



**Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal. *Kur'an Tarihi*.
Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018. 352 s.
ISBN: 978-605-9281-34-8**

HALİL ŞİMŞEK

Bağımsız Araştırmacı
hllsmk@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3990-1071>

Önsöz, giriş ve üç bölümden oluşan eserin üçüncü bölümü kendine has kaynakçasıyla Hadiye Ünsal tarafından kaleme alınmışken, diğer bölümler yine kendine mahsus kaynakçası ile Mustafa Öztürk tarafından yazılmıştır. Öztürk'ü böyle bir araştırmaya sevk eden, giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, yazılı Kur'an tarihi hakkında Müslüman benliğin sahip olduğu birikimin kolay kolay hesabının verilemediği yönündeki kanaatidir. Eser, Öztürk'e göre dinî konuların araştırılmasında maalesef norm haline gelen dogmatik düşünce sistemine bir itiraz ve bir nevi öz eleştiri mahiyetindedir. Bu tavrından dolayı Öztürk, kendisini oryantalizmin sözcüsü olarak görecektir, daha doğrusu görmek isteyecek bir takım yaklaşımlara karşı, daha en başından konunun sorunsallığının oryantalist söylemlerden çok daha öncesinde Müslüman ilim adamları tarafından ele alındığını, fakat ortaya konulan tezlerin romantik ve duygusal faktörlerle bezenerek bir "inanç doktrini" halinde sunulmasının en azından mevcut tarihi verilerle bağdaşmadığını ifade etmiştir. Kur'an'ın yazılı tarihini detaylı bir şekilde ortaya koymanın mevcut kaynak yetersizliği açısından mümkün olmayacak derecede çok zor olduğunu sadece kendi araştırması açısından değil, bundan sonra bu konuda yapılacak başka araştırmalar için de geçerli bir kanaat olarak belirtmiştir (ss.9-18). Durum böyle olunca da ister istemez okuyucunun aklına gelebilecek muhtemel soru şudur: O halde form ve/veya içerik olarak ilahî, veya en azından nebevi bir kaynaktan geldiğinden emin olmadığımız ve/veya hakkında sadır olan muhtelif sorulara sadra şifa cevaplar bulamadığımız ve dahi bulma imkanımız olmayan bir metin bizi ne kadar bağlar ve/veya bağlamalıdır? Bu durumda ilahî ve/veya nebevi kaynağı teyit edilemeyen bir metnin kaynağının, özellikle Batılı bilimsel girişimlerde görüldüğü gibi, ne

olduğu veya ne olabileceği yönündeki farklı yaklaşımları garip karşılamak gerekmektedir. Öztürk'e göre Müslümanların Kur'an'a bağlılığı onun metinleşme süreci ile alakalı sorunlardan arınmış olması ile alakalı değildir; nitekim Müslüman nesiller temel İslami değer ve öğretileri doğrudan doğruya Kur'an'dan değil Hz. Peygamber ve sahabenin hayat tecrübeleri ile ortaya konan ve nesilden nesile fiili tevatür yoluyla tevarüs edilen bir gelenek sayesinde telakki etmişlerdir (s.12). İslami değerler ve normların, ve dahi Kur'an yoluyla ve Peygamber ve sahabe tecrübeleri ile ortaya konulan öğretilerin fiili tevatür yoluyla nesilden nesile yaşanarak intikal ettiğini söylemek bize göre aşırı iddialı bir tezdır ve henüz sahabe döneminde ve sonrasında da daha belirgin bir şekilde tabiun döneminde Kur'an'ın anlaşılması ve/veya İslami öğretilerin ne olduğu meyanındaki farklı yaklaşımlar bu tezi büyük ölçüde çürütecek niteliktedir. Öztürk'ün yaşayan Sünnet olarak nitelendirdiği Hz. Peygamber sonrası gelişen bu dinamik gelenek her zaman Peygamber ve Kur'an kaynaklı olmamıştır ve aynı zamanda ne sözlü ne de fiili tevatür yoluyla tesis edilmiştir. En bariz örnekler sanırız ki Hz. Ebü Bekr'in zekat vermeyenlere karşı çoğu sahabeye muhalif bir tavır takınması, ve yine sonrasında da Hz. 'Umer'in savaş ganimetlerinin tasarrufu konusunda, hatta daha birçok başka konularda, Kur'an ve Sünnetin "zahir" beyanlarına muhalif kararlar alması addedilebilir. Sanki "İslami değer ve öğretileri kısmen belirleyen kaynak bazı durumlarda ne Kur'an'da ne de Sünnette aranmıştır, veya aransa da bulunamamıştır. Bunların da ötesinde siyasi otorite ve icthad gibi kurumlar daha belirleyici olmuşlardır" kabilinde bir tez müzakereye mi açılmaktadır? Bizzat Kur'an'ın metinleşmesi dahi bu kurumlar ile direkt alakalı bir gelişme midir? Diğer taraftan Öztürk'ün söylemlerinden bir okuyucu olarak şu sonucu çıkarabilir miyiz: Kur'an'ın yazılı bir metin haline getirilmesi ve müstakil bir metin olarak muhafaza edilmesi beraberinde bir takım sorunlar getirmiştir. Öncelikle, külliye olsa da, Kur'an'ın bir takım öğretilerinin Peygamber ve sahabe telakkilerinden bağımsız değerlendirilmesine ve anlaşılmasına sebep olmuştur; diğer taraftan "dinamik" bir gelenekten bahsederek bu geleneğin "tevatür" yoluyla nakledildiğini söylemek üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Monolitik bir gelenek kastediliyorsa buna dinamik demek anlaşılması zor bir ifadedir. Fakat liberal, yani bünyesinde farklılıklar barındıran ama aynı hedefi amaçlayan bir gelenek kastediliyorsa, tevatür vasfını haizlik karşılanması zor bir şart olsa gerektir. Belki de bu tür sorunsalların çözümü Peygamber ve sahabe tecrübesi ile tesis edilen bir "paradigma" belirlenmesinde yatmaktadır.

