

İLK DÖNEM KUR'AN TASAVVURU VE DÖNÜŞÜMÜ

-Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında-

Selim TÜRÇAN**

The Early Qur'an Image and Its Evolution

-In The Context of Relation Between Identity and Scripture -

In early Islamic era, in mind of illiterate Arabs, there was a structural relation between the social self-image and between their Qur'an image. Arab social identity, was constructed on the contradiction between illiterate Arabs and the people of the scripture. Ka'bah was the central symbol. But Arabs were emulating their neighbours and they were desiring to achieve a scripture like them. This caused a big tension in their mind until Qur'an. When the Qur'an came, it was imagined as a suggestion about changing the settled illiterate social identity, its symbol and reference with a scripture. Politically, it caused a social split. After this identity stage, Arabs preferred the Qur'an/new scripture as base of identity. But this stage suggests for the new scripture an (even though it was being written) illiterate, valid, practical structure. The Prophet made The Qur'an felt and concealed by his self presence. In the last stage, when the Prophet (the concrete base of the identity and the scripture) died, illiterate muslim Arabs needed a literally standardized whole scripture. The Qur'an started to be imagined as an officially, wholly and literally concealed, and therefore unique valid scripture.

Konumuz nüzul dönemini yaşamış olan Müslümanların Kur'an'ı algılama biçimi ve bu algılamanın geçirdiği dönüşümle ilgilidir. İlk dönemde Müslüman Arapların kimlik tasavvuru ile Kur'an tasavvuru arasında sıkı bir ilişki ve etkileşim vardır. Bununla irtibatlı olarak nüzul tarihi ve Kur'an tarihi çalışmalarında konu ile çok bilinen siyasî ve kültürel olaylar arasındaki organik bağı gözetmek, ciddi bir sağlama imkânı verir. Yaptığımız çalışma, nüzul tarihi ve Kur'an tarihi çalışmalarına yeni bir perspektiften yaklaşmayı amaçlamaktadır.

Konunun sınırları, Kur'an tarihine genel bir perspektif ve yeni bir zemin sunmak üzere belirlenmiştir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, bu çalışmanın, Kur'an tarihini büyük bir bütünün belki de en önemli parçası olarak gösterme amacında olduğudur. Söz konusu bütün, Kur'an'ın indiği toplumun

* "İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü -Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında- başlıklı doktora tezinin (Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007) özetidir. Bu özeti daha kısa bir versiyonu "İlk Dönem Müslümanların Toplumsal Kimlikleri ile Kitâb Tasavvurlarının ve Kur'an Tarihinin İlişkisi" başlığı ile 1-2 Mayıs 2008 tarihli Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

genel tarihi olmaktan çok onun bilinç tarihidir. Ya da toplumun yaşadığı sosyo-kültürel gelişmelerin ötesinde, onun tarihsel dönüşümünü yönlendiren, aynı zamanda kendisi de dönüşen psiko-sosyal etkenlerin ve zihinsel tutumların tutarlı bütünlüğüdür. Ortaya koyduğumuz amaç, bahsi geçen rivayet ve nakillere, yerleşik tutuma göre daha çok önem vermeyi gerektirir. Şöyle ki, ilk dönem tarihinin en etkin faktörü olan Kitâb'ın toplum için ifade ettiği anlamın kavranması, Kur'an tarihine ilişkin verilerin doğru bir zeminde tartışılmasına olanak sağlayacaktır. Rivayetler, bir taraftan, o zeminle birlikte en isabetli anlamı kazanırken, diğer taraftan onun önemli bir yönünü inşa etmektedir. Bu durumda Kur'an tarihinin, verili biçimiyle, yanlış olmasa da eksik bir yaklaşımla ele alındığını söyleyebiliriz. Yaklaşım biçimindeki eksiklik, rivayetleri değerlendirmede bir takım yanlışlıklara düşülmesine sebep olabilir. Özellikle aralarında çelişki varmış gibi gözükten rivayetler, ya da üst üste konulduğunda maddî bir hata hissi veren bilgiler, sözü edilen bakış açısından bakıldığında bir anlam kazanabilir. Ya da konuyla doğrudan ilgisi kurulamayan cüzi bir bilgi, bahsi geçen tarihsel bütünlük açısından önemli bir ayrıntıya işaret edip, Kur'an tarihine dolaylı sayılamayacak bir katkı sağlayabilir.

Çalışmamızda kimlik algılamasındaki dönüşüme dair dört evre tespit edilmiştir. Birinci evre, Kur'an gelmeden önce yakın cahiliye dönemindeki kimlik algılamasına ilişkindir. İkinci evre, Mekke toplumunda bir bölünme ve çatışmanın meydana geldiği zaman aralığını ele alır. Üçüncü kimlik evresine geçişi özellikle hicret belirginleştirmiştir. Bu evre, yeni kimliğin Kureyş'i aşacak bir kimlik önerisiyle geldiğini tüm Araplara gösteren bir zaman aralığıdır. Dolayısıyla bu zaman aralığında özgün ümmî Arap kimlik değerlerine açık vurguların yapılıp ciddi başarıların kazanılmaya başladığı görülür. Dördüncü kimlik evresine geçişi belirginleştiren şey Mekke'nin fethidir. Artık Arabistan hâkimiyeti tamamlanma sürecine girmiştir. Bundan sonra Hz. Peygamber sonrası kimliğin açılımı evresine girilecektir. Kitâb tasavvurundaki en köklü dönüşüm de bu sayede gündeme gelecektir.

I. Evre: Nüzul Dönemi Öncesinde Ümmî Arap Kimliğinin (Kitâbilik ve Kitâbî olmama Karşıtlığı Üzerinden) Oluşumu

Kur'an gelmeden önce Kureyş, Mekke merkezli kutsal coğrafyada (Hicaz'da) siyasi bir üstünlük elde etmişti. Kureyş, her ne kadar diğer kabileler üzerinde mutlak bir iktidar sağlamış olmasa da, Kâbe'nin (özellikle fil hadisesinden sonra artan) cazibesine bağlı olarak siyasi bir üstünlüğe kavuşmuştu.¹ Bu

1 Ebû'l-velid Muhammed b. Ahmed el-Ezrâkî (ö. 223 h.), *Ahbâru Mekke ve mâ câe fi'hâ mine'l-âsâr*, (tahk.: Ruşdi Sâlih Melhas, Dâru'l-Endülus), Madrid ty., I, 174 vd.; Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed el-Cezeri İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, (tahk: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi),

kabile, farklılaşan konumuna ulaşırken iktidar söylemini oluşturmuş ve dile ilişkin algılamayı da kendi lehine dönüştürebilmiştir. Kureyşliler şiir dilinde tam bir hakemdirler. Zira Kureyş lehçesi, Kâbe merkezli siyasi-dini coğrafyanın merkezinde bulunması nedeniyle, şiir diline yaklaşmış bulunuyordu.² Arap benliği açısından önemli bir temsil gücü bulunan bu ortak dil üzerinden dini, siyasi ve kültürel bakımdan kısmî ayrıcalığa sahip olduklarını gerekçelendirmiş de oldular. Ama bu üstünlük, dar kutsal coğrafyaya (Kâbe'ye) bağlılığın sınırlılıklarıyla kısıtlıdır ve kısmî bir güce işaret eder. Bu kısıtlılık şöyle izah edilebilir: Söz konusu coğrafyaya mahsus kimlik ve bağlılığın merkezindeki zemin, Kâbe ve hac ibadetidir. Bu tam olarak o coğrafyada ikinci planda bulunan kitâbî şeriat biçiminin karşıtı olan bir yapılanmayı ifade eder.³ Ne var ki Kâbe, kitâb ehlinin sahip olduğu kitâblar gibi etkisini ve gücünü coğrafyadan bağımsızlaştıracak şekilde taşınabilir bir ruhaniyete sahip değildir. Zira bir mekâna ve coğrafyaya bağlıdır. İfade ettiği kısmî tarih anlatısından başka sosyal yapılanmayı idare edecek bir referans da değildir. Kültürel etkilenmeleri kendi bünyesinde yoğurup kendine mal edecek merkezi bir öğretiyeye de sahip değildir. Bir metin gibi yorumlanamaz. Değil yayılma, kendi mensuplarının diğer etkilere açık olmasını bile engelleyemez. Bu yüzden ümmî Araplarda kitâb ehline yönelik bir özenti olduğu anlaşılmalıdır.⁴ Beri taraftan bu, toplumsal

