

PAPER DETAILS

TITLE: Kur'an'in Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelismeler Isiginda Batili Görüslere Iliskin Yeni Bir Degerlendirme

AUTHORS: Selim TÜRCAN

PAGES: 131-163

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/85872>

KUR'AN'IN CEM'İ
SON DÖNEM METODOLOJİK GELİŞMELER IŞIĞINDA BATILI
GÖRÜŞLERE İLİŞKİN YENİ BİR DEĞERLENDİRME *

Harald MOTZKI *

Çeviren: Selim TÜRÇAN **

1. Bir Tarih Kaynağı Olarak Kur'an

Kur'an (dünyevî) varoluşunu elde ettiğinden beri, farklı maksatlarla kullanıla gelmiştir. Müslümanlar için o, daima, ahlâkî ve dinî açıdan esin ve maslahat kaynağı olmuştur. Müslüman bilginler, Kur'an'ı çoğunlukla kendi hukuk ve teolojik doktrin sistemlerinin temeli olarak ve nadiren de sırf tarihî nedenlerle ele almışlardır. Bununla beraber, (Müslüman olmayan) çağdaş Batılı bilginlerin Kur'an'a yaklaşımları ise, daha çok tarihîdir. Kur'an, onlar tarafından Muhammed'in öğretisi ve onun peygamberlik kariyerinin ayrıntıları için bir kaynak, İslam'ın erken dönemi için bir doküman olarak kullanılmıştır. Hatta Kur'an, Arapların İslam öncesindeki dini ve sosyal yapısı hakkında da bir kaynak olarak kullanılmıştır.

Eğer Kur'an, tarihî açıdan ele alınsa o kaynak kritiğine tabi tutulmalıdır. Bu modern tarih araştırmalarının ulaştığı büyük kazanımlardan biridir. Kaynak kritiğinin amacı, bir kaynağın ifade ettiği anlamın, ya da bize ne hakkında bilgi vereceği düşünüldü ise o şeyin aslına uygunluğu, orijinalitesi ve doğruluğunun tahkik edilmesidir. Herhangi bir kaynağın güvenilirliğini belirlemeye çalışırken, bir tarihçinin genellikle soracağı ilk sorular şunlardır: Kay-

* Bu makalenin ilk müsveddesi, Haziran 1998'de Leiden'de düzenlenen "21. Yüzyılın Eşiğinde Kur'an Araştırmaları" konulu sempozyumda sunulmuştur. John Nawas ve Peri Bearman'a İngilizce düzeltmeleri ve katkıları nedeniyle müteşekkirim. [Makalenin aslı, *Der Islam* dergisi, 78. cilt, 2001 yılı sayısında "The Collection of the Qur'ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments" adıyla yayınlanmıştır. Türkçe çeviriyi kontrol edip dipnot ve bibliyografyaya ilişkin bazı düzeltmeler ve kısmî katkılarla onay veren Harald Motzki'ye teşekkürü bir borç bilirim. Çev.]

* Prof. Dr., University of Nijmegen

** Ar. Gör., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: s-turcan@hotmail.com

nak, hakkında bilgi verdiği olaydan zaman ve mekân olarak ne kadar uzaktır? Kaynağın bizzat kendisi için iddia ettiği ortaya çıkış zamanı ve yeri doğru mudur?

Bununla beraber bilginlerin çoğu böyle soruları pek sormazlar. Onlar, Kur'an'ın Muhammed'in ilhamı olduğunu, hatta Kur'an'ın parçalarının ortaya çıkış zamanı ve mekânının bile bir miktar kesinlikle tespit edilebildiğini, garantili bir durum olarak görürler. Lâkin birkaç bilgin, neredeyse genel kabule mazhar olmuş bu görüşü reddeder ve Kur'an'ın bütün parçalarının gerçekten aynı yazara ait olup olmadığı konusunu merak ederler. Bu durum, bize tarihsel kavrayışların hiç tükenmediği ve sürekli olarak yeniden oluşturulması gerektiği gerçeğini hatırlatır. Bu yüzden Kur'an ile ilgili olarak bazı kaynak kritiği sorularını bir kere daha sormak meşrudur. Biz, neredeyse genel kabule ulaşmış olan görüşü başlangıç noktası yapabiliriz. Bu görüş, Kur'an'ın Mekke ve Medine'de miladî yedinci yüzyılın ilk üçte biri boyunca, Muhammed tarafından tebliğ edilmiş olan vahiyleri içerdiğini söyler. Biz şu soruyu sorabiliriz: Bu bilgi nereden gelmektedir?

Bu soruyu empirik biçimde bilimsel bir yolla cevaplamak için, emrimize amade üç bilgi kaynağı bulunmaktadır: erken dönem Kur'an yazmaları, bizzat Kur'an metni ve Kur'an ile ilgili İslamî rivayet. İlk olarak bu kaynakların gerekli ipuçlarını verip vermediğine bakalım.

Erken dönem bir metnin bildirilen yazarına nispet edilip edilmeyeceği meselesi, eğer o kişinin imzası bulunuyorsa, kolayca cevaplanabilir. Bununla beraber Kur'an söz konusu olduğunda, bugüne değin, ne Peygamber ne de onun kâtip olarak tutmuş olabileceği kişiler adına, her hangi bir imza ortaya çıkarılamamıştır. Hatta erken dönem Kur'an yazmaları nadirdir ve bunların tarihlendirilmesi meselesi ihtilaflıdır. Kabul etmek gerekir ki, papirus ve parşümenlere yazılmış bazı Kur'an fragmanları vardır ve bunlar bir takım ilim adamları tarafından hicretten sonra birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başı olarak tarihlendirilmiştir. Ama bu tarihlendirme örnekleri diğer bazı ilim adamları tarafından reddedilmiştir ve genel bir uzlaşma kurulamamıştır.¹ İlâveten, en eski Kur'an yazmalarının pek çoğunun parçalı bir yapıda olması, en erken Kur'anların hacim ve içerik bakımından daha sonrakilerle tam olarak

1 Krş. O. Pretzl, 'Die Koranhandschriften', Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* içinde, 3. Bölüm, Leipzig 1938, ss. 249-274; A. Grohmann, "The Problem of Dating Early Qur'âns", *Der Islam*, 1958, sayı: 33, ss. 213-231 ve A. Neuwirth, 'Koran', *Grundriß der arabischen Philologie*, editör: H. Gätje, c. II, Wiesbaden 1987, s. 112. Muhtemelen, 1972'de Yemen'de bulunan Kur'an parçaları (Krş. G. R. Puin, 'Observations on Early Qur'ân Manuscripts in San'a', editör: S. Wild, *The Qur'ân as Text*, Leiden 1996, ss. 107-11), daha kesin tarihlendirilebilecek numuneler ortaya koyacaktır.

aynı biçime sahip olmaları gerektiği şeklinde bir kesinliğe ulaşmamıza izin vermez. Bu durumda yazmalar, bizim meselemizle ilgili olarak, (şimdilik) yardım eder görünmemektedir.

Metnin kendisi ne hakkında? Kur'an, yazarına ya da toplayıcılarına dair açık işaretler taşır mı? Bu da ihtilaflı bir konudur. Kur'an'da sadece çok az somut tarihi vakı'a zikredilmiştir.² Biz, çoğu durumda, belli tarihi olayların metnin kendilerine müracaat eder gözüktüğü olaylar olduğunu, metnin kendisinden çıkaramayız.³ Muhammed ismi sadece dört kere ve her seferinde üçüncü şahıs olarak geçer.⁴ Genellikle metin sadece *Elçi* [*er-rasûl*] ya da *Peygamber* [*ennebî*] olarak adlandırılan biriyle ilgilidir. Pek çok yerde bu kimsenin genelde aynı Muhammed olmasına, bir kural olarak alışılmıştır. Bununla beraber Kur'an'da ikinci tekil şahıs sigasıyla gösterilen kişinin her zaman *Rasûlü* göstermesinin zorunlu olmadığı ispatlanabilir ve öyle de olmuştur. (Durumun açıkça böyle olamayacağı birkaç örnek mevcuttur.) Buna karşın pek çok yerde de o, genelde metnin okuyucusu ya da ezbercisi olarak kabul edilebilir.⁵ Eğer böyle bir bakış açısı kabul edilirse, Muhammed'in bütün Kur'an'ın yazarı ya da nakledicisi olması meselesi şüpheli hale gelir.