Öztürk'ün de ifade ettiği gibi Kur'an'ın yazılı bir metin olmasını ilahî bir direktif ve tasarruf olarak telakki eden yaklaşım bizzat Kur'an'dan bir takım ayetleri ilgisiz ve bazı durumlarda da zorlayıcı bir şekilde delil olarak sunmaya çalışmıştır (s.46). O halde "Kur'an'ın yazılı bir metin haline getirilmesi de bir siyasi otoritenin girişimi ve/veya ictihadi bir yaklaşımın neticesinde gerçekleşmiştir" sonucu mu çıkarılmalıdır? Kur'an tarihi konusunda mevcut rivayetler özü itibariyle tarihsel bir vakıya işaret etse de, özellikle modern dönemde oryantalistler tarafından dillendirilen sorulara yeteri kadar cevap veremez niteliktedir. Binaenaleyh, yazar basit ve tutarsız hikaye kurgulamalarının bilimsel/tarihsel verilere dayanmayan böyle kifayetsiz çalışmaların müsteşriklerin değirmenine su taşıyacağına işaret ederek hissettiği üzüntüyü seslendirir (s.62). Bu bağlamda müellifin ortaya koyduğu bu rivayetlerin geriye dönük bir tarih inşası olarak algılanabileceği ihtimali kayda değer bir değerlendirmedir. Durum böyle dahi olsa konunun, toplum ve kimlik inşası, siyasi otoritenin varlığını kabul ettirmesi ve kanon tesisi gibi vakıalarla da alakası irdelenmeli ve Müslüman toplumun bir "inanç doktrini" tesis etme girişimleri bu bağlamda değerlendirilmeli midir? Dikkat edilirse aynı mülhazalar özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere kutsal metin (*scripture*) sahibi olduğuna inanan dinler için de geçerlidir. Yani onların da nebevi kaynaklığı tarihsel verilerle tespit edilememiştir. Tabii ki Müslüman bireye göre Yahudi ve Hristiyanlığın kutsal metinlerinin kendilerine vahyedilen peygamber(ler) dönemine aidiyetleri tarihsel verilerle tespit edilemezken, aynı durum Kur'an için geçerli değildir. Öztürk'e göre bu yaklaşımın bilgi değil bir inanç olduğunu ortaya koymak için Müslüman bir ilim adamının cesur bir adım atarak daha önce oryantalizmin kevgirden geçirdiği ve hala da geçirmekte olduğu rivayetleri tenkitçi bir şekilde analiz etmesi gerekmektedir. Mustafa Öztürk de böyle bir girişimde bulunmakla kendi tarihi ile yüzleşmenin kaçınılmazlığına işaret etmiştir.