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, I, 348-350. Kureyş'in Ahmesilik meselesini çıkarılması konusunda bilgi için bk. el-Ezrâki, *Ahbârü Mekke*, I, 177, 179; Muhammed İbn Sa'd (ö. 230 h.), *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut ty., I, 72; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî (ö. 294 h.), *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sadr, Beyrut 1412h./1992, I, 256, 257; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 348-350; Yâkût, Şihâbuddîn Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî (ö. 672 h.), *Mu'cemu'l-buldân*, (tahk.: Ferid Abdulaziz el-Cendel), Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, V, 212 vd.; Ebü'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr el-Misrî. (ö. 711 h.), *Lisânu'l-'arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990, VI, 57-58.

- 2 Bu konudaki veri ve değerlendirmeler için bk. Aburrahmân Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911 h.), *el-Muzhir fi 'ul'umi'l-luğati ve envâ'ihâ*, (tahk.: Muhamme Ahmed Câdu'l-Mevlâ), Ali Muhammed el-Buhârî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Fikr, by., ty., I, 210; Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed b. el-Heysem el-İsfehânî (ö. 356 h.), *Kitâbu'l-eğâni*, el-Hey'etu'l-Misriyye ve'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1992, III, 313, XXI, 201; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794 h.), *el-Burhân fi 'ul'umi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/ 2001, I, 356; Ebü Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255 h.), *'Osmâniyye*, (tahk: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-ceyl, Beyrut, ty., 24-26.
- 3 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî (ö. 548 h.), *el-Müel ve'n-nihâl*, (tahk.: Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/ 1992,II, 227-229.
- 4 Araplarda İslam öncesindeki din değiştirme olgusu genelde kitâbî dinler lehine olmuştur. Kabileler ve topluluklar bağlamında ortaya çıkan bu eğilim için bk. el-Ya'kûbî, *Târih*, I, 257; Ebü Muhammed b.Abdullah İbn Muslim İbn Kuteybe (ö. 276 h.), *el-Me'ârif*, (tahk.: Servet 'Ukkâse), el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetü li'l-Kitâb, by. 1960, 621. Ayrıca kişiler bazında bk. Muhammed İbn İshak (ö. 151 h.), *Siretu İbn İshâk*, (tahk.: Muhammed Hamidullah), by. 1401\1981, 95-99, 241-242; İbn Hişâm (ö. 218 h.), *es-Siretü'n-nebeviyye*, (tahk: Süheyl Zükâr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 107 vd., 151-157; el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (tahk.: Hasen es-Sendübî), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1414/1993, I, 293, 294; *Kitâbu'l-hayavân*, (tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., II, 320; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 58-62; el-İsfehânî, *el-Eğâni*, III, 119 vd., 123 vd., IV, 120 vd., V, 9, 10; Ebü Huseyn Ali b. Huseyn el-Mes'ûdî (ö. 346 h.), *Murûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*, (tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Dâru'l-Fikr, Lübnan 1409/1989, I, 67-75; Ebü'l-Fidâ el-Hâfız İbn Kesir (ö. 774 h.), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (tahk.: Ahmed Abdulvehhâb Fetih), Dâru'l-Hadis, Kahire 1413/1992, II, 215-216, 225 vd., 234-248.

benlik ve farklılık bilinci ve gururu nedeniyle özgün kimlikle ilgili bir beklenti olarak da belirlemiştir.⁵ Ne var ki söz konusu iki arzu, toplumsal benlikte bir çelişki oluşturmuştur. Zira “özgün” kimliklerini tanımlayan “ümmilik” kavramı, yazılı bir şeriata sahip olmama, bir kutsal kitâbı yazıp okumama ve bunu temel kültürel bir zemin olarak kabul etmeme temelinde varlık bulur. Yani irticalî bir kültürel yapılanmaya işaret eder. Özenti konusu olan kitâbilik ise tam olarak bunun karşıtıdır.

II. Evre: Kur'an'ın Nüzulünün (Hem İnananlar Hem de İnanmayanlar Tarafından) Yeni Bir Kimlik Önerisi Olarak Görülmesi ve Toplumsal Bölünme

Kur'an geldiğinde ümmî Arap kimliğinde ruhaniyetin kaynağı ile sembolü birdi, o da Kâbe idi. Allah telakkisi, kimlik algılamasında başrole sahip değildi. Kur'an, Kâbe'nin yerleşik kimlik algılamasındaki mevcut gücüne (onun kimlik ruhaniyetinin sembolü ve taşıyıcısı olmasına) karşı çıkmamış, onu onaylamıştır.⁶ Dolayısıyla bu gücü kullanan Kureyş iktidarına da karşı değildir. Fakat kimlik ruhaniyetinin gerçek kaynağı olarak Allah telâkkisini hatırlatmıştır.⁷ Dikkat edilirse böylece Kâbe'nin sadece “kimlik sembolü” olduğu vurgulanmış olur. Sonra da bu kaynaktan güç alan ikinci bir taşıyıcı ve sembol olarak vahyi yerleştirmeye çalışmıştır. Bu gerçekleşirse, ilk etapta kimlik çatallı bir yapıda algılanabilecek ve Kur'an vahyine ruhani bir güç atfedilecekti. Kur'an bunu yaparken bazı psikolojik, sosyal ve kültürel araçlar kullanmıştır. Gelişen aşamada Kur'an, toplumsal bir gerçeklik olmuştur. Kur'an'ın anlatı ve dil merkezli bir sembol olması, muhataplar nazarında, Kâbe'ye nispetle referans olmak bakımından da ciddi bir yükselişi ve dolayısıyla üstünlüğü ifade eder. Kısacası Kur'an, kimlik ruhaniyetine ilişkin tasavvurda, kendisine Kâbe'ye paralel bir yer açmıştır.

