilgiyi mahkûm etmeye çalıştıkları gözlemlenmiştir. Nitekim bu durum, yeni gelişmelere tam olarak intibak sağlanamamasından mütevellit metodik

birtakım hatalara işâret etmektedir. Bu hataların başında, bir taraftan tarihselliğin önemine vurgu yapılırken diğer taraftan tarihi, ön yargılara mahkûm etme girişiminde bulunmak gelmektedir.

Bu çerçevede; tefsir geleneğinin Kur'ân'ın inzâliyle ilgili ürettiği bilginin, ilgili araştırmacılar tarafından rivâyet hegemonyası altında ezilen çifte kişilikli sahte bir gerçeklik olarak algılandığına tanık olunmaktadır. Ancak bu geleneğin kendi tarihî konjonktürü dikkate alındığında, sözü edilen algının bir karşılığının bulunmadığı bu makalede tespit edilmiştir. Kur'ân'ın aşamalı indirilişi ve bu fikrin genel kabul görmesinin tefsir ilmi açısından tutarlı bir metot çerçevesinde gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır. Kur'ân'ın aşamalı indirilişi fikrinin beraberinde getirdiği iddia edilen vahiy-olgu münasebetinin kesilmesi probleminin, insan hürriyetine yönelik boyutun, Kur'ân'ın nasıl bir kitap olduğu tartışmasının, son dönemin geçmişe yönelik kurguladığı başlıklar olduğuna şahit olunmuştur. Mezheplerin konuya yönelik fikirlerinin, ilgili araştırmacılar tarafından, olandan çok olması gerektiğini düşündükleri şekliyle sunulması, bu sunî bakış açısını gösteren diğer bir başlık görünümündedir.

Netice itibariyle, Kur'ân'ın indirilişinin aşamalı veya doğrudan olduğuna yönelik bilgi, şahsî tecrübe alanını aşan bir konudur. Dolayısıyla konuya Kur'ân ve Hz. Peygamber'den gelen bilgileri merkeze alarak yaklaşmak gerekmektedir. Bu çerçevede inzâlin aşamalı veya doğrudan gerçekleşmesi bir tenâkuz ilişkisi çerçevesinde ele alındığında inzâlin şu veya bu şekilde olduğuna yönelik, delâleti kat'î bir âyetin bulunmadığı ifade edilebilir. Hz. Peygamber'in hadîsleri için de bu durum geçerlidir. Konuyla ilgili en net bilgi ise sahabeden İbn Abbas'a dayanmaktadır.

Kaynakça

- Askalânî, İbn Hacer. *Nuhbetu'l-fiker*. thk. Abdulhalim b. Sâlih. 1. bs. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Ateş, Abdurrahman. "Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 16/3 (2003): 391-404.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Aydın, Osman. "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi*. 1/1 (2006): 39-57.

- Baltacı, Burhan. "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. Bilal Gökçır, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay ve Necmettin Gökçır. 1. bs. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, 289-312.
- Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 cilt. Cidde: Mektebetü's-sevâdî, 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cevherî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Ca'd. *el-Müsned*, thk. Abdülmehdi b. Abdülkadir. 1. bs. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1995.
- Cündioğlu, Dücan. *Söz'ün Özü -Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dair-*. 5. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 22. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 2. bs. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2000.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. 4. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2010.
- Duman, Zeki. "Kelamullah'ın Levh-i Mahfuz'dan Cibril'e İntikali ve Hz. Peygamber'e İnzali". *İslâmî İlimler Dergisi*. 5/1 (2010): 41-90.
- Ebu Hayyân Endülüsi. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 1. bs. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. 3. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2013.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu*. 4. bs. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2012.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. 1. bs. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Hâkim, Muhammed b. Abdullah en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 2. bs. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Halîmî, Ebu Abdullah. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. thk. Hilmi Muhammed Fûde. 1. bs. 3 cilt. byy: Dâru'l-fikr, 1979.

- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsiru kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Belhâc b. Sa'îd Şerîfî. 1. bs. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Ebî Dâvud. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdussubhân. 2. bs. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame. 1. bs. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 2006.
- İbn Kesir, İmâdudî Ebi'l-Fedâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed, Muhammed Seyyid Reşâd, Muhammed Fâdil el-Acmâvî, Ali Ahmed Abdalbaki ve Hasan Abbas Kutub, 1. bs. 15 cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- Kâdî Abdülcebbar. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih. 1. bs. Kahire: Mektebetü'n-nâfize, 2006.
- Kâdî Beyzâvî. *Envârü't-tenzîl*. thk. Muhammed Subhi ve Muhammed Ahmed. 1. bs. 3 cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Kâdî Beyzâvî. *Tavâli'u'l-envâr*. çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. 1. bs. İstanbul Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İ. Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümü. *Kur'an Yolu*. 3. bs. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. bs. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006.
- Makdîsî, Ebu Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru's-sâdir, 1985.
- Mâturidî, Ebu Mansur. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 1. bs. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü târîhi'l-Arabî, 2002.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. 1. bs. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

- Özgel, İshak. "Kur'an'ın Üç Aşamalı Nüzûlü Anlayışının Lugavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*. 3/5-6 (2001): 89-114.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. 2. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztürk, Hayrettin. "Hazreti Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Ayetlerinin ve Surelerinin Tespit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20-21 (2005): 211-233.
- Öztürk, Mustafa. "Vahiyle Empati Kurmanın İmkânı -Muvâfakâtı Ömer Örneği-". *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*. 1. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011. 230-266.
- Reşid Rıza. *Tefsîru'l-menâr*. 2. bs. 12 cilt. Mısır: Matbaatu'l-Menâr, 1350.
- Sâbûnî, Nureddin. *Mâturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. 6. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Subhi Salih. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10. bs. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1988.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ty.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. bs. 26 cilt. Kahire: Dâru hicr, 2001.
- Tabersî, Fadl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 1. bs. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Tâhir b. Âşur. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Şuayb Arnavut ve Cemal Abdüllatif. 1. bs. 6 cilt. Beyrut: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ty.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Adil Ahmed Abdülmecid ve Ali Muhammed Muavviz. 1. bs. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 1. bs. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.