Öztürk birinci bölümde (ss.19-160), "Kur'an Vahyinin Metinleşme Süreci" başlığı altında, nüzul döneminde şifahi ve yazılı kültürden başlayarak Kur'an'ın yazı ile tesbitini, Hz. Peygamber döneminden Hz. 'Uşmân'ın vefatına kadarki süreçte cereyan eden cem' ve istinsah faaliyetlerini mevcut rivayetler ışığında analiz etmiş, gerekli gördüğü yerlerde tenkitten kaçınmamış ve kendi değerlendirmelerini de okuyucunun takdirine sunmuştur. Görünüşe göre, hem Hz. Peygamber zamanında hem de onun vefatını takip eden yaklaşık bir buçuk asırlık zaman boyunca yazılı kültür seyrek de olsa varlık göstermiş olsa da hakim olan şifahi kültür idi (s.22). Hatta mevcut rivayetler ışığında Kur'an'ın en geç Hz. 'Uşmân zamanında cem' ve istinsah

edilerek yazıldığını söylesek dahi, Kur'an'ın kişiler tarafından en azından İbn Şihâb ez-Zuhrî (ö.124/742) zamanına kadar şifahi bir şekilde nesilden nesile aktarıldığını söyleyebileceğimiz gibi, lafzi olmasa da mana eksenli bir nesilden nesile fiili aktarımdan da söz edebiliriz. Çünkü İbn Şihâb ez-Zuhrî kendi kabilesinin nesebinin kayıtlı olduğu bir metin dışında hiçbir yazı muhafaza etmemiştir ve bu da sanırız Kur'an'ın yazılı bir metin olarak muhafazasının en azından bir kişinin nesebini yazılı olarak muhafaza etmesinden daha az değerli olarak görülmesini çağrıştırmaktadır. Aḥmed b. Ḥanbel (ö.241/855) ve el-Ḥâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö.405/1014) zikrettiği bir hadise göre Hz. Peygamber'in "benden Kur'an dışında hiçbir şey yazmayınız. Şayet Kur'an'dan başka bir şey yazan varsa, yazdığı metni imha etsin" şeklindeki sözü (s.24) vahiy katipliği gibi bir kurumun (vahiy katipliği için bkz. ss.47-60) varlığını şüpheye mahal vermeyecek derecede nefyetmektedir. Ayrıca bu hadise binaen Hz. Peygamber'in bile Kur'an'ın yazıldığını veya yazılmadığını ve/veya yazılıyorsa da kim tarafından yazıldığını bilmediği gibi bir sonuç da çıkarabiliriz. Dolayısıyla bireysel olarak Kur'an'ın daha nüzul döneminde yazıya dökülmesi girişimleri, Öztürk'ün de ifade ettiği gibi, teberük amaçlı girişimler olarak görülmelidir (ss.26-27). Böyle bir rivayetin diğer rivayetlerle, yani vahiy katipliğinin varlığına işaret eden rivayetlerle çelişiyor olması, bu rivayetin daha sahih bir rivayet olduğunun en önemli delilidir. Hasıraltı edilmesi gereken en önemli rivayet olmasına rağmen bize kadar ulaşmış olması bu rivayetin sıhhatini destekler mahiyettedir.

Konuyla ilgili bir takım rivayetler ister istemez başka konularda yine bir takım soru işaretlerini gündeme getirmektedir. Kur'an tarihi ile ilgili olmasalar da burada bu soruları zikretmeye değer buluyoruz: Nüzul döneminde hadislerin, Kur'an'la karışacağı korkusuyla yazılmalarının yasaklandığı yönünde rivayetler zikredilmektedir (ss.26-27). Fakat Kur'an'ın sahabe tarafından anlaşılması babında sahabenin selika sahibi olduğu dillendirilmekte ve anlam sorunu yaşamadıkları ifade edilmektedir. O halde selika sahibi bir neslin Kur'an'ı hadis ile karıştırmamasından nasıl korkulabilir? Mu'ciz olduğu kabul edilen bir ifade mu'ciz olmayan bir ifade ile nasıl karıştırılabilir? Sanırız ki hadislerin özellikle nüzul döneminde yazılmadığı iddiası, yazılanın sadece Kur'an olduğunu ön plana çıkarmak için ortaya sürülmüş bir iddiadır. Fakat hem Kur'an hem de hadis bireysel bir girişim olarak ve/veya hafızaya yardımcı olması amacıyla ve teberük maksatlı bazı sahabe tarafından düzensiz olarak yazıya geçirilmiş olsa gerektir.