John Wansbrough *Qur'anic Studies* adlı çalışmasında böyle bir tezi ısrarla ileri sürmüştür. O, biçim-kritiksel temele ve diğer delillere dayanarak sonuç çıkarmıştır. Öyle ki Kur'an, nebevî *hikmet* bölümlerinden teşekkül etmiştir. Bunlar ise, İslam'dan sonraki ilk iki asır boyunca müstakil olarak Mezopotamya'da gelişmiştir. Kanonik koleksiyon, örneğin, bugünkü haliyle Kur'an, Wansbrough'a göre üçüncü yüzyılın başlangıcından önceye tarihlendirilemez. Netice itibarıyla Kur'an, Muhammed'in yaşadığı zaman ve muhite dair güvenilir tarihi bir kaynak olmak vasfının önemli bir bölümünü kaybeder. O, daha çok, başka yerdeki erken İslamî topluma ait belli bir tip dinî edebiyatın gelişimine ilişkin bir kaynak olur.⁶ Wansbrough'un çıkarımları, çeşitli nedenlerle tenkit edilebilir ve edilmiştir de.⁷ Sadece birkaç bilgin onun görüşlerini kabul etmiştir. Bununla beraber onun katkısı bize şunu hatırlatır: Kur'an metni teme-

- 2 Bu konuda bir tasnif için krş. N. Robinson, *Discovering the Qur'an*, London 1996, ss. 30-31.
- 3 Kur'an tarihi çatısına ilişkin bir özet için Krş. M. Cook, *Muhammad*, Oxford 1983, ss. 69-73.
- 4 Bazı bilginler dört ayetin sonradan eklendiğini bile iddia ettiler, mesela H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902, s. 139.
- 5 A. Rippin tarafından savunulduğu gibi, bk. "Muhammad in the Qur'ân: Reading Scripture in the 21st Century", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 298-309.
- 6 J. Wansbrough, *Qur'anic Studies*, Oxford 1977, ss. 1-52.
- 7 Krş. G.H.A. Juynboll, *Journal of Semitic Studies*, sayı: 24, 1979, ss. 293-296; W.A. Graham, *Journal of the American Oriental Society*, sayı: 100, 1980, ss. 137-141; A. Neuwirth, *Die Welt des Islams*, sayı: 23-24, 1984, ss. 539-542.

linde, bütün bir metinle ilgili olarak, tek başına Muhammed'in "yazarlığı" konusunun ispatı imkânsız değilse bile çok zordur.⁸

Şu halde, Kur'an'ın Muhammed'in vahiylerinin koleksiyonu olduğuna inanan bilim adamlarının güveninin, başka bir dayanağa sahip olması gerektiğini düşünebiliriz. Eğer biz empirik olmayan bilgi kaynaklarını bir kenara bırakırsak, geriye sadece bir şey kalır, o da İslamî rivayettir. "İslamî rivayet", tefsire ve tarihe ait rivayetleri içerecek şekilde geniş anlamda anlaşılacaktır. Bunlar Kur'an ve onun detayları üzerine arka plan bilgisi veren ya da böyle bilgiler temin etmesi düşünülen her türlü rivayettir. *Tefsîr, sîre, sünen* koleksiyonları ya da tarih rivayetleri gibi literatürün değişik tiplerinde bulunan bu kaynaklar, *Hadîs* diye isimlendirilebilir.

Biz, burada modern Batılı İslam araştırmalarında var olan bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Pek çok Batılı bilim adamı, Hadisin tarihi güvenilirliği konusunda ileri derecede şüphecidirler. Ama bununla beraber, Kur'an'ın Muhammed'in tebliğ ettiği vahiy olduğunu ve Kur'an'ın onun yaşamındaki tarihi olayları yansıttığını söyleyen *hadis* rivayetleri bazında onu kabul ederler. Hatta Ignaz Goldziher ve Joseph Schacht gibi ilim adamları, pek çok *hadis* rivayetini mevzu' görürler ve yansıtma iddiasında oldukları zaman dilimi adına herhangi bir tarihi değerinin bulunmadığını söylerler. Beri taraftan onlar Kur'an'ın Muhammed'e dayandığı biçimindeki bakış açısını sorgulamamışlar ve Kur'an'ı onun hayatına ve tebliğine dair en makul kaynak olarak kabul etmişlerdir. Bu tutarsız duruş, Schacht'ın Hadise dair radikal fikirlerinin takipçileri tarafından, ancak son zamanlarda yıkılabilmiştir. Onlar, Wansbrough, Michael Cook, Patricia Crone, Andrew Rippin, Gerald Hawting ve benzeri bilim adamlarıdır. Bunlar, İslamî rivayetin Kur'an için tarihsel olarak güvenilir bir referans çerçevesi olabileceğinden kuşku duyarlar. Çünkü genel olarak, Kur'an bölümlerine dair rivayetlerin içerdiği bilgilerin, Kur'an metninin kendisinden bağımsız ve sonraki dönemin savunmacı, dogmatik ve hukukî zihinsel meşguliyetlerinden uzak gerçek bilgiye dayanıp dayanmadığı kesin değildir. Netice itibarıyla, yine söz konusu bilginler, Kur'an'ın bir bütün olarak Muhammed'in ağzından çıkanların eşzamanlı bir kaydı olduğu şeklindeki genel kanaati de sorgularlar.

Paradokstan kurtulmanın tek yolu bu mudur? Açık bir alternatif, İslamî rivayetin güvenilirliği konusunda, en azından onun temel noktaları itibarıyla, ısrar etmek olabilir. Mesela W. Montgomery Watt'ın duruşu böyledir. O bu duruşu sergilerken, "*Sîrenin* sahih olan temel bir malzeme özü içerdiği"ni ka-

8 Wansbrough'un çalışmalarına ilişkin olumlu değerlendirmeleri havi yazıları krş. "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and Study of the Early Islam", *Method & Theory in the Study of Religion*, editör: H. Berg, sayı: 9/1 (Özel Sayı), 1997.

bul etme yoluna gitmiştir. Ayrıca, “söz konusu özün gerçekliğini kabul etmek-sizin Kur'an'ın tarihsel malzemesinin bir anlam ifade etmesinin de imkânsız olabileceği”ni düşünmüştür.⁹ Ama biz *sîre* geleneğinin doğru özünün ne olduğunu nereden bilebiliriz? Watt'ın bu soruyu cevaplarken ve Schacht'ın *sîre* malzemesine uygulanamaz oluşu nedeniyle *Hadise* karşı yönelttiği itirazı reddederken izlediği zayıf yöntem, eleştirel zihinleri ikna edememiş ve kendisinin saf dillilikle itham edilmesine neden olmuştur. Böyle bir ithamdan kaçınmak için, Kur'an'ın Muhammed'in tebliğini içerdiğini kabul etmeye ve böylece İslamî rivayete kesin bir değer kazandırmaya hazır olan bilim adamları, İslamî rivayetin güvenilirliği meselesini yeniden sahiplenmekten başkasını yapamamıştır. Son on yılda, benim de içinde bulunduğum çeşitli bilim adamları, kendilerini bu meseleye vakfetmiş bulunmaktadır. Problemlerle başa çıkmak için değişik stratejiler oluşturdum:

1. Birinci yüzyıla ait *hadis* rivayetlerinin tarihi değerini reddeden çalışmaların tenkit edilerek yeni bir değerlendirmesi
2. Rivayetleri analiz etmek ve tarihlendirmek için metotların ıslah edilmesi.