Kur'an'a inananların ortaya çıkışı, kimlik algılamasındaki çatallanmanın somutlaşması demektir. Yani Mekke'de toplumsal bir bölünme meydana gelir. Bu, etkin toplum kesimi açısından mevcut kimlik telakkisinde düzeltme anlamı taşır. Artık Kâbe'nin gücünü tehdit eden bir alternatif ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da tüm otoritesini yerleşik kimlik imajının dokunulmazlığından alan Kureyş iktidarı, rahatsızlık duymuştur. Netice itibarıyla Kureyş, yeni cemaate baskı uygulama yoluna gitmiştir. Çatışmanın da gösterdiği üzere, “müşrikler” ile Müslümanlar aralarında bir bağdaşma zemini ve referans ayrılığının açık biçimde hissedildiği görülür. Yeni kimlik zemini önerisi,

5 Fâtır 35/42: En'am 6/154-17 ayetleri bunu dillendirir.

6 Fil 105/1-5 ve Kureyş 106/1-4 bunu temellendirmek için yeterlidir.

7 Özellikle Kureyş 106/1-4 ayetlerinde “Beytin Rabbi” tabiriyle yapılan vurgu bu iddiamızı destekler.

kitâblı bir toplum olma yönündedir. Her ne kadar Kâbe ve haccın kutsiyeti inkâr edilmese de (bir sessizlikten bahsedilebilir) asıl vurgu vahyin bir "kitâb" olduğu biçimindedir.⁸ Kitâb, henüz yazılı ve somut bir malzemede bir arada, başı sonu belli bir varlığa sahip olmasa da cemaat, söz konusu vahiy iddiasını, ezberlemek, ders konusu yaparak (*fikh*)⁹ kıraat etmek, onunla ibadet etmek¹⁰ ve hatta onu yazmaya başlamak¹¹ ve referans olarak kabul etmek¹² ile somut bir kitâbın fonksiyonlarını icra eder hale getirmektedir. Peygamber ise vahiy iddiasının somut bir kitâb gibi muamele görmesinde, onun somut bir otoriteye kavuşmasında yani kimlik zemini olup sembolleşmesinde kendi varlığı ile başrolüdür. Yani onun varlığı yeni "kitâb" fenomenine dâhildir.

Bu evre, birinci kimlik evresinde anlattığımız coğrafyada zihinleri belirleyen ümmîlik (kitâbî olmama) ve kitâbilik karşılığını hatırlarsak, Arap ma'şeri zihnindeki çelişkinin görünür hale gelmesini, yani dış dünyada somutlaşma-

- 8 İlk defa Sâd 38/29 ayetinde Kur'an'a *kitâb* denildiğine ilişkin olarak bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, (çev.: Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, 78-80. *Kur'an* ismi ile *kitâb* isminin kullanılması, ibadette okumaya uygun olan Kur'an bölümlerinin yerini hükümlerle ilgili ama ibadete uygun olmayan bölümlere bırakmaya başlamasıyla açılarak tarihlendiren Richard Bell, *kitâb* isminin Kur'an için açık olarak kullanılmasını, ancak Bedir savaşından hemen önceye götürür. Bk. Richard Bell, *Introduction to The Qur'an*, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1953, 134 vd.; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (çev.: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, 163 vd. Ayrıca bk. Jacques Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", (çev.: Naim N. Atiyeh), *The Book in The Islamic World: The Written Word and Communication in The Middle East*, (Editör: George N. Atiyeh), New York University Press, Albany 1995, 18, 19. Bell'in *kitâb* ismine dair tarihlendirmesinin oldukça geç olduğunu düşünüyoruz. O *kitâb* kelimesinin şariat ve hüküm içermeye başladığı dönemde kullanılması gerektiği gibi bir peşin hükümlerle nüzul sıralarına bakmıştır. Derveze, Kur'an için *Kitâb* isminin Mekki ayetlerde çokça kullanıldığı kanaatindedir. Bk. Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecid*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda ve Beyrut, ty., 96, 97.
- 9 Mesela hicretten önce Medine'ye imam olarak gönderilen Mus'ab b. 'Umeyr'e yüklenen öğreticilik görevinin tarifinde bu ifade geçer. Ona Medineliler "el-Mukri" yani okutucu diyorlardı, İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293. Yine *fikh* ve *kıraat* kavramlarının birlikte geçtiği Medine dönemine ait bir örnek için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 489.
- 10 Bk. İsrâ 17/78, 110. Bu gibi ayetlerde geçen *Kur'an okuma* ifadeleri, *namazda okuma* anlamındadır, İbn İshâk, *Sîre*, 186; Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail el-Buhari (ö. 256 h.), *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tefsir, İsrâ, 10; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310 h.), *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, VII, 127-128. Ayrıca bk. A'râf 7/204; Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hem-mâm es-San'ânî (ö. 211 h.), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm- el-musemmâ tefsîru Abdurrazzâk*, (tahk.: Abdulmu'tî Emin Kal'acî), Dâru'l-ma'rîfe, Beyrut 1411/1991, *Tefsîr*, I, 229, 230.
- 11 Hz. Ömer'in Müslüman oluşunu anlatan meşhur rivayet Mekke döneminde Kur'an'ın yazılmaya başlandığını açıkça gösterir. Bk. İbn İshâk, *Sîre*, 160 vd.; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 325 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 230, 231. Ayrıca başka bir rivayete göre hicret esnasında Hz. Ömer'in yeni inen Zümer suresi 53-55. ayetlerini Hişâm b. el-'Âsi'ye yazarak gönderdiğine şahit oluruz. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 328. Bu olaydaki üslup Kur'an'ın yazılıyor olmasının genel bir uygulaması olduğu hissini verir. Nöldeke, *Kur'an* isminin, kutsal kitâbtan resital biçiminde yapılan okumaları ifade eden Süryanice kelimeden öykünerek konulduğunu iddia eder. O, bundan yola çıkarak, Hz. Muhammed'in yazılı bir kitâba öykündüğünü ve başlangıçtan itibaren Kur'an'ın yazıldığını çıkarır. Bk. Teodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, (çev.: Muhammed Sencer), İlke Yayınevi, by., 1970. -Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, (çev.: Muhammed Sencer), İlke Yayınevi, by., 1970, 3.
- 12 Çatışma döneminde vahyin bilgi kaynağı olduğu, Kur'an'da açıkça yerini bulur. Bk. bazı örnekler için, En'am 6/91; A'râf 7/ 62; Hûd 11/49; Yûsuf 12/86, 96; Nahl 16/74.

sını ifade eder. Görüldüğü gibi bu kimlik evresinde toplum, hem inananlar hem de inanmayanlar gözünde, kimlik tercihi bakımından ikiye bölünmüş bir görüntü arz eder. Bir kısmı geleneksel özgün kimlik zemini üzerinde bulduklarını düşünürken, diğer taraf idealize ettikleri kitâb merkezli bir yapılanmaya kaymıştır.

III. Evre: Kur'an'ın Özgün Bir Kimlik Önerisi Olarak Algılanması ve Başarı

Bu kimlik evresinde Kur'an tasavvurunun toplumsal algılamayı şekillendiren iki zıt eğilimin geriliminde oluştuğunu görüyoruz. Bu, Kur'an öncesi dönemde ve sonraki kimlik aşamasında devam eden kimlik zemini ve referans algılamasına ilişkin gerilimin devamı mahiyetindedir. Fakat dikkat edilirse ümmî Araplar, önceki iki aşamada fiili olarak iki eğilimden birini tercih etmek zorunda kalmıştı. Söz konusu tercih birinci evrede ortak bilinçte bir tereddüt yaşanmasına ikinci evrede ise Kureyş'in sosyal bünyesinde somut bir bölünme şeklinde belirmişti. Bu üçüncü evrede ise, çatışan söz konusu iki eğilim, Kur'an vahyinin kitâb olma başarısına bağlı olarak tedricen şekil değiştirecektir. Artık kimlik zeminin ne olacağına dair bir gerilim yoktur. Bundan sonra söz konusu gerilim, etkin toplum kesimi tarafından kabul edilmiş kimlik zemini olan yeni kitâbın yapısının nasıl olacağına dairdir.