Kur'an'ın cem'i ve istinsahı konusunda üç çeşit rivayet vardır: Hz. Peygamber döneminde yapılan cem' ve istinsah, Hz. Ebü Bekr zamanında yapı-

lan cem' ve istinsah, ve en son Hz. 'Uşmān zamanında yapılan cem' ve istinsah. Hz. Peygamber zamanında cem' ve istinsah gerçekleşmişse, diğer ikisinin form ve muhteva açılarından çok anlamsız olduğu ortaya çıkar. Aynı şey Hz. Ebū Bekr döneminde yapıldığı iddia edilen cem' ve istinsah için de geçerlidir. Yani Hz. Ebū Bekr zamanında böyle bir faaliyet gerçekleşti ise Hz. 'Uşmān zamanında aynı işlemin gerçekleşmesi büyük ölçüde anlamsız kalmaktadır (s.35). Fakat Hz. Ebū Bekr zamanında yapılanın hafızaya yardımcı yazılı bir metnin muhafazası olduğu ve Hz. 'Uşmān'ın faaliyetlerinin de siyasi ve toplumsal birliği sağlamak amaçlı bir girişim olduğu tezi üzerinde yoğunlaşırsak, farklı faaliyetleri biraz daha anlamlandırabilir miyiz?

Ebū Mālik Rāfi' b. Mālik ile ilgili bir rivayete göre, Hz. Peygamber 'Ağabe beyatında bu sahabiye Mekke döneminde nazil olan sureleri "yazılı" olarak vermiş ve bunu da Medine'ye götürüp kendi kabilesine tebliğ etmesini söylemiştir (s.41). Özellikle Mekke nüzul dönemiyle ilgili Kur'an'ın yazıya geçirilmesi meyanında en güçlü delil bu olsa gerektir. Fakat Öztürk kabul edilmesi zor bir şekilde bu rivayeti tevil etme yoluna gitmiştir: Ona göre Rāfi' b. Mālik bu sureleri ezberlemiş olmalıdır. Yazarın mülahazası ihtimal dışı değildir, ama rivayette sarih bir şekilde geçen "yazılı" kelimesinin "ezberlemek"le nasıl tevil edilebileceğini yeterince açıklamamıştır.¹ Ama diğer taraftan Rāfi'nin Kur'an'ın üçte ikisine tekabül eden Mekke döneminde nazil olan sureleri yazılı olarak nasıl götürdüğü de bu rivayeti serdedenler tarafından açıklanmalıdır.

Hem Hz. Ebū Bekr hem de Hz. 'Uşmān zamanında cem' ve istinsah faaliyetleri hakkında özü itibarıyla inkar edilemeyecek derecede sahih hadislerin varlığı nüzul döneminde ve Hz. Peygamber vefat ettiğinde Kur'an'ın bir mushaf olarak cem' ve istinsah edilmediğine yeterince delil teşkil etmektedir.

Arza ('arḍa) meselesi de yine yazara göre geriye dönük bir tarih inşası girişiminin bir eseridir ve gerçekte bu vakıa Hz. Peygamber'in özel olarak icra etmiş olduğu *teḥannuş* geleneğinin devamıdır. Ayrıca el-Buḥārî'nin (ö.256/870) naklettiği Hz. Fāṭıma rivayetinde Hz. Peygamber'in arza olayını kızına "gizlice" haber verdiği kaydedilmiştir. İbn 'Abbās rivayetinde de olayın gece gerçekleştiği belirtilmiştir (s.61). Binaenaleyh, şöyle bir sonuç çıkarılabilir mi: Arza iddia edildiği gibi vuku bulmuş olsa dahi, Kur'an'ın cem'

¹ Öztürk "yazılı" tabirinin orijinalini vermediği için okuyucu nezdinde bu açıdan tutarsız bir açıklama getirmiştir. Rāfi' b. Mālik ile ilgili bu rivayetin başka bir varyantında "Kur'an'ı Medine'ye taşıyan (*ḥamele*) Rāfi'dir" şeklindeki ifadeye binaen Öztürk'ün açıklaması anlaşılabilir.

ve istinsahı ile alakalandırılmaz. Çünkü Hz. Peygamber'in, vefatı öncesinde Kur'an'ı bir mushaf içinde yazılı bir metin haline getirmemiş olması Kur'an'ın onun nezdinde nasıl telakki edildiği ile alakalıdır. Öztürk'ün de ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'e göre Kur'an yazılı "bir metin olarak değil, hayata, dünyaya ve eşyaya bakış hususunda zihniyet, perspektif, kişilik ve karakter oluşturan bir ilahî rehberlik olarak" telakki edilmelidir (s.68).