Bu iki strateji daha çok genel bir düzlemde kullanılabilir. Örneğin bazı rivayet tipleri ile ilgili olarak; tefsirî ya da teşri'î olanlar gibi.¹⁰ Ya da daha özel bir düzlemde; örneğin tek bir rivayet ile ilgili olarak ya da bir karmaşık rivayet grubuyla ilgili olarak kullanılabilir.¹¹ Aşağıda Kur'an'ın toplanması meselesine açıklık getireceğiz. Bu, Kur'an'ın yazarının tayin edilmesi ve standart metnin tarihinin tespit edilmesinde, esasa dair bir meseledir. Elinizdeki yazı, problemin ancak bazı veçhelerini ortaya koymaktadır. Kapsamlı bir değerlendirme, meseleye dair şu sıralar hazırladığım daha detaylı çalışmada bulunabilir.

9 W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh 1988, s. 1.

10 Böyle bir yaklaşım için krş. H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, Stuttgart 1991. Bu kitabın revize edilmiş İngilizce edisyonu için bk. *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden 2002.

11 Örnekler şunlardır: H. Motzki, “Der Fiqh des -Zuhri: die Quellenproblematik”, *Der Islam*, sayı: 68, 1991, ss. 1-44. Bu makalenin revize edilmiş İngilizce basımı için bk. “The Jurisprudence of Ibn Sîhâb az-Zuhri. A Source-critical Study”, Nijmegen 2001, ss. 1-55, http://webdoc.ubn.kun.nl/mono/m/motzki_h/jurifib.pdf; “*Qua vadis* Hadith-Forschung?”, *Der Islam*, sayı: 73, 1996, ss. 40-80, 193-231. Bu çalışmanın düzeltilmiş İngilizce basımı için bk. “Whither Hadith Studies?”, *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal and Exegetical Hadith*, Princeton, N.J. 2007; “The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muwatta'* and Legal Traditions”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı: 22, 1998, ss. 18-83; “The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghâzi*-Reports”, *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 170-239.

2. Kur'an'ın Cem'ine İlişkin Rivayetler

a. Müslüman Bakış Açısı

Cari olan Müslüman görüşe göre, bugün var olduğu ve en azından hicrî üçüncü yüzyıl olarak tarihlendirilen hatta daha öncesine de götürülmesi mümkün olan Kur'an yazmalarında bulunduğu üzere, kanonik Kur'an metni aşağıda anlatılacağı şekilde oluşmuştur: Peygamber öldüğünde onun tarafından yetkilendirilmiş toplu ve belirli bir vahiy koleksiyonu yoktu. Onun vahiyleri, onu takip edenlerin hafızasında görece çok ve az miktarlarda parçalar halinde korundu. Ayrıca çeşitli kişiler tarafından kısmen muhtelif malzeme parçaları üzerine yazıldı. Peygamber'in ölümünden kısa bir zaman sonra, bütüne ait ilk cem', ilk halife Ebû Bekr'in talimatıyla oluşturuldu ve o sayfalara yazıldı. Bunun sebebi, *ridde* savaşlarında Kur'an bilgisi ile meşhur bir kısım sahabenin ölmesi ve halkın Kur'an bölümlerinin kaybolmasından korkmasıydı. Ebû Bekr, Peygamber'in resmî bir kâtibi olan Zeyd b. Sâbit'e, Kur'an'dan elde edilebilir durumda olanı toplama görevini verdi. Ebû Bekr'in ölümünden sonra Zeyd'in yazdığı bu sayfalar Ebû Bekr'in halefi Ömer'e geçti; Ömer'in ölümünden sonra ise, Peygamber'in eşlerinden biri olan Ömer'in kızı Hafsa'ya geçti. Yaklaşık yirmi yıl sonra Osman'ın halifeliği sırasında, diğer koleksiyonların takipçileri arasında çıkan ihtilaf, halifeyi Kur'an'ın resmî bir koleksiyonunu yayımlamaya, imparatorluğun idarî merkezlerine birer kopya göndermeye ve diğer var olan koleksiyonları yok etmeye sevk etti. Söz konusu kanonik versiyon, Medineli Zeyd b. Sâbit tarafından üç Kureyşli ile beraber yeniden gözden geçirildi. Bu gözden geçirmeyi zaten Ebû Bekr namına yapmış olduğu ve Hafsanın da komitenin hizmetine sunduğu koleksiyon üzerinde gerçekleştirdi. Kur'an'ın bu halifeye ait edisyonu, *el-mushafu'l-Osmânî*, hızlı bir şekilde evrenselleşti ve böylece Müslümanlar arasında "makbul/standart metin" (*textus receptus*)^{*} oldu.¹²

b. Batılı Bilginlerin Görüşleri

İlk tatmin edici Batılı Kur'an çalışması, Theodor Nöldeke'nin 1861'de basılmış olan *Geschichte des Qorâns* adlı çalışmasıdır. Yazar, Müslümanların standart Kur'an tarihi izahını benimsemiştir. Bununla beraber, 19. yüzyılın son onlu yıllarında, Batılı bilginlerin, Peygamber dönemiyle ilgili hadislerin güvenilirliğine yönelik şüpheleri yükseldi ve erken dönem İslam tarihine yönelik şüphe-

* Öncelikli olarak Yeni Ahit'in genel kabul görmüş ilk Yunanca çevirisini niteler. Çev.

12 Kur'an tarihinin standart anlatımı için pek çok müelliften alıntı yapılabilir. Ben son dönemlere ait mutedil bir örnekle yetiniyorum. Bk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Rasmu'l-Mushaf*, Bağdad 1402/1982, ss. 100-128.

ler katlanarak çoğaldı. I. Goldziher'in Hadis üzerine yaptığı çalışmalar, bu gelişim çizgisinde aracı konumunda bulunur. Söz konusu çalışmalar, 1890 yılında onun *Muhammedanische Studien* isimli çalışmasının ikinci cildinde basılmıştır. Goldziher, sözde Peygamber'i ve sahabileri anlattığı söylenen *hadislerin*, bir ilke olarak, tarihsel olarak aslına uygun kabul edilemeyeceği tezini ileri sürer. Ona göre bunlar ancak, daha geç bir vakitte (Emevîler ve Abbâsiler dönemi) Müslüman toplumun yaşadığı politik, dogmatik ve hukukî gelişmeleri yansıtır.¹³ Müslüman rivayet geleneğinin aleyhine olan Batılı bilginlere ait bu şüphe, ki yüzyıl dönemecinde büyümüştür, Nöldeke'nin yeniden gözden geçirilerek basılmış olan *Geschichte des Qorâns* adlı çalışmasında ifadesini bulmuştur. Bu çalışmanın ilk iki cildi Friedrich Schwally tarafından hazırlanmıştır.¹⁴ O aynı zamanda, Kur'an'ın toplanması meselesine ilişkin yeni ve daha ayrıntılı bir çalışma da yazmıştır.¹⁵ Onun elde ettiği sonuçlar, Nöldeke'ninkilerden esaslı biçimde farklılaşmıştır.