Toplumun "Kitâb" algılamasını teşkil eden zihni gerilimin iki ucundaki eğilimlerden ağırlıklı olanı, özgün değerleri hem kitâbın yapısında hem de muhtevasında ön plana çıkararak algılamadır. Bu, özgün değerlere vurgu içerdiği için toplumsal başarı tanımlamasını hak ettiren şeydir de. Üçüncü kimlik evresinde kitâb adına ümmî Müslüman Arapların dikkatinin yoğunlaştığı vasıf budur. İkinci eğilim ise, kitâb ehlinin telakkisine de uygun biçimde kitâbın nazmını koruma ve dolayısıyla (kitâb ehlinin dolayısı) alışıldık biçimdeki kitâbın somut varlığını, onun toplumu bağdaştıran zemin olması nedeniyle ön plana çıkarma eğilimidir. Toplumun bu tür bir eğilime girmesinde, kitâb ehliyle yüzleşmenin ve etkileşimin, ayrıca önceden beri böyle bir kitâb tasavvurunun yerleşik olmasının tesirleri vardır. Bu ikincisine ilişkin göstergeleri, kıraat ve cem' işinin yavaş yavaş tefekkuh¹³ sürecinden ayrılması, yani Kur'an'ı iyi okumanın ille de onu anlayıp uygulamada önde olmak anlamına gelmemeye başlaması, yazının yaygın biçimde kullanılması, vahiy kâtipliğinin neredeyse bir müesseseye olması ve Hz. Peygamber'in nazmın korunmasına dikkat çeken konuşma ve davranışları vs. şeklinde özetleyebiliriz. Söz konusu ikinci eğilim, her ne kadar bir yükseliş sürecine girmiş olsa da birinci eğilimin baskısı

13 Yeni müslüman olanlara Kur'an'dan okunur, ahkâm konuları ve diğer dinî bilgiler öğretilirdi; buna da *tefekkuh* denilirdi. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 489, II, 666.

altında kalmıştır. Çünkü Yahudilerle yaşanan siyasi ve kültürel karşıtlıklar daha çok onlarınkine benzemeyen bir kutsal kitâb yapısının yolunu açmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendi varlığı ile nazmın varlığını garanti eden nesnel bir güvence olması, nazmın yazılı somut bir kitâb biçimine ihtiyaç hissettirmemiştir.

Üçüncü kimlik evresini anlamak için baskın olan birinci eğilimin, yani kitâbın özgün kimlik değerlerine göre yapılanıp onları ön plana çıkarmasının sebepleri üzerinde durulur. Kureyşliler Müslümanları tazyik altında tutunca onlar diğer kabilelerden yardım arama durumunda kaldılar. Bu çerçevede tebliğ ilk defa hac propagandalarında¹⁴ Hz. İbrahim'in çizgisine açık atıflarda bulunmaya başlamıştır.¹⁵ Bu, özgün kimlik zemininin tüm ümmî Arapları toparlayacak temel zemin olacağını gösterir.¹⁶ Böylece yeni kimlik ve Kitâb bu temele oturacağının ilk açık işaretini vermiş olur. Tebliğ, Yesribli Araplardan olumlu cevap almakla birlikte¹⁷ söz konusu doğrultuda ilk somut adım atılmış olur. Kur'an vahyi kendisine bir inandırıcılık ve başarı yolu açmıştır. Yahudilerle yaşanan dini ve siyasi çatışma söz konusu sürece ayrı bir anlam katmıştır. Tartışmalar, nübüvvet¹⁸ ve kutsal soy iddiasından gündeme gelmiş,¹⁹ İsmailoğullarının en soylu ve İbrahimi temsilci Hz. Muhammed'in nübüvveti, onlara karşı savunulmuştur. Böylece İbrahimi köken Kâbe'nin kible olması meselesi ve hac kimliğinin önemli merkezi değerleri olarak ön plana çıkmıştır.²⁰ Siyasi başarılarla paralel olarak Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman etmek

14 İbn İshâk, *Sîre*, 215 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 282 vd., 283 vd.; el-Ezrâkî, *Ahbârü Mekke*, II, 205, 206; İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 180 vd., 183 vd.

15 İbrâhim 14/35-41; Nahl 16/120; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, ; 460-467, 659. Her iki suresinin de nûzül zamanını Nöldeke ve Blachère üçüncü Mekke dönemi olarak belirler. Bk. Teodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, (F. Schwally'in genişlettiği 2. basım, Leipzig 1909'dan ofset baskı) Georg Olms Verlagsbuchandlung Hildesheim, Almanya 1961, İçindekiler, ss. XI, XII; Régis Blachère, *Le Coran (al-Qur'ân)*, Maisonneuve et Larose, Paris 1966, 11-23. Bâzergan da onlara paralel bir kanaat sergilemiştir. Bk. Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nûzül Süreci*, (çev.: Yasin Demirkan-Melâ Muhammed Feyzullah), Fecr Yayınevi, Ankara 1998, 316.

16 Ayrıca Furkân 25/51 ayeti bunu ifade eder.

17 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 223 vd., 320, 321; İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 117 vd., 211 vd

18 Yahudilerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkar etmeleri konusunda bk. İbn İshâk, *Sîre*, 184 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204, 362, 412; Buhârî, 'İlm, 47. Konu ile ilgili ayetler ve tarihi bilgi aktarımları için bk. Bakara 2/42, 89-90, 140, 146, 159, 174; Âlu 'İmrân 3/70-71, 86, 98, 99, 106; En'âm 6/20; 48.Fetih: 29; Saff 61/6; İbn İshâk, *Sîre*, 294; Yahyâ b. Sellâm (ö. 200 h.), *et-Tesârifü'l-Kur'ân min mâ'imâ iştebehet esmâuhü ve tesarrafet meânihü*, (tahk: Hind Şelebi, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzî'), Tunus 1979, 99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 159, 362vd., 388, 389; Buhârî, *Tefsîr*, Feth, 3; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 292 vd., 455-457, 459-462, 625-627, II, 28, 29, 56, 57, III, 307-309, 370-372, V, 164, 165, XI, 372-376, XII, 82.

19 Bakara 2/80; Âlu 'İmrân 3/24; Mâide 5/18. Kur'an bu seçilmişliğin İsrailoğulları için bir nimet olduğunu söyler, bk. Bakara 2/47.