Hz. 'Uşmân zamanında yapılan cem' ve istinsah girişimleri genelde Kur'an'ı Şam'da Ubeyy b. Ka'b'dan öğrenenler ile Irak'ta 'Abdullâh b. Mes'ûd'dan öğrenenlerin kıraatleri arasındaki farklılıkların tarafların birbirlerini tekfir edecek derecede şiddetlenmesine dayandırılır. İster istemez aklımıza gelen soru *ahruf-i seb'a* geleneğinden neden habersiz olduklarıdır. Mevcut rivayet literatürüne göre *ahruf-i seb'a* ruhsatı Hz. 'Uşmân'ın cem' ve istinsah faaliyetlerinin neticesinde yani sonrasında kaldırılıyor!

Hem Hz. Ebü Bekr hem de Hz. 'Uşmân'ın cem' ve istinsah faaliyetleri yazılı bir metin inşasından daha ziyade bir taraftan hafızaya yardımcı bir metin tesis etmek amacı, bir taraftan da Müslüman toplumu siyasi otoritenin belirlediği bir metin etrafında toplama ve bu otoriteyi kabul ettirme girişimi olarak da değerlendirilmeli midir? Nitekim yazarımızın da zikrettiği gibi (ss.96-97) 'Uşmân'ın cem' faaliyetlerine bazı sahabilerin karşı çıktığı, bu faaliyetleri tebrir için de diğer bir kısım sahabenin 'Uşmân'ın girişiminin "Müslümanları bir mushafta birleştirmeye" matuf olduğundan dolayı iyi bir iş olduğu yönünde beyanları vardır. Bu açıdan baktığımızda, Hz. 'Uşmân tarafından yapılan cem' faaliyetinin siyasi gayeler çerçevesinde Müslüman toplum tarafından kabul gördüğünü söyleyebilir ve bunu 4./10. yüzyılda İbn Mucâhid'in (ö.324/936) kıraat sayısını yedi ile tahdit girişiminde de kısmi birlik sağlanması için siyasi otoritenin desteğini arkasına almasına benzetebilir miyiz?

Kur'an surelerinin tertibinin ictihadi olduğu yazarın sunduğu deliller neticesinde bir kez daha ortaya konulurken, ayetlerin tertibinin ictihadi mi yoksa tevkifi mi olduğu içinden çıkılmaz bir durum haline gelmiştir. Nitekim Öztürk vardığı sonuçları muhtemel sonuçlar olarak değerlendirmiştir. Bu meyanda serdedilen deliller arasında Hz. 'Uşmân'ın birbirine münakız gibi görünen iki ifadesi yanlış ele alınmış görünüyor: Hz. 'Uşmân'ın tereddüdü 8/el-Enfâl ve 9/et-Tevbe surelerinin sure tertibi ile alakalıdır, ama Öztürk tarafından ayetlerin tertibinin ictihadiliği konusunda delil olarak kullanılmak istenmiştir (ss.191-192). Diğer taraftan aynı delilin daha önce ayetlerin tertibinin tevkifiliği babında da sunulmuş olması (s.181) biz okuyucuları bir zihin karışıklığına sürüklemektedir.

Bazı ayetlerin zahire göre anlamsız bir şekilde tertip edilmiş olması yazarımızı ayet tertibinin icthadi olduğu yönünde bir kanaate sevk etmiştir. Fakat bu kanaat bu tür bir icthadın temellendirilmesini gerektirmektedir. Böyle bir durumda ne ayet tertibini icthadi görenler ne de tevkifi görenler sadra şifa bir temellendirme yapabilmışlerdir. İctihadi olduğunu savunanlar sanırım mevcut tertibin çok ibtidai olduğundan dem vurarak temellendirilemeyeceğini ve bu tertibin çok gelişigüzel ve üstünkörü bir tertip olduğunu savunurlar. Ama diğer taraftan gözden kaçırılan bir nokta şudur: *Lectio difficilior potior* ilkesi gereği bir metnin en anlaşılabilir durumu o metnin en orijinal formuna işaret eder. Yani bazı ayetlerin yerinin anlamlandırılmaması bizzat bu ayetlerin yerlerinin orijinal formunda muhafaza edildiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan, bazı ayetlerin yerlerinin uygunsuz bulunması nüzul tertibi ile tilavet tertibinin bir tutulması kaygısından, yani tilavet tertibinin nüzul tertibine göre olması beklentisinden kaynaklanmaktadır. Mesela 6/el-En'âm 119'daki ifade, daha önce indiği büyük ihtimalle sabit olan 145. ayete atıf yapmaktadır. Yani okuyucunun, 119. ayetteki manayı anlayabilmesi için 145. ayette geçen manayı daha önceden biliyor olması gerekmektedir (el-En'âm suresindeki bu ayetlerin tertibiyle ilgili değerlendirme için bkz. ss.193-197). Bazı müfessirler bu tür anlaşılabilirliklerin tilavet tertibi ile nüzul tertibini bir tutmaktan kaynaklandığını, ama sonra tilavet edilen bir ayetin kendisinden önce tilavet edilen bir ayetten daha önce inmiş olabileceğini dile getirmişlerdir.