Schwally, Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra, zaten ilk halife Ebû Bekr'in adına cem' edilmiş bir Kur'an bulunduğuna ilişkin rivayetin tarihsel güvenilirliğini reddeder.¹⁶ Onun bu çıkarımı şu delillere dayanır:

1. Rivayet tarafından, Kur'an'ın cem'i ile Yemame savaşında Kur'an uzmanlarının ağır kaybı arasında kurulan bağ, iki sebepten dolayı düzmecedir: Bir taraftan, bu savaşta öldürülen Müslümanlara ilişkin nakledilen liste, sadece çok az sayıda Kur'an uzmanlığı iyi bilenen kişi adı içerir.¹⁷ Diğer taraftan, kurulan bağ mantıksızdır. Çünkü Kur'an'ın zaten Muhammed'in yaşamı boyunca parça parça olarak yazıldığını sanmak için iyi neden vardır. Kur'an uzmanlarının; yani onu ezbere bilen insanların ölmesi, bu yüzden, Kur'an'ın cem' edilmesi kararının alınmasının sebebi olamaz.
2. Bir kısım rivayetler şu soruya göre farklılaşır: Ebû Bekr namına yapılmış olan Kur'an'ın cem'i ve Osman'ın halifeliği esnasında yapılmış olan onun resmî edisyonu neredeyse aynı şey miydi yoksa değil miydi? Schwally bu çelişkiyen hareketle, rivayetlerin yazarlarının ilk halife dönemine kadar geri giden gerçek bilgilere sahip olmadıkları; onların olmakta olan şeyler hakkındaki kendi görüşlerini rivayet biçiminde uydurdukları sonucuna ulaşır. Diğer taraftan ona göre, sayılı yıl önce Zeyd b. Sâbit zaten Kur'an'ı cem' edip metni sayfalar yazmış ise ve bu metin eğer sadece kopyalanan bir model olarak alındı ise, Osman zamanında Kur'an'ın

13 I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle 1889-1890, c. II, çeşitli yerlerinde.

14 I. cilt 1909'da basıldı, 2. cilt 1919'da, bununla beraber yazımı 1914'te zaten bitmişti.

15 Schwally, "Die Sammlung des Qorans", Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* adlı çalışmasının içinde, II. Bölüm, Leipzig 1919, ss. 1-121.

16 O, şu makalede delillerinin bir özetini verir: Schwally, "Betrachtungen über die Koransammlung des Abû Bekr", *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage*, Berlin 1915, ss. 321-325.

17 L. Caetani, zaten onun karşı duruşunu referans göstermiş ve şu sonuca varmıştır: Ebû Bekr'in devrinde yapılan ilk derlemeye ilişkin hadis, Osman'ın derlemesine gerekçe bulmaya yönelik olarak uydurulmuş tarihsel olarak güvenilir olmayan bir rivayettir. Bk. Caetani, *Annali dell'Islam*, Milano 1906-26, c. II, ss. 702-715, 738-754; c. VII, ss. 388-418.

toplanması ve edite edilmesi için Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir komisyon kurulması garip bir durumdur.

3. Rivayetlerin iddiasına göre ilk cem' halife Ebû Bekr'in teşvikiyle olmuş ve o da kendi kopyasını halefi Ömer'e miras bırakmıştır. Biz buradan ilk nüshanın resmî olduğu sonucunu çıkarsayabiliriz. Bununla beraber bu özellik, taşradaki eyaletlerde sahabilerce oluşturulan koleksiyonların yaygın şekilde kullanıldığına işaret eden ve Ömer'in Ebû Bekr nüshasını kendi kızı olan Hafsa'ya verdiğini anlatan rivayetler ile çelişki arz eder. Hâlbuki o bu nüshayı halefi Osman'a devretmeliydi. Eğer söz konusu nüsha resmi ise bu garip gözükmemektedir.

Bu delillere binaen Schwally şu sonucu çıkarır: Ebû Bekr adına yapılmış bir ilk Kur'an cem'ine dair rivayetler, hakkında ihtilaf edilen Osman'ın hilafetiyle beraber getirdiği cem'e, daha fazla otorite kazandırmak için sonradan uydurulmuş şeylerdir. Osman, Müslüman toplumun bir fırkası tarafından onaylanmıyordu. Bununla beraber Schwally, aslında, üçüncü halifeye ait resmî düzenlemeyi anlatan rivayetlere tarihsel güvenilirlik atfeder. Gerçi o bazı tutarsız ve ihtimal dışı ayrıntıları da fark etmiştir. Söz gelişi Kur'an'ın Kureyş dili (yani lehçesi) ile vahyedildiği iddiası bunlardandır.¹⁸

Aynı zaman aralığında, diğer bilim adamları, daha radikal bir görüş edinmişler ve Osman zamanında yapılan resmi bir cem'in tarihsel varlığını bile reddetmişlerdir. Paul Casanova, Kur'an'ın Emevî hükümdarı Abdülmelik'ten önce cem' edilip resmen çoğaltılmasının gerçekleşmediğini söyleyen ilk kişidir. Casanova'ya göre bu iş, Abdülmelik'in zalim valisi el-Haccâc b. Yûsuf'un inisiyatifıyla yapılmıştır.¹⁹ Bu görüş, Alphonse Mingana tarafından "The Transmission of The Kur'ân"²⁰ başlıklı makalesinde kabul edilip daha ayrıntılı biçimde temellendirilmiştir. Onun delilleri şu şekildedir:

1. Kur'an'ın derlenmesi konusunda en erken kayıt, İbn Sa'd (ö.230/845) tarafından *Tabakât*'ında nakledilmiştir. Muhammed'in ölümünden yaklaşık iki yüz yıl sonraya tekabül eder. Biz, bu iki yüzyıl boyunca şifahi olarak nakledilen *Hadis* rivayetleri hakkında güvenilir bilgiye sahip değiliz.
2. İbn Sa'd, Peygamber'in yaşamı ve Ömer'in halifeliği sırasında Kur'an'ı cem' etmiş olan Sahabilerden bahseden rivayetler nakleder. Fakat o, Ebû Bekr ve Osman adına yapılmış bir cem' işinden bahseden hiçbir rivayet içermez.
3. Bu konuda el-Buhârî'nin *hadis* derlemesinden bir şeyler öğreniriz ki, el-Buhârî İbn Sa'dan da daha sonraki derlemelerden de çeyrek yüzyıl sonra ölmüştür. Mingana'ya göre, Müslüman ve Batılı bilginlerin meyyal oldukları gibi, daha erken olan İbn Sa'd'ın rivayetlerine daha genç olan el-Buhârî'nin rivayetlerini tercih etmemiz için herhangi bir sebep yoktur. Daha da ötesi, bu erken dönem derlemeler konuya dair karışık ve çelişkili rivayetler içerir. Bunların hangisine güvenilebileceğine karar vermek imkânsızdır.

18 Schwally, "Sammlung", ss. 11-27, 47-62.

19 P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911, ss. 103-142, 162.

20 A. Mingana, "The Transmission of the Kur'ân", *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, sayı: 5, 1915-1916, ss. 25-47.

Hadis malzemesinin tarihsel olarak güvenilirmez oluşu görüşünden hareketle Mingana, İslamî rivayet dışı kaynaklara bakmaya karar verir. Ona göre Suriye-Hristiyan kaynakları tarihsel amaçlar bakımından daha uygundur. Çünkü onlar Müslüman kaynaklardan daha erkendir. Mingana şu kaynakları sayar:

1. "'Amr b. el-'As ile Antakya'nın Monofizit patriği John I arasında geçen tartışma." Hicretin 18. (639 m.) yılında geçmiş ve kaydedilmiştir.
2. Osman'ın halifeliğinin ilk yıllarında Ninova piskoposu tarafından yazılan ve Müslümanlara göndermede bulunan bir mektup. Bu kişi daha sonra Silifke Patriği, Isho'yahb III diye bilinecektir.
3. Meçhul bir Hristiyan tarafından 60/680 yılında yazılmış Müslümanlara dair bir anlatı.
4. Abdülmelik'in hilafetinin ilk yıllarında 70/690 yılında yazılmış John Bar Penkâyê'e ait günlük.