20 Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olmadığı cevabı için bk. Bakara 2/135, 136, 140; Âlu 'İmrân 3/65vd., 95; Nisâ 4/125; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 392, 393. Kâbe, kutsal soy ve nübüvvet iddiası bakımından Medine döneminde inmiş olan Bakara 2/124-134. ayetlerine bakınız. Ayrıca kiblenin tahvili meselesi için bk. Bakara 2/142-152; İbn İshâk, *Sîre*, 277-279; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 393 vd., 442; el-Ezrâkî, *Ahbârü Mekke*, II, 19. İbn Kesir, *el-Bidâye*, III, 288 vd. Ayrıca hac konusunda bk. Âlu 'İmrân 3/97; Buhârî, Hacc, 47; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tasârif*, 267.

de temel kurtuluş yolu olarak belirginleşecektir.²¹ Öte taraftan Kur'an muhtevası, tüm bu saydığımız görüntülerle özgün bir karaktere bürünmektedir. Ayrıca Müslümanlar, ehli kitâbın kitâblarında Hz. Muhammed'in nübüvvetini bulmalarına rağmen inkâr etmeleri nedeniyle onları eleştirir. Özellikle kitâbın bilgisini ellerinde bulunduran din adamı sınıfı bunu gizlemektedir. Kitâb ehli kitâba gerçekten tabi olmamakta, onu belli bir sınıfın eline ve de yazıya mahkûm etmekte, onlar da hükümlerini uygulamama ve tahrife varıncaya dek çeşitli istismarlara gitmektedirler.²² Bunun karşısında ise, Müslümanlar tüm hükümleri yürürlükte olan, uyulan, her Müslümanın gücü oranında sorumlu olduğu sivil bir kitâb anlayışına sahip olduklarını fark etmiş oldular. Bu yazıya mahkûm edilmemiş yaşamakta olan geçerli tek kitâbtır. Dikkat edilirse gelinen nokta, Yahudilere karşı kazanılmış siyasi başarıya uygun bir gelişmedir. Neticede bu zihinsel tutum, peygamberin varlığının nesnel bir bağdaşma zemini olması ile nazmı koruma endişesinin gündem dışına itildiği, referans boyutunun ön plana çıkarıldığı bir kitâb tasavvuruna işaret eder. Kitâbın bilgisinde "tefekkuh etmek", nazmı bütünüyle cem' etmeden daha önemlidir. Bunun anlatılanlar dışındaki somut göstergeleri oldukça yaygındır. Sahabiler genellikle kıraat ve tefekkuh arasında doğrudan bir ilgi kurarlar; iyice öğrenip uygulamadan yeni bölümleri ezberlemezlerdi.²³ Ayrıca vahiy kâtipliği, tam bir kurum haline gelmiş de değildi. Sadece becerilerine göre kimi sahabiler bu konuda ön plana çıkmıştı. Benzeri verileri çoğaltabiliriz. İlk dönem Müslü-

21 Bakara 2/142-143; Âlu 'İmrân 3/103, 104; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 79, 80; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 7; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 3-21, III, 385. Hz. Peygamber'in şahit olması meselesi, Mekke döneminde de işlenmiştir, bk. Müzzemmil 73/15, 16; et-Taberî, *Tefsîr*, XII; 290. Bununla beraber erken dönemde verilen bu bilginin kimliğin özgünlüğe kavuştuğu aşamada derinlik kazandığını söyleyebiliriz. Hadislere göre hiçbir din mensuplarının diğer din mensupları hakkında şahitliği caiz değildir, sadece Muhammed ümmeti diğer mensuplarına şahitlik edebilir. Zira onlara eşit mesafededirler. Neticede bu hukukî bir mesele de olmuştur. Bk. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, (tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, VIII, 356 vd. Muhammed ümmetinin ayrıcalığını sembolik olarak anlatan bir başka hadis için bk. Ma'mer b. Râşid el-Ezdi (ö. 153), *Kitâbu'l-câmi'*, (tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî), (el-Musannef'in içinde X ve XI. Ciltlerde), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, XI, 290, 428. Hz. Peygamber'e iteatin vazgeçilmez bir hidayet şartı olması konusunda bk. A'râf 7/157, 158; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 82-87. Hatta bir hadiste, Hz. Musa'nın bile "keşke Muhammed'in ümmeti içerisinde yaratılsaydım" dediği söylenmiştir. Bk. *age.*, VI, 83. Benzeri bir rivayet için bk. Abdullah b. Abdîrahman et-Temîmî es-Semerkindî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Mukaddime, 39.

22 Bakara 2/58, 59, 75, 78, 79, 85, 159, 174; Âlu 'İmrân 3/78, 93, 94, 187; Mâide 5/13, 15, 41, 44, 63; En'âm 6/89, 91; A'râf 7/162, 163, 169. Hristiyanlarda kutsal kitâbın gizliliği ve sakınılmasını tasvir eden bir rivayet için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 414, 415. Ayrıca kutsal kitâb bilgisinin gizlenmesi konusunda bk. Mâide 5/41; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 315 vd.; *Tefsîr*, I, 185; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 6; et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 572 vd. Tevrat'ın hakemliğini kabul etmemeleri konusu için bk. Âlu 'İmrân 3/23, 24, 93; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 395; et-Taberî, *Tefsîr*, III, 217, 218. Kutsal kitâbı hakkına okumamaktadırlar, bk. Bakara 2/44. Beri taraftan kitâb ehli içinde "hakkıyla okuyanlar" vardır. Bk. Bakara 2/121.

23 es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahramân, İstanbul 1398/1978, I, 57. Kur'an'ın parça parça inişine ilişkin ayetlerin (İsrâ 17/106; Furkân 25/32), Kur'an öğretimi programını etkilediği görüşü için bk. Necâti Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, İşaret Yay., İstanbul, ts., 119 vd.

manların zihinleri, bu evrenin sonunda, hükümleri yürürlükte olan “geçerli tek kitâbın Kur'an olduğu” düşüncesine ulaşmıştır.

Netice de üçüncü kimlik evresi, siyasi bakımdan Mekke'nin fethi ile birlikte tüm Arabistan'da gücün ele geçirilmesi ve kitâb ehlinin devre dışına itilmesi ile sona erecektir. Kimliğin çerçevesinin tamamlanmasına bağlı olarak Hz. Peygamber'in hayattan ayrılması gündeme gelecektir. Onun doğurduğu boşluk, kitâb tasavvuru bakımından, toplumsal zihinde ikinci planda kalan eğilimin güç kazanmasına neden olacaktır.

IV. Evre: Kimliğin Açılımı ile Kitâb Tasavvurunun Karşılıklı Etkileşimi/Özgün Kimliğin Mushafa Endekslenmesi

Hız. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar iki konuda çok ciddi kriz yaşamıştır. İlk siyasi krizdir. Bunu meydana gelen irtidat hadiseleri²⁴ ve hilafet tartışmaları²⁵ temsil eder. İkinci ise somut kimlik zemininin ortadan kaybolması olarak isimlendirebiliriz. Bu, Kur'an'ın sahip olduğu kitâb ruhaniyetinin Hz. Peygamber'den sonra taşıyıcılar olarak sahabilere kalmasıdır. Netice itibarıyla Hz. Peygamber'in ardından kitâb ruhaniyetinin onlar üzerinden parçalı ve dağınık bir görünüm arz ettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu siyasi kimliğe ilişkin bu iki alan arasında organik bir ilişki vardır.²⁶

Siyasi krizin çözümünde irtidat hadiselerinin güç kullanarak bastırılma yoluna gidildiğini bilmekteyiz. Asıl meseleyi açıklığa kavuşturacak nokta, halifelik meselesidir. Kureyşilik şartı²⁷ ilk başta, siyasi yönü ağır basan bir şart gibi ortada dururken²⁸, sonraki halife seçimlerinde tartışılmayan tek şart haline gelmiştir. Halifelik meselesi, giderek daha keskin biçimde Kureyşilik temelinde çözülmüştür. Neticede kitâb bilgisinde tefekkuh etmek bakımından

24 Muhammed b. 'Amr b. Vâkid el-Vâkidi (ö. 207 h.), *Kitâbu'l-meğâzî*, (tahk.: Marsned Jones), 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984, III, 1121; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II 1080; el-Câhiz, *el-'Osmâniyye*, 81, 82, 184, 185; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VI, 298 vd., 303 vd.; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûri (ö. 279 h.), *Futûhu'l-buldân*, (tahk.: Abdullah Enis et-Tabbâ', 'Omer Enis et-Tabbâ'), Muessesetü'l-Me'ârif, Beyrut, 1407/1987, 131 vd.;

25 Benî Sa'ide gölgeğinde geçen olay için bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1071-1076; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 231-234.