Bir başka örnek de 2/el-Bakara suresinin 238-239. ayetleridir. Blachère bu ayetlerin yanlış yerde bulunduğunu, asıl ait oldukları doğal yerin 5/el-Mâ'ide 6. ayetin hemen sonrası olduğu yönündeki görüşlerine de binaen Öztürk ayetlerin tertibinin de icthadiliğine meyletmiştir (ss.200-202). Fakat yine bu tür değerlendirmeler bir takım ön kabullerin doğurduğu sonuçlardır. Bu örnekte de icthadiliğe delil olarak gönderme yapmak Kur'an'ın integral yapıda konu bütünlüğü yansıtmaması arzulan yazılı bir metin olarak telakki edilmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki Kur'an her şeyden önce şifahi bir hitabdır ve şifahi hitabın kendine has özellikleri vardır; yazılı bir metnin taşıdığı bir takım özellikleri taşımayabilir. Kur'an'da nitekim hiç alakasız gibi telakki edilebilecek bir şekilde istitradi anlatımlar çok yaygın bir üslup özelliğidir. Hatta Kur'an'ın en büyük özelliklerinden biri belki de hiç alakasız görünecek bir şekilde konudan konuya atlayarak tekrar en baştaki konuya dönebilmesidir. Yine 3/Âlu 'İmrân 130. ayet de aynı şekilde ayetlerin tertibinin icthadi olduğu görüşüne binaen uyumsuz bir şekilde tayin edildiği zehabına sebebiyet verir. Çünkü icthad bu ayetin 2/el-Bakara

175. ayetten hemen önce gelmesini gerektirir. Öztürk bu tür ayetleri ayetler arasındaki uyumsuzluğa örnek olarak vermekte, mevcut ayet tertibinin icthadi olarak belirlendiğine delil olarak kullanmakta ve bu icthadları temellendirmeyi de ibtidai ve üstünkörü olarak değerlendirmektedir. Fakat bunu yaparken nüzul ile tilavet tertibi ayrımını gözden kaçırmaktadır. Nitekim İbn ‘Aşūr’un (1879-1973) 75/el- Kıyāme 16-19. ayetler meyanında nüzul süreci ve sebebi ile ilgili serdettiği açıklamalar kayda değerdir (s.209). Ayrıca eserin üçüncü bölümünün yazarı Hadiye Ünsal’ın aynı konu meyanında yani ayetlerin tertibinin tevkifiliği konusunda öne sürdüğü rasyonel açıklamalar da (s.251) Öztürk’ün aynı konudaki değerlendirmelerinin tekrar gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Diğer taraftan bazı sahabilere nisbet edilen mushaflarda sure tertibinin farklı olduğu tespit edilmiş ama bu farklılığın ayet tertibinde de olduğuna dair gözlemler not edilmemiştir. Binaenaleyh, sure tertibinin icthadiliği bu açıdan bir kez daha teyit edilirken, ayetlerin tertibinin tevkifiliği de bu delille daha da güçlenmektedir.