Mingana, 1./7. yüzyıla ait bu kaynaklar Müslümanları ve onların inançlarını tasvir ederken ya da zikrederken, onların hiç birisinde İslamî bir kutsal kitaba imânın geçmediğini iddia eder. Aynı durum, ona göre, 2./8. yüzyılın başındaki tarihçi ve teologların yazılarıyla ilgili olarak da doğrudur. "Kur'an, ancak bu [2./8. h. m.] yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna doğru, Nasturî, Ya'kubî, Melkîî dinî çevrelerin sohbet konusu olmuştur."²¹ Mingana, bu bilgilerden hareketle resmî bir Kur'an'ın 7. yüzyılın sonundan önce var olmasının imkânsız olduğu sonucuna varır.

Mingana, Kur'an tarihine dair en erken dönem gayri Müslim anlatılardan biri olması hasebiyle Hıritiyan inancının "Savunu"sundan bir pasaj iktibas eder. Bu eser, m. 830 civarında, el-Buhârî'den yaklaşık 40 yıl önce, el-Kindî tarafından yazılmıştır.²² Bu metinde, el-Buhârî tarafından nakledilen rivayetlerde olduğu üzere, Ebû Bekr'in halifeliği sırasında gerçekleştirilen bir ilk cem' (bununla beraber, olay için farklı bir sebep zikredilir) ve Osman adına yapılmış bulunan resmî bir edisyon, benzer şekilde tasvir edilir. Son olarak el-Kindî, Kur'an'ın var olan kopyalarının toplandığını ve Abdülmelik'in valisi el-Haccâc b. Yûsuf'un emriyle düzenlendiğini söyler. el-Haccâc, "metinden büyük pasajların ihmal edilmesine neden olmuştur." Sonra da altı yeni nüsha yazılıp eyaletlerin idare edildiği merkezlere göndermiştir. el-Haccâc, daha önceden Osman'ın da yaptığı gibi, önceki nüshaları ortadan kaldırdı. el-Kindî'ye göre, kendi anlatıları tamamen Müslüman otoritelere dayanır.

Hristiyan kaynaklardan bulduğu şeyleri bir araya getirdiğinde, Mingana, Kur'an'ın muhtelif kişisel koleksiyonlarının olabileceği, hatta birisinin Osman'a ait olabileceği, ama Emevî halife Abdülmelik'ten önce resmî bir edisyonun ol-

21 A. Mingana, "Transmission", s. 39.

22 Aynı eser, s. 40.

madığı sonucuna ulaşır. Ona göre, Abdülmelik zamanında ortaya çıkan resmi Kur'an, vali el-Haccâc'ın gözetiminde, yazılı ve sözlü bir şekilde korunmuş olan mevcut malzemeye dayalı olarak toplanıp redaksiyona tabi tutulmuştur.²³

Onlarca yıldır bu radikal bakış, Schwally'nin ılımlı görüşünü takip eden çoğu Batılı araştırmacı tarafından benimsenmedi. Hatta Nöldeke gibi bir kaç ise, hâkim Müslüman görüş ile mutabık bir görüş sergiler.²⁴ Bu durum 1950 yılında Joseph Schacht'ın *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* başlıklı kitabı yayınlanınca değişti. Bu çalışmada yazar, Goldziher'in pek çok *hadis* rivayetinin tarihsel olarak güvenilir olmadığı tezini kesin bir şekilde ispat etmeye çalışmıştır. Gerçi onun çıkarsamaları, daha genel ve radikaldi. Zira o, hukukî bir münasebet barındıran Peygamber ve sahabelisine ref' edilen rivayetlerin genellikle uydurma olduğunu ve hicri ikinci yüzyıl boyunca ya da daha sonraları, erken dönem Müslüman hukukçuların kendi doktrinleri geliştirdikleri sırada üretildiğini iddia etmiştir. Her ne kadar Schacht fikirlerini teşri'î *hadis*ler üzerine geliştirse de, o teorisini bu rivayet tipi ile sınırlamamış; diğer türler için de başvurulacak bir teori olarak düşünmüştür. Schacht'ın *Hadise* ilişkin görüşü pek çok Batılı ilim adamını etkilemiş ve kitabının basımını takip eden onlu yıllarda erken dönem İslam'a dair Batılı çalışmalarda şüphecilik başat bir etken olmuştur. Kur'an'ın cem'i meselesi de bu eğilimden nasibini almıştır. 1977 yılında bu meseleyle ilgili iki çalışma basılmıştır. Biri John Wansbrough'un *Quranic Studies* adlı çalışması; diğeri de John Burton'un *Collection of the Qur'ân*²⁵ adlı çalışmasıdır. Bu iki yazar da Goldziher ve Schacht'ın bakış açılarını kendi çalışmalarına aksiyomatik temel olarak aldılar²⁶ ve Kur'an'ın cem'i ve redaksiyonuna ait Müslümanlara ait bütün rivayetlerin tarihsel olarak güvenilirmez olduğu sonucuna ulaştılar. İkisine göre söz konusu rivayetler, hicri ikinci yüzyıldan ileriye doğru dogmatik ya da hukukî tartışmaların izdüşümleri olarak görülmelidir.

Wansbrough görüşünü bizzat ilgili rivayetlerin tetkikine dayandırmamış,

23 Aynı eser, 46. Mingana'nın Kur'an'ın tarihlendirilmesi ile ilgili yaklaşımı ve çıkarımları, yaklaşık 60 yıl sonra Crone ve Cook ile yeniden ortaya çıkmıştır. Bk. P. Crone-M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, s. 3 ve I. Bölüm, çeşitli yerler. Bununla birlikte Mingana'nın makalesi onlar tarafından zikredilmez.

24 Krş. N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development*, Chicago 1939, ss. 47 vd.; A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leiden 1937, ss. 4-10; W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburg 1970, ss. 40-44; A. Welch, "Kur'ân", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, Leiden 1954, c. V, ss. 404 vd.; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1977, ss. 27-34, 52-62.

25 J. Wansbrough, *Quranic Studies*, Oxford 1977; J. Burton, *Collection of the Qur'ân*, Cambridge 1977.

26 Onların giriş bölümlerini krş.

bilakis hem Schacht'ın sonuçlarına hem de Kur'an ve tefsir edebiyatının biçim-analitik incelemesine dayandırmıştır. Ona göre, mevcut haliyle Kur'an'ın "farklı okuyuş gelenekleri, hazifler ve tekrarlar ile karakterize edilmiş yapısı, bir ya da birçok kişinin elinden dikkatlice çıkmış bir çalışma olduğu izlenimi veremeyecek şekildedir. Daha çok, uzun nakil periyodu boyunca, başlangıçta müstakil halde bulunan okuma geleneklerinden süregelen bir organik gelişmenin ürünüdür."²⁷ Söz konusu okuma gelenekleri, nebevî bir hikmetin pasajları olarak düşünülebilir. Bunlar, uzunca bir süre sözlü olarak nakledilmişler ve sonuç olarak bir kanonda bir araya gelmişlerdir. Bu sürecin sonunda kanonikleşme hicri ikinci yüzyılın sonundan daha erken gerçekleşmemiştir. Osman'ın edisyonunu anlatan hadislerin ima ettiği şekilde tespit edilmiş standart bir metnin daha erken oluşturulmuş olması zordur.²⁸ Dolayısıyla bunlar ve Kur'an'ın erken bir vakitte cem' edildiğine dair diğer rivayetler tarihsel bakımdan güvenilir olan rivayetler olarak değil, bilakis çeşitli maksatlara hizmet eden uydurma rivayetler olarak görülmelidir. Burton tarafından öne sürüldüğü gibi, bu rivayetler kanonda bulunmayan hukukî doktrinleri açıklamak için hukuk bilginlerince üretilmiş olabilir. Ve/veya bunlar, Pentateuch'un (Kitab-ı Mukaddesin ilk beş kitabı) orijinal metninin ('Urtext') oluşturulmasındaki ve İbranî kutsal kitabının kanonikleşmesindeki rabbanî anlatıları model almış olabilir. Söz konusu rivayetler, kanonun daha önceden var olmasını gerektirir ve bu yüzden kanon, üçüncü İslamî yüzyıldan öncesine tarihlendirilemez.²⁹