26 Bazı rivayetler böyle bir paralelliğin ilk dönemlerde de kurulduğuna işaret eder. Söz gelimi tabiidan olan Hammâd b. Seleme, “Hz. Osman'ın Mushaf'taki durumu, Hz. Ebû Bekr'in ridde olaylarındaki durumu gibidir” demiştir. Bzk. Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâ'il b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665 h.), *Kitâbu'l-murşidü'l-veciz*, (tahk.: Tayyar Altıkulaç), Dâru Vakfi'd-Diyâneti't-Türki li't-Tiba'ati ve'n-Neşr, Ankara 1406/1986, 71.

27 İbn Haldûn halifelik için Kureyşli olmak şartının bir illeti bulunduğunu, onun da Kureyş'in Araplar üzerindeki siyasi konumu ve etkinliği olduğunu, illetin kaybolmasıyla da Kureyşli olma şartının ortadan kalktığı görüşündedir. Bk. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 207-213. Hilafetin Kureyşliliği mesele ile ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk siyasi Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay. 2001.

28 Benî Sa'ide olayında Ensar'ın kendilerinde halifelik için bir hak telakki etmiş olmaları bunu gösterir.

önde olmak,²⁹ tedricen dışlanmaya başlanmıştır. Söz konusu gelişme kimliğin bu evredeki gidişatına uygundur.

Buna paralel biçimde somut kimlik zeminine duyulan ihtiyaç, Hz. Peygamber'in yerine standart Mushafın oluşturulması ve konulması ile sonuçlandırılacaktır. Standartlaşmanın bir süreç aldığı görülür. Mushafın dili de bu süreçte giderek Kureys lügatine indirgenmiştir.³⁰ Ayrıca nazım ön plana çıkarılmış, siyaseten nazım bütünlüğü kimlik zemini olarak kabul edilmiş ve Kitâb'ın bilgisinde tefekkuh etmek meselesi sivil alana bırakılmıştır. Böylece Kitâb resmi olarak kendi nüzul tarihinden kopmaya başlamıştır. Bunun neticesi olarak (sünnete ulaşma çabası olan) hadisin ve tefsirin doğuşu gündeme gelecektir. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus, söz konusu ilmi faaliyetlerde mevâlinin yani Arap olmayan unsurların başrolde olmasıdır.³¹ Çünkü Arap unsur, artık, Kitâb'ın bilgisinde tefakkuh etmek meselesinden sıyrılmıştır ve merkezi kimlik değeri haline gelmiş olan Mushaf'ın sağladığı garanti ile yetinen siyasi merkez haline gelmiştir.

Netice itibariyle kitâb tasavvuru en köklü değişimi bu evrede yaşamıştır. Bu değişim Müslümanların kimlik ve kitâb tasavvurundaki özgünlük fikrine/ ihtiyacına da yansımıştır. Dikkat edilirse özgünlük fikri, bu evreden önce "yazılı bir malzemeye mahkûm edilmiş ve ancak bu yönü ile etkin olan bir kitâb tasavvuruna karşı olmak" anlamına geliyordu. Bundan sonra ise özgünlük iddiası Kitâb'ın muhtevasında kalacaktır. Ayrıca özgünlük fikrine bağlı olan "geçerli tek kitâb iddiası", hükümleri ile sivil biçimde yaşayan ve toplumu dönüştüren bir kitâb olmaktan çok, "tek harfi bile değişmeden nazmı korun-

29 Hz. Peygamber tarafından Hz. Ebû Bekr'in imam tayini meselesi için bk. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 432, 433. Namaz ve imamlık önderlik için bir ölçüttür. Ayrıca Kur'an'ı iyi okumak (ki bu dönemlerde tefekkuh anlamına gelir bu) imamlık için gereklidir. "Bir topluluğa Allah'ın kitâbını en iyi okuyarı imamlık eder" biçiminde bir hadis nakledilir bk. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 388 vd., V, 125 vd., 165; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 95. Bunun hilafet tartışmalarına "hayrnlık" prensibi biçiminde yansıdığı söylenebilir. Bk. el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 26 vd.

30 Konuya dayanak olarak alınan İbrahim 14/4 ayeti şöyledir: "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye her peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik..." Hz. Osman'ın Kur'an Kureys lügati üzere inmiştir demesi konusunda bk. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 3; Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 316 h.), *Kitâbu'l-mesâhif*, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, 26; Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî (ö. 444 h.), *el-Muknî' fî ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-Nakt*, tahk.: Muhammed Ahmed Dühmân, Matba'atü't-Terakkî, Dimeşk, 1359/1940, 4, 6; el-Makdisî, *el-Murşid*, 69, 92, ; Ebû'l-Fidâ el-Hâfız İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, (tahk.: Muhammed Reşid Rza), Matba'atu'l-Menâr, Mısır 1347 h , 20, 35; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794 h.), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/2001, I, 277, 278. Hz. Ömer de, Abdullah b. Mes'ûd'a Kur'an'ı Hüzeyl lügati ile değil Kureys lügati ile öğret diye mektup yazmıştır. Bzk. el-Makdisî, *el-Murşid*, 102. Yine Hz. Ömer, Kur'an'ın Mudar'dan olan birine indiğini söylemiştir. Bk. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, 20.

31 Tespit için ve tabiûn devri alimlerinin kimliği için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, D.İ.B., Ankara 1988, 143, 145, 151, 158, 163; Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996, 144 vd. Hz. Peygamber'e ref edilen bir haber *tefekkuh* için çeşitli coğrafyadan gelecek olan insanlara işaret eder. Bk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmî*, XI, 253. Bunu doğal bir gelişme olarak görmek gerekir.

muş tek kitâb" iddiasına dönüşecektir.³² Yani nazmın merkeze yerleşmesine paralel olarak özgün kitâb fikri de nazımla alakalandırılacaktır. Bu köklü dönüşümün fetih sonrasında kimliğin açılımı bakımından radikal bir faydasının bulunduğundan da bahsedebiliriz. Somut standart taşınabilir (ve hatta tarihinden az çok kopmuş) bir kitâb, uzak coğrafyalara kimlik ruhaniyetini taşıyacak vasma sahip demektir. Çünkü cismi itibariyle pratiktir ve tarihinden (ve öz mekânından) bağımsızlaşmış olması nedeniyle de yoruma açıktır. Her kültürden topluma ulaşabilir ve yorum sayesinde oralarda tutunabilir.

Yeni dönemde Müslümanların karşıt tanımlamasına uygun topluluğun daha çok Hıristiyanlar olması dikkat çeker. Bu yeni karşıt topluluk, tıpkı İslam gibi evrensel bir açılım iddiasındadır. Öte taraftan mevcut haliyle İncil, Müslümanlar gözünde bir zaaf içermektedir. Çünkü İncil, nazmı küçümsemeyecek oranda ihtilaf barındıran bir kutsal kitâbtır. Fakat Kur'an öyle değildir.