Kanaatimize göre Öztürk’ün çalışması yoğun bir mesainin eseridir ve alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu konuda yazılan hem birinci kaynaklara hem de doğuda ve batıda yapılan modern çalışmalara müracaat edildiği geniş kaynakçasından anlaşılmaktadır. Fakat, eserin bir takım teknik eksikliklerini zikretmek bilimsel araştırma metotları adına önemlidir. Yazar maalesef çalışmasında teknik addedilebilecek birtakım Arapça kelimelerin transkripsiyon/transliterasyonu konusunda bir metodoloji benimsememiştir. Dolayısıyla, özellikle Arapça kelimelerin orijinalini canlandırma okuyucu zorlanabilir. Çoğu kaynak alıntılarının başladığı ve bittiği yeri kestirmek zorlaşmaktadır. Bazen bir alıntı normal metinle paralel bir düzen içerisinde birkaç paragraf devam etmekte ve okuyucu zihninde bir karmaşaya sebep vermektedir. Mesela Öztürk 142-144 sayfaları arasında el-Bākıllānī’den aktardığı bilgiyi beş ayrı paragraf olarak vermiştir ki bunların yazarın kendi değerlendirmeleri olmadığını anlamak çok titiz bir okumayı gerektirmektedir. Aynı üslup s. 145-147’de ve daha birçok yerde de izlenmiştir. S. 198, 3. paragraf 5. satırda galiba sehven “sonraki” olması gereken ifade “önceki” şeklinde yer almıştır ki takip eden basımlarda düzeltilmesi umuduyla burada not düşmek isteriz. Ayrıca kitabın sonundaki indeksin Öztürk’ün çalışmasını ihtiva etmediğini ve Ünsal’ın yazdığı bölümle sınırlı olduğunu mülâhaza ettiğimizi ve sonraki basımlarda Öztürk’ün bölümünü de ihtiva eden bir indeksin eklenmesi dileğimizi burada iletmek isteriz.

Hadiye Ünsal tarafından “Nüzul Tertibi” alt başlığı ile kaleme alınan üçüncü bölüm (ss.249-322), Kur’an’ın cem’i, sure ve ayetlerin tertibi, tefsirlerde itimat edilen tertip gibi konuları ele alan, genellemeler ve sınırlı sayıdaki bazı birinci derecedeki kaynaklara atıflarda bulunan bir giriş bölümü ile başlamaktadır. Daha sonra yazar, üç farklı alt başlık altında sırasıyla sahabeye isnat edilen nüzul tertipleri, tabiine atfedilen nüzul tertipleri ve tabiinden sonraki nesillere ait nüzul tertiplerini kullanmış olduğu kaynaklar çerçevesinde listeler halinde sunmuştur (ss.253-291). Takip eden alt başlıkta 5-10/11-16. yüzyıllar arasında telif edilen bazı eserlerde isnadsız olarak zikredilen bazı nüzul tertipleri zikredilmiştir (ss.292-300). Bir sonraki alt başlık modern dönem nüzul tertibi olarak adlandırılrsa da bu döneme ait girişimler tefsir ve meal çalışmaları olarak ele alınmıştır (ss.300-316). Modern dönem girişimleri ile klasik dönem ve/veya erken dönem girişimlerinin ardındaki saiklerin incelenmesi ilginç bir araştırma konusu oluşturabilir. Ünsal modern dönem girişimlerinin oryantalist gelenekten etkilendiğini zikretse de hem Öztürk’ten, hem Seyyid Kuṭb’dan, ve hem de Bintu’ş-Şâṭi’den yapmış olduğu aktarmalar (ss.300-302) farklı saiklerin de varlığına işaret etmektedir. Ünsal çalışmasını, zikretmiş olduğu verilerin değerlendirmesi ve sonuç ile nihayetlendirmiştir (ss.318-322).

Bu bölümde Ünsal daha ziyade kullandığı kaynaklardaki bilgi muhtevasını derleme mesabesinde de olsa önemli bir çalışma yapmıştır. Örneğin İbn ‘Abbās’a nisbet edilen nüzul tertibi –ki yazar birbirinden az da olsa farklı yedi liste zikretmiştir (ss.266-276)– analiz ve değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Bu haliyle, bu listelerin tam olarak ne anlam ifade ettiği anlaşılammaktadır. Nüzul tertibi konusunda giriş mesabesinde teorik bir açıklama da olmadığı için bu mefhumun neler ifade edebileceği konusunda cevaplanmamış bir hayli soru akla gelmektedir. Mesela ayrı mushafı olduğu başka rivayetlerde de geçen sahabilerin nüzul tertibi bir açıdan anlaşılabilir; fakat kendilerine ait özel mushafı olmadığını bildiğimiz, mesela İbn ‘Abbās’ın nüzul tertibi ne mana ifade eder? Neden bu kadar fazla sayıda nüzul tertibi listesinin İbn ‘Abbās’a ait olduğu iddia edilmektedir? Bu listeler birbirinden ne kadar farklıdır ve bu farklılıkların anlamı nedir? Nüzul tertibini tespit için kullanılan kriterler nelerdir, her müellif aynı kriterleri mi kullanmıştır, listelerini nasıl temellendirmişlerdir? Nüzul tertibi modern döneme gelene kadar neden önemsenmemiştir ve/veya modern dönem öncesi müfessirler nüzul tertibine göre tefsir yazma ihtiyacını neden hissetmemişlerdir. Bu sorular artırılabilir. Yazar nüzul tertibi mefhumu ile ilgili bir takım dağınık