Burton, *Collection of the Qur'ân* adlı kitabında, tam da Müslümanlara ait ilgili rivayetlerin detaylı bir incelemesini sunmuştur. O, bu rivayetlerin *usûl* bilginlerinin tartışmalarından neşet ettiğini göstermeye çalışmıştır. Söz konusu tartışmalar, İslam Hukukunun iki temel kaynağının yani Kur'an ve Peygamber'in sünnetinin otoritesi ve Kur'an ayetlerinin *neshi* meselesiyle alakalıdır. Bu yüzden Muhammed'in ölümünden sonra Kur'an'ın cem'ine dair bütün rivayetler mevzudur. Burton'a göre, ne Ebû Bekr namına bir cem', ne de Osman'ın emri ile resmî bir edisyon hiçbir zaman var olmamıştır. Hukuk bilginlerini, Kur'an'ın değişik koleksiyonlarını bulmaya ve var olan Kur'an'ın, Osman'ın hilafeti esnasında vahiylerin bütünlüklü olmayan bir redaksiyonunun yapılması neticesi olduğunu iddia etmeye iten sebepler neydi? Burton, Müslüman hukuk bilginlerinin bütünlüklü olmayan bir Kur'an metnine ihtiyaç duyduklarını düşünür. Çünkü Kur'an'da temelini bulmayan yerleşmiş hukukî bir pratik var-

27 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. 47.

28 Aynı eser, s. 44.

29 Aynı eser, s. 43-52. Burada Wansbrough, Burton tarafından 1977'den önce yayınlanan makalelere atıfta bulunur.

dı ve bu sebepten dolayı tartışılıyordu. Söz konusu uygulamaları muhafaza etmek için onlar, kendilerinin, mevcut haliyle Kur'an'a girme imkânı bulamamış olan vahiylerle dayandıklarını iddia ettiler. Böyle bir görüş, Peygamber'in vahiylerini eksiksiz biçimde toplanmış bir şekilde bırakmadığını öngörür. Bu faraziyeyi delillendirmek için bilginler, kanonikleşme öncesine ait farklı toplamaların varlığını bildiren rivayetler buldular ve aktüel olarak sadece bir Kur'an'ın bulunuşunu açıklamak için de aynı zamanda Osman namına bütünlüklü olmayan bir resmî edisyonun yapıldığı fikrini desteklediler. Eğer Kur'an'ın değişik toplama ve nüshalarının olduğuna dair hadisler düzmece ise, sadece tek bir tarihi güvenilir gerçek kalır ki, o da Kur'an'ın kendisidir. Burton, mevcut haliyle bu Kur'an'ın bizzat Muhammed tarafından bırakıldığını farz eder.³⁰ Burton, Kur'an'ın cem'i ile ilgili Müslümanlara ait rivayetlerin ne zaman var olmaya başladığını açık bir şekilde ortaya koymaz. Bununla beraber onun fikri şudur: Bu hadisler *usûl* bilginlerinin arasındaki tartışmaların bir sonucudur. O, İslam Hukukunun gelişimine ilişkin hicrî üçüncü yüzyılın başı ve sonrasına odaklanan Schacht'a ait teoriye katılır. Bu tarihlendirme aşağı yukarı Wansbrough ve Mingana'nın tarihlendirmesiyle çakışır.

Buraya kadar, Kur'an'ın cem'i meselesine ilişkin Batılı bilginlerin yaptığı araştırmaların tarihini oldukça özlü bir şekilde anlattık. Söz konusu tarih, konuyla ilgili Müslümanlara ait rivayetlerin tarihsel değerinin düşürülmesi; onların yerine başka kaynakların ve kendi teorilerinin ikame edilmesine yönelik yükselen eğilim tarafından karakterize edilmiştir. Söz konusu teoriler, mevcut haliyle Kur'an metnin ve bu konuda Müslümanların bakışının nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışmak şeklindedir. Bu yüzyılda, meseleyi inceleyen dört büyük bilginin kanonik cem'in ne zaman yapıldığına ilişkin elde ettiği sonuçlar, birbirinden tamamen farklıdır: Schwally'ye göre halife Osman zamanında; Mingana'ya göre ilk İslamî yüzyılın sonunda halife Abdülmelik zamanında; Wansbrough'a göre hicri üçüncü yüzyılın başında ve Burton'a göre Muhammed'in yaşadığı sırada.

Bu çeşitlilik karşısında, meseleye ilişkin olarak Batılı ve Müslüman bilginlerin savundukları teoriler arasındaki fark konusunda tereddüt edebiliriz. Aca-ba, Batılı yorum modelleri Müslümanların rivayetlerinden daha mı makuldür? Batılı bilginler, Müslüman bilginlerin maruz kaldıkları tarafgirlik ithamından kurtulabilmişler midir? Batılı çalışmalar, sözde bilim dışı ve dogmatikçe bir ön yargı temayülü taşıyan Müslüman bakıştan daha üstün olmalarını sağlayan özel bir bilimsel vasıfla Müslüman rivayet geleneğinden farklılaşmışlar mıdır?

30 Burton, *Collection*, ss. 105-240 ve çeşitli yerler.

Bu sorulara cevap vermek, farklı çalışmaların eleştirel bir değerlendirmesini yapmayı gerektirir. Ben burada, her birine bazı kritik eleştiriler getirmekle yetineceğim.

Schwally, Müslümanların Kur'an'ın cem'iyle ilgili rivayetlerini ele aldığı detaylı çalışmasında, tarihsel olarak güvenilir olan rivayetleri, güvenilir olmayanlardan ayırmaya çalışmıştır. İçerikleri farklı rivayetleri birbiriyle karşılaştırır. O, farklı rivayetlerin içeriklerini, metinlerde zikredilen olaylara ve şahıslara dair tarihi bilgiler ve bizzat Kur'an üzerinden karşılaştırır. Schwally, bir rivayetin ya da onun bir kısım ayrıntısının güvenilir, tarafgir ya da uydurma olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğine söz konusu karşılaştırmanın katkısıyla karar verir. Bu tür bir yaklaşım tehlikesiz değildir. Can alıcı soru, tarihsel gerçeklerle ilgili mukayese noktalarının, gerçekten tartışılmaz olup olmadığıdır. Schwally, söz gelimi, şu iki gerçeğin tartışılmaz olduğu varsayımından yola çıkmıştır: Birincisi, bilinen Kur'an metninin Muhammed'in vahiylerini içerdiği (Bütünüyle böyle olup olmadığı, bu bağlamda ikinci dereceden öneme sahiptir.) İkincisi, bu metnin üçüncü halife Osman'ın emriyle yapılan resmi bir edisyon sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Schwally'nin sabitleştirdiği noktalar için ileri sürdüğü gerekçeler, evrensel olarak kabul edilmiş ve hiçbir zaman uzun boylu sorgulanmamıştır.³¹ Tabii ki bu, çok emniyetli bir başlangıç noktası değildir. İlmî bir meselede ittifak, geçici bir fenomendir. Osman'a ait resmî edisyonun tarihsel gerçekliği, zaten Schwally'den önce Casanova tarafından tartışılmıştı ve sonrasında da Mingana, Wansbrough ve Burton tarafından tartışılacaktı. O zamandan beri, Kur'an'ın Muhammed'in aldığı vahiylerden öte bir şey olmadığı faraziyesi, Wansbrough ve diğerleri tarafından sorgulanmıştır. Buna ilave olarak Schwally'nin bir bilgiyi diğerlerine karşı kullanması keyfî bir tavır olarak gözükmektedir. Örnek vermek gerekirse, Ebû Bekr için yapılan ilk cem'e dair rivayetler bütününde, Schwally bir çelişki ortaya çıkarmıştır. Bir taraftan ilk cem'in halife için yapıldığı ve onun tarafından halefi Ömer'e miras bırakıldığı rivayet edilirken bu cem'in zaten resmî bir statüsünün olduğuna işaret edilmiş demektir. Diğer taraftan Ömer'in bu Kur'an *suhufu* kızı Hafsa'ya bırakması, söz konusu sayfaları özel bir şey haline getirir. Schwally, buradan söz konusu iki iddiadan sadece birinin doğru olabileceğini çıkarır. Kendisi, ikinci iddiada karar kılar. Çünkü Hafsa'nın *suhufu* Osman'ın yaptığı resmî edisyona dair hadislerde önemli bir rol üstlenir. Schwally buradan Hafsa'nın *suhufu* tarihsel olarak doğru bir ayrıntı olduğu sonucuna varır. Bununla beraber, söz konusu sayfaların Ebû Bekr'in cem'ine dair hadisler tara-