Değerlendirme

Anlattıklarımızdan çıkarılacağı üzere, siyasi yapılanma ve Kur'an tasavvuru arasında ciddi bir etkileşim vardır. Kur'an ile dinî kimlik algılamasında yaşanan dönüşüm, aynı zamanda yeni kimlik algılamasının sahiplerinin iktidar beklentilerini de ortaya koyar. Bu iki alan, aynı toplumsal bilinç durumuna ait olan tek bir sürecin parçalarıdır. Kur'an tarihinin temel terimleri olan *Kur'an*, *kitâb*, *Mushaf*, *cem'*, *çoğaltma* gibi kelimelerin kavramsal içerikleri, uzun bir tarihsel süreç içerisinde dönüşerek gelen dinî-siyasi yapının dönüşerek gelen ürünleridir. Bunlar, ancak söz konusu yapı takip edilerek anlaşılabilir. Dolayısıyla söz konusu terimler, tarih üstü tek bir bilinç haline ya da algılamaya ilişkin değildir. Öte taraftan söz konusu terimlerin içeriği dönüşerek gelse de, belli dönemlerde toplumsal ortak bilinçte belirli bir nesnel algılamaya tabi olmuşlardır. Terimlerin kavramsal yapılarının tespiti de, bu çerçevede mümkün olabilir.

İlk dönem siyasi yapılanma tarihi ile vahyin kitâblaşma süreçleri arasındaki paralellik, bir taraftan da klasik Kur'an tarihi verilerine genel hatlarıyla bir doğrulama ölçütü sunar. Söz gelimi, yedi harf üzere okuma ruhsatı verildiğinde, sahabilerin Kur'an'ın nazmı hususunda aralarında ihtilaf ettiklerini ve meselenin bizzat Hz. Peygamber tarafından bastırıldığını biliyoruz. Hz

32 Özellikle Hicr 15/9 "*Kur'an'ı biz indirdik ve onu biz koruyoruz*" ayetinin delil olarak kullanılması adet olmuştur. Ayetin, eğer rivayetler doğru ise, hemen tabiün döneminde bile, Hz. Peygamber sonrası bir nazım korumasından bahsettiğine hükmedilmiştir. Bk. et-Taberî, *Tefsir*, VII, 493, 494; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'il en-Nahhâs (ö. 338 h.), *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh*, by., ty., 12; Bk. el-Makdisî, *el-Murşid*, 68; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, 33. Söz konusu anlama biçiminin eleştirisi için bk. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, M. Ü. İ. F. V. Y., İstanbul 1998, 143-158.

Peygamber'in bu olaylardaki konumu ile Hz. Osman zamanında ikinci neslin yaşadığı ihtilafın bastırılmasında Mushaf 'ın konumu arasında bir paralellik vardır. Şöyle ki, Hz. Peygamber Kur'an nazmı konusunda, mutlak itaat edilen tek bir otorite idi. Onun yokluğunda ise zaten kendileri farklı okuyan sahabilerin çıkacak bir ihtilafı bastırabilmeleri, ancak uzlaşmış (icma' edilmiş) standart bir Mushaf üzerinden olabilirdi. Çünkü ikinci neslin gözü önünde, Kitâb'ın nazmını garanti eden Hz. Peygamber yoktur. Dolayısıyla standart Mushaf'ın ortaya çıkışı ancak, toplumda ikinci neslin algılamasının etkili olmaya başladığı ve onların ihtilafının bir güvenlik meselesi olduğu döneme kadar tehir edilebilir. İkinci neslin ağırlığının hissedilmeye başlandığı dönem de doğal olarak geç sahabe dönemidir. Bu konuda başka örnekler de verilebilir. İlk iki halife, toplumun birlik ve güvenliğini siyasi olarak teminat altına almış, bu konuda açık bir hassasiyet göstermişlerdir. Bu halifelerin, toplumun üst kimliği ile ilgili de tedbir almış olması kuvvetle muhtemeldir. Zaten yeni kimlik zemini (Kitâb) olan Kur'an'ın cem'inde benzeri bir güvenlik politikası etkili olmuştur. Ayrıca söz konusu güvenlik politikası, etkin bir referansa ihtiyaç duyar. Kitâb'ın etkin bir referans olması için, ilk önce varlığının teminat altına alınması, sonra da özellikle kamuyu ilgilendiren işlerde, Kitâb'ın nasıl anlaşılacağı konusunda uzlaşmanın sağlanması gerekir. Hz. Ömer devrinin sonuna kadar meşveret ve icma'nın devam etmiş olmasına ve ileri gelen sahabenin Medine dışına bırakılmamasına ilişkin bilgi, söz konusu çıkarımı tarihî olarak doğrular. Fakat fethedilen çevre beldelerde, sadece birer sahabinin "kârî" olarak görevlendirilmiş olması, oralarda yaşayan ikinci nesil kitlelere tek tip Kur'an nazmı olacağı biçiminde bir inanç vermiştir. Hz. Osman zamanında meşveretin terki ve sahabenin Medine'den çıkabilmesi, her ne kadar çoğulcu kıraat anlayışının yayılması için bir imkân olsa da, söz konusu tek tipçi nazım tasavvurunu yumuşak biçimde kıracak fırsatı bulamamıştır. Hz. Osman zamanına kadar, söz konusu algılama üzerinden tavrı alışların siyasi bir krize dönüşebilecek birikime ulaşmış olması oldukça mantıklı gözüktür. Zira bu sırada ikinci nesil, zaman aralığına bakarsak, hem nüfus hem de etkinlik bakımından mesafe kat etmiş olmalıdır. Neticede ikinci neslin tek tip standart Kur'an beklentisi, Mushaf'ın standart biçimde çoğaltılması ile cevabını bulmuş gözüktür. Bir başka açıdan bakalım: Hz. Osman döneminde meşveretin ve icma'nın terk edilmişliği özellikle idari ve kazai konularda, Kur'an'ın anlaşılma biçimi üzerinde siyasi otoritenin etkinliğini sağlama imkânını ortadan kaldırmıştır. Nazım konusunda sağlanan standartlık, anlama ve uygulamada sağlanamayacak, bu da toplumsal güvenliği tehdit edecek bir başka etken durumuna gelecektir. Böylece mezhebi farklılaşmalara zemin hazırlanmış olur. Hz. Osman zamanında ve sonrasında yaşanan siyasi krizler de zaten buna işaret eder. Kur'an'ın çoğaltılmasının ilişkin tarihlendirmeyi, Hz. Ali'nin Hariciler'in

Kur'an'ı yorumlama biçimine getirdiği eleştiri üzerinden devam ettirebiliriz. Buna göre Hariciler, Kur'an'ın pek çok anlama çekilebilecek olan lafzî bütünlüğünden/yapısından hareket etmektedirler. Hz. Ali ve İbn Abbas'a göre ise sünnet, bu meyanda daha yol göstericidir. Aslında, Mushaflaşma sürecinin ardından "tefekkuh"tan (sünnet bilgisinden) soyutlanmış bulunan nazım bütünlüğüne yani Mushaf'a vasitasız biçimde ulaşabilmek, Haricileri bu şekilde yorumlama hatasına düşürmüştür. Artık Kur'an kurgulanmış bir metin gibi telakki edilmekte; onda bir kitâbtaki gibi tarihten bağımsız ve kopuk biçimde anlam aranmaktadır. Böylece, Mushaflaşmanın etkilerinin Hz. Ali döneminde görülmeye başlandığı anlaşılır. Zaten tefsir tarihine dair bilgilerimiz de bunu doğrular. Genç sahâbi Abdullah b. Abbas'a dayanan bazı rivayetler, onun iki kapak arasındaki Kur'an'dan hareketle bazı genellemeler yaptığını ve öncesine göre daha sistematik bir yol takip ettiğini göstermektedir.³³ Dikkat çekicidir ki "standart çoğaltma" işinin Hz. Osman zamanında gerçekleştiğini söyleyen klasik Kur'an Tarihi, sosyo-politik, sosyo-psişik ve kültürel gelişmelerle doğrulanmaktadır.