rivayet malzemesinden söz etmekle beraber (ss.252-253), bu rivayet malzemesinin içeriği hakkında bir açıklama yapma gereği hissetmemiştir.

Ünsal'ın ele almış olduğu konu, hakkında müstakil araştırma yapılacak boyutta önemli ve bakir bir konudur. Fakat kitabın ana başlığı olan “Kur'an Tarihi” ile yakından alakalı olsa da, üçüncü bölüm, Öztürk'ün ele aldığı bazı noktalarda söylem farkı ihtiva ettiği için kitabın bütünselliğine gölge düşürmektedir. Ünsal bir takım farklı söylemlerini müstakil bir eserde işleyerek ilk bakışta kategorik katılık yansıtan bazı anlatımlarını daha detaylı bir şekilde temellendirebilirdi. Yazar açık olarak ifade etmemiş olsa da, sözkonusu tertibin sure tertibi ile sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki, bölüme başlık olarak seçilen “nüzul tertibi” tabiri ayet tertibi konusunu da ihtiva etmektedir ki mevcut rivayet literatürü hem bütün surelerin bir bütün halinde inmediğini ve/veya bir suredeki ayetlerin vahyi tamamlanmadan başka suredeki bir ayet veya ayetler grubunun vahyinin gerçekleştiğine işaret etmektedir. “Tertip” kelimesi üzerinde daha fazla durularak yansımalarının varacağı muhtemel açılımlar değerlendirilebilirdi: Gerek nüzul babında, gerek ayet ve/veya sure babında, ve gerekse mushaf babında “tertip” mefhumunun bir çok açılımlara gebe olduğunu düşünüyoruz. Bu arada Öztürk'ün çalışması hakkındaki kaynak alıntısı ile yazar değerlendirmesi arasındaki ayrım güçlüğünün Ünsal'ın üslubunda da gözlemlendiğini not etmeliyiz (mesela bkz. ss.250-251).

Her vesilede zikretmeye çalıştığımız bir sorunsalı bu vesile ile tekrar dillendirmek isteriz. Ünsal, Muḳātil b. Suleymān (ö.150/767) tariki ile rivayet edilen İbn 'Abbās tefsirinin güvenilir sayılmadığını zikretmiştir (s.268). Fakat bu bilgi, Muḳātil'i tefsirinde kaynak olarak kullanan muayyen bir tefsir damarına muhalif bir tavır sergileyen selefi akımın aktardığı, tahkik edilmeye muhtaç, ideolojik bir bilgidir.

Yazar ss. 287-289'da Muḳātil ricaline atfedilen nüzul tertibinden bahsetmektedir fakat “Muḳātil ricali”nin ne demek olduğu konusunda yeterince bilgi vermemiştir. Örneğin, yine Muḳātil'in 12'si tabiin neslinden olmak üzere toplam 30 raviden nakilde bulunduğunu zikretmektedir ve sonrasında da Muḳātil ricaline/ravilerine atfedilen nüzul tertibi listesi sunmaktadır. Bu listenin kolektif ve anonim bir aidiyet mi taşıdığı yoksa muayyen bir kişi ve kişilere mi ait olduğu açıklanmamıştır.

Kanaatimizce modern dönemde nüzul tertibine atfedilen ihtimamın artışını oryantalist çalışmaların yarattığı bir sonuç olarak değerlendirmek

(s.300) bizzat yazarın tesbit ederek yaklaşık 50 sayfa kadar zikrettiği modern dönem öncesine ait onlarca nüzul tertibi çalışmasını göz ardı etmektir.

Çalışmanın sonunda (ss.318-322), sonuç ve değerlendirme babında zikredilen mülahazalar kayda değer olmakla birlikte çok kısa ve genelleme kabildendir. Umarız Ünsal daha detaylı bir çalışmayla bu konuları vuzuha kavuşturmayı planlamaktadır.