31 Schwally, "Betrachtungen", s. 324.

findan bildirilen tarihi, tamamen uydurmadır. Fakat biz, içsel çelişkilerin Schwally'yi neden Osman'ın resmî edisyonuna dair hadisleri değil de Ebû Bekr'in cem'ine dair hadisleri reddine sevk ettiği konusunda şaşkınsınız. Hâlbuki Osman'ın edisyonuna dair olanlar, ona göre çeşitli tutarsızlıklar da içerir. Netice olarak şu dikkate değerdir: Schwally, teslim edilmelidir ki, erken ve geç dönem rivayetleri geniş bir kaynak sahasından toplamıştır. Bazen de aynı olaya dair rivayetler arasındaki farklılıklar üzerinde durmuştur. Ama o, tarihsel olarak farklı versiyonları değerlendirmemiştir.³²

Schwally ile karşılaştırıldığında, Mingana kaynakların tarihlendirilmesi hususunda daha duyarlı bir bakışa sahiptir. Yine de onun yaklaşımı muhtelif aksiyomatik faraziyelerden neşet eder. Bunlar ise tartışma götürür:

1. Tarihsel olarak *Hadis* rivayetlerine güvenilemez. Çünkü onlar sadece sözlü olarak nakledilmiştir.
2. Bir rivayetin tarihi, ilk olarak içinde ortaya çıktığı derleme eserin tarihi sayesinde belirlenebilir. Böylece, el-Buhârî'nin Câmî'inde bulunan fakat İbn Sa'd'ın Tabakât'ında bulunmayan rivayetler, önceden Tabakât'ta bulunanlardan daha geç tarihlidir.
3. Bir kaide olarak, sonraki kaynaklarda geçen malzeme, daha erken dönem kaynaklarda geçen malzemeden daha az güvenilirdir ve ihmal edilebilir.
4. Hristiyan kaynaklar daha erken döneme ait oldukları ve yazılı oldukları için Müslüman kaynaklardan daha güvenilirlerdir.

Mingana'nın makalesindeki daha zayıf noktalar şunlardır: a) O, bahsedilmeyen şeyin yokluğuna hükmetme (*argumenta e silentio*) ilkesini ağır bir şekilde kullanmıştır. Örneğin o, Müslümanlardan bahseden birkaç Hristiyan kaynağında Kur'an'ın zikredilmemiş olmasından, ilk hicrî yüzyıl boyunca resmî olarak kabul edilmiş bir Kur'an bulunmadığı sonucunu çıkarsadığında, böyle davranmıştır. b) Hristiyan olan el-Kindî'nin Kur'an tarihine dair anlattığı şey ile Müslümanların rivayetlerinin anlattıklarının karşılaştırılması yetersizdir. Böyle bir karşılaştırma, Hristiyan anlatının çeşitli Müslüman hadislerin çarpıtılmış bir özeti olduğunu ve Mingana'nın Müslümanların rivayetlerini tarihlendirmesinin yanlış olduğunu ortaya çıkaracaktır.

Wansbrough Kur'an'ın cem'i ve edisyonu ile alakalı rivayetleri, iki sebepten ötürü incelemeyen reddeder:

1. Bu rivayetler ile onun Kur'an'ın metin tarihine bakışı arasında bir tenakuz vardır. Onun bakışı, Kur'an'ın yapısal bir analizinin ve Müslüman tefsir edebiyatının tipolojik bir tetkikinin neticesidir.
2. Wansbrough, ilk yüzyıla ait Müslümanlara ait rivayetlerin tarihsel olarak güvenilir oluşunun, Schacht tarafından kâfi derecede ispat edildiğini düşünür.

32 Schwally'nin görüşlerine karşıt diğer kıymetli deliller için bk. A. Jones, "The Qur'ân-II", *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, editör: A. F. L. Beeston ve diğerleri, Cambridge 1983, ss. 235-239.

Bu makale söz konusu iki meselenin ele alınmasına uygun değildir. Wansbrough'un metoduyla ilgili bazı eleştirel yorumlar, onun *Quranic Studies* adlı çalışması üzerine yazılmış değişik tenkit yazılarında bulunabilir.³³ Schacht'ın İslam Hukukunun ve Hadisin gelişimine dair düşünceleri ile ilgili gösterilebilecek ihtiyatlı tutumlar, son dönemde yapılmış muhtelif yayınlarda ayrıntılı biçimde sergilenmiştir.³⁴

Burton'un Kur'an'ın cem'iyle ilgili rivayetlere dair çalışmasında tarihsel boyut tamamen eksiktir. O, farklı hadisleri, bir karşılıklı konuşma (discourse) oluşturmak için düzenlemiştir. Burton, bu karşılıklı konuşmanın uzunca bir zaman dilimi boyunca bilginler arasında yer aldığını düşünür. O, bazı rivayetlerin diğerlerine karşı cevap teşkil ettiğini kabul etmiştir. Böylece onlar daha geç olarak tarihlendirilecektir. Burton, gelişmenin ikinci ve üçüncü aşamasına dair konuşur. Ne var ki, genellikle bu karşılıklı konuşma, akıldışı olmasa bile, daha çok yapay görünür. Burton'un çalışmasında verdiği birkaç kesin veri, tam gelişme sürecinin üçüncü İslamî yüzyılda yer aldığı izlenimi verir. Bununla beraber Burton, kendi evrim şemasının kaynaklar tarafından tarihsel olarak teyit edilip edilmediğini kontrol etmeye yeltenmemiştir. O, tercihen çok geç dönem kaynakları kullanır, es-Suyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* gibi. Burton, bunu yaparken, bazı hadislerin zaten daha erken dönem çalışmalarda geçip geçmediğini ve daha sahih bir şekilde tarihlendirme yapılabiliyor yapılamayacağını, tarihlendirmenin daha özenli bir şekilde, belki de hicrî üçüncü yüzyıldan önce bile olup olmayacağını kendine sormadan hareket etmiştir.

Kur'an'ın cem'i meselesine dair Batılı çalışmalara ilişkin zikri geçen eleştiriler, söz konusu çalışmaların öncülleri, sonuçları ve metodlarının hâlâ tartışılabilir olduğu konusuna açıklık getirir. Bu yüzden, onların Kur'an tarihine ilişkin alternatif bakış açılarının, Müslümanlara ait rivayet geleneğinin yaklaşımından tarihsel olarak daha güvenilir olup olmadığı meselesi, ucu açık bir soru olarak kalır.