Kur'an'ın nüzul süreci ve tarihine ilişkin ortaya koyduğumuz bu yaklaşım, bir takım Kur'an tarihi sorularının değeri ile ilgili de yeni bir kanaate ulaşmamızı sağlamıştır. Savunmacı bakış açısı, Müslümanlara ait Kur'an tarihi çalışmalarının genellikle değişmez karakteridir. Ne var ki bu, ilk döneme ait problemleri tespit etmekten çok bizim zihnimizi ve gününüz Müslümanlarının kendi kimlik problemlerini merkeze alan soruları yansıtmaktadır. Söz gelişi Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber tarafından neden yazılı bir malzemede bir araya getirilmediği sorulurken, ilahî kelâmın evrenselliğinin onun nazımının korunmuş olmasını gerektirdiğini ve aksi bir durumun evrensellik iddiasını geçersiz kılacağını düşünürüz.³⁴ Buna verilen cevap ise, tarihi kanıtlardan yoksun olsa da, bizzat Hz. Peygamber'in Kur'an'ı cem' ettiğini iddia etmek bile olabilir.³⁵ Hâlbuki Hz. Ebû Bekr'in cem' ettiğine dair haberin sıhhati sarsılırsa, Kur'an'ın cem' edilme tarihini daha da sonralarda aramak mantıkî bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Çünkü Müslüman kültürde uydurulmuş haberlerin genel karakteri, dini yüceltmeye yöneliktir. Bu durumda yüceltme güdüsü, Kur'an'ın cem'inin mümkün olduğu kadar orijinine yaklaştırılması biçiminde işlemiş demektir. Neticede, bu haberler tenkit edilirken cem'

33 Mesela İbn Abbâ'nın Kur'an'da Mekki surelerde geçen "eskilerin masalları" tabirinin sekiz yerde geçtiği ve bunların hepsinin de en-Nadr b. el-Hâris ile ilgili olduğu görüşü için bkz. İbn Hişâm, I, 197 vd., 240. Onun Kur'an'a bütünlük içerisinde baktığını gösteren bir başka örnek için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 99, 100.

34 Mesela Beyhâkî'nin bu soruyu cevaplarırken, inmeye devam eden vahiyde nesh olma ihtimalini gerekçe göstermesi konusunda bk. el-Makdisî, *el-Murşid*, 62. Hâlbuki bunu söylememiz, bizim keşfettiğimiz gerekçeği, Hz. Peygamber'i yakından tanıyan Hz. Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in bilmediğini iddia etmemiz anlamına gelir.

35 Bu arzunun bir tezahürü için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 78.

işini Hz. Ebû Bekr'e kadar irca etmeyi bile bir abartı olarak değerlendirmek gerekebilir. Hâsılı, savunmacı bakış açısında açık zaafılar bulunduğu ve bir yarar sağlamayacağı kabul edilmelidir. Hâlbuki konuyla ilgili doğru tutum, yazılı biçimde muhafaza edilmiş bir kitâbın Hz. Peygamber ve dönemin Müslümanları için ne kadar "değer" içerdiği sorusunu sormaktır. Kur'an nazımının öncelenmesine ilişkin eğilimin, (Tevrat'ı yazılı biçimde görmelerine rağmen) özgün kimlik evresinde tam olarak yerleşmemesi, Yahudilerle yaşanan dini ve siyasi çekişmenin özgün bir kitâb algılamasını gereksindirmesi ile ilgilidir. Buna göre, sadece yazıyla muhafaza edilen, bireylerin inisiyatifinden çıkmış, resmileşmiş ve tefakkuh sürecini işletemeyen "geçersiz" bir kitâba sahip olmak, Müslümanların kitâb ehline benzemek diye nitelediği bir durumdur. Öte yandan Hz. Peygamber zaten Kitâb'ı bizzat teminat altında tutmaktadır. Toplumsal kimlik zeminin kaymakta olduğuna ilişkin bir kaygı da belirlemiştir. Kaldı ki Mushaf biçiminde yazı ile somutlaşmış ve Hz. Peygamber'in varlığından kendini soyutlamış bir Kitâb, ancak onun otoritesini zayıflatırdı.³⁶ Bunun delili, standart Mushaf'ın ortaya çıkması ile birlikte sahabenin resmi itibarını kaybetmesidir. Bakış açımız dışında olmakla beraber, vahye inanan günümüz Müslümanlarının, ilahi iradenin geleceğe yönelik bir tasarrufta bulunurken yakın ve kurucu bir faydayı ihmal ettiğini kabullenecek olmasını da tutarlı bulmayız. Diğer taraftan, Kur'an nazımını bilinçli şekilde muhafaza etme eğilimi, Hz. Peygamber hayattayken başlamıştır. Çünkü takip ettiğimiz yöntem, yine aynı şekilde, toplumsal bilinçteki dönüşümlerin birikimlere bağlı olduğunu ve dönüşümü ifade eden şeyin ise ancak hâkim karakter olduğunu da göstermiştir. Nazmı bilinçli şekilde muhafaza etme eğilimi, ancak Hz. Peygamber'in ardından ortaya çıkan boşluğu yeniden doldurma ihtiyacına bağlı olarak Kitâb'a ilişkin hâkim karakter olabilmıştır.³⁷ Bu kez de anlam ve uygulamanın muhafazası, ikincil ve sivil bir eğilim olarak hayatiyetini sürdürecektir. İhtiyacı belirleyen şey ise geniş halk kitlelerinin (yeni halde bu tabii neslidir) Kitâb'a dair algı ve beklentisidir. Bu yüzden 'Mushaf', resmî otoritenin desteklediği "Kitâb tasavvuru" olmuştur. Böylece Kur'an tasavvurundaki en köklü değişim, "ilk dönem"in sonunu getirmiştir.

36 Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi, teorik olarak kabul edilir. Zira Hz. Peygamber yaşarken daha önce inmiş olan bir ayetin hükmü hilafına bir uygulama yapsa, herkes yeni uygulamaya tabi olurdu. Çünkü Hz. Peygamber'e mutlak itaat esastır. Bk. Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, (çev.: Mehmet Sait Mutlu), (Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası ile birlikte basım), D.İ.B., Ankara 1991, 65. Bu izahında işaret ettiği gibi Hz. Peygamber'in otoritesi, Kur'an'ın anlamı ve uygulaması konusunda onu şekillendirdiği için daha etkindir. Bizim tam kanaatimiz, nüzul döneminde ikisi arasında bir ayrımın yapılamayacağı biçimindedir.

37 et-Tâhir b. Âşûr, genel olarak ifade edersek, Kur'an'ın, *Kitâb* ismi nedeniyle, şeriatı içermesi ve kendisine indiği peygamber döneminde yazılı bulunması yönüyle Tevrat'a benzediğini, öte taraftan da peygamberden sonra sahabesi tarafından Mushaflaştırılmak suretiyle İncil'e benzediğini söyler. Bk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenwîr*, ed-Dâru't-Tünusiyye, Tunus, ts., I, 73. Bize göre bu yaklaşım özgünlüğün bir benzeşime indirgenmesidir.