3. Son Metodolojik Gelişmeler Işığında Kur'an'ın Cem'iyle ilgili Rivayetler

Son yirmi yıl içerisinde Hadis çalışmaları ciddi gelişme gösterdi. Bu gelişme, bir taraftan ulaşılabilir hale gelen büyük sayıda yeni kaynak açısından; diğer

33 Mesela Juynboll, Graham ve Neuwirth'e ait tenkit yazıları.

34 Krş. H. Motzki, *Die Anfänge*; "Der Fiqh des -Zuhrî"; "The *Musannaḥ* of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a Source of Authentic *Ahâdîth* of the First Century A. H.", *Journal of Near Eastern Studies*, sayı: 50, 1991, ss. 1-21; "Dating Muslim Traditions. A Survey", *Arabica*, sayı: 52, ss. 204-253.

tarafından metodoloji alanındaki gelişmeler açısından olmak üzere ikiye ayrılır. Yeni kaynaklar arasında, Abdurrazzâk ve İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefleri* gibi kanonikleşme öncesi koleksiyonlar, ya da Ömer b. Şehbe'nin *Târîhu'l-Medîne'si* ve bu açıdan rûştünü ispat etmiş diğer pek çok kaynak vardır.³⁵ Metodoloji sahasında ise iki gelişmeye dikkat çekilmelidir:

1. Âhad hadislerin *isnâd* analizi, güçlü bir araştırma aleti olarak başarılı oldu. Bu ilk planda G. H. A. Juynboll'un hizmetidir.³⁶
2. *Hadislerin metin* analizi, bir rivayetin metnine ait varyantların tetkik edilmesi ve bu yaklaşımın bir *isnâd* analizi ile bütünlenmesi suretiyle ıslah edilmiştir. Bu doğrultuda çalışan bilginler içerisinde, Juynboll, Gregor Schoeler ve ben [Harald Motzki] zikredilebiliriz.³⁷

Söz konusu metodolojik yaklaşımların ortaya koyduğu neticeler, onların Kur'an'ın cem'iyle alakalı hadislerle başvuru biçimlerini oldukça rağbet edilir kılmıştır. Ben, bu konularda ilk incelemelerimi, zaten birkaç yıl önce 1991 yılında Amsterdam'da düzenlenen uluslararası *Hadis* kongresinde sundum ve bunları Hollandaca kısa bir makalede özetledim.³⁸ Benim için her ne kadar genel sonuçlarda bir değişiklik olmasa da, o günden bu yana, önceki fikirlerimi gözden geçirme arzumu kabartan yeni kaynaklar, ulaşılabilir hale geldi.

a. İsnâdsız Tarihlendirme

Konuyla alakalı eski Batılı çalışmalar, *Mushaf* tarihi ile ilgili hadislerin geldiği en erken kaynak olarak, daha geç döneme ait bir kaynak olarak bilinen, el-Buhârî'nin (ö.256/870) *el-Câmi'u's-sahîh*'ini bulabilmişlerdir. İddia edilen olaylarla bunlara ait rivayetlerin yazılı bir kaynaktan tespit edilmesi arasında yaklaşık 200 yıllık uzun bir aranın bulunması, Mingana'yı bu rivayetleri tarihsel olarak güvenilirmez oldukları gerekçesiyle reddetmeye sevk etmiştir. Ayrıca bu rivayetlerin geç bir tarihte göz önüne çıkışı, hayret verici şekilde, Wansbrough ve Burton'un bu rivayetlerin en erken durumda hicrî üçüncü yüzyılın ilk yarısında üretilmiş oldukları iddiasında bulunmalarına uygun hale gelmiştir. Bu-

35 Aburrazzâk b. Hemâm es-San'ânî, *el-Musannef*, c. I-XI, Beyrut 1391/1972, 1983; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-ahbâr*, c. I-XV, Haydarâbâd 1386-1403/1966-1983; Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, c. I-IV, Cidde ts.

36 Krş. G. H. A. Juynboll, "Some Isnâd-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from *Hadîth* Literature", *al-Qantara*, sayı: 10, 1989, ss. 343-384.

37 Krş. G. H. A. Juynboll, "Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnâds", *Le Muséon*, sayı: 107, 1994, ss. 151-194. G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York 1996; H. Motzki, "Quo vadis Hadîth-Forschung?"; "The Prophet and the Cat".

38 H. Motzki, "De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?", *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, editör: M. Buitelaar-H. Motzki, Muidenberg 1993, 12-29.

nunla beraber, 1977'den beri ulaşılabilir olan kaynaklara dayalı olarak bile şu gözükmetedir ki, el-Buhârî'nin söz konusu rivayetlerin bulunduğu en erken kaynak olduğu zannı yanlıştır. O zamandan sonra bulunan kaynaklar da bunu destekler.

İlk olarak, içinde Ebû Bekr adına yapılmış olan bir cem'den söz edilen erken dönem Müslüman kaynakların durumunu değerlendirelim. En çok iktibas edilen kaynak olan el-Buhârî ile işe başlayacağım. Eğer el-Buhârî'nin *el-Câmi'*inde Ebû Bekr'in cem'ine dair sadece bir rivayet bulunsaydı, hikâyeyi bizzat el-Buhârî'nin uydurmuş olabileceği veya onu uyduran başka birisinden almış olabileceği iddiası çürütülemeyebilirdi. Ne var ki biz, onun *el-Câmi'*inde bir değil tam dört tane farklı anlatı buluruz.³⁹ Bu, zaten 1860'ta Nöldeke tarafından dikkat çekilen bir durumdur.⁴⁰ Rivayetlerin tarihlendirilmesi konusunda bu hususun etkisi, şimdiye kadar gözden kaçırılmıştır. Söz konusu dört versiyona ait (üçü detaylı biri kısa olan) metinlerin dikkatli analizi aralarındaki farklılığın çok ve çeşitli olduğunu gösterir. Bu farklılıkları nasıl açıklayabiliriz? el-Buhârî'nin bu değişik versiyonları kasıtlı olarak uydurduğunu iddia etmek makul müdür? Hangi sebepten? el-Buhârî'nin tek bir versiyonu, ister rivayeti uyduran kişi olsun isterse olmasın tek bir kişiden almış olması, fakat işittiğini tam olarak hatırlayamamış ve bu yüzden üç değişik yolla yeniden anlatmış olması mümkün müdür? Bu son varsayıma karşı, biz, el-Buhârî'nin dört rivayeti farklı râvilere isnad ettiğine ve onun kendisinden rivayet ettiği kişinin kesin sözlerinin ne olduğu konusunda emin olmadığı durumlara dair açık notlar düşüp bir alternatif verdiğine dikkat çekmek isteriz. Bu durum, el-Buhârî'nin aldığı metinleri dikkatli bir şekilde naklettiğini aksettirir gibidir. Böylece değişik versiyonlardan hareketle şu sonuca varmak oldukça makul gözükür: el-Buhârî, bu versiyonları değişik insanlardan almıştır ve söz konusu insanlar onun şeyhleri ya da rivâyet aldığı kişiler olarak adlandırılabilirler. Bu kişilerin önceki nesle ait olmaları pek muhtemeldir. Çünkü onların rivayetleri, aynı anlatının sadece önemsiz farklı versiyonlarıdır. Biz müşterek bir kaynağı var saymalıyız. Eğer bir süre *isnâd*ları bir kenara bırakırsak, bu müşterek kaynak el-Buhârî'nin şeyhlerinden biri olabilir. Ya da el-Buhârî'nin rivayeti aldığı kişilerin hadisi kendisinden işittiği başka bir çağdaş kişi olabilir. Biz her halükarda göreceğiz ki, söz konusu müşterek kaynak daha erken döneme aittir.

Bizim farklı versiyonların el-Buhârî'den önceki nesil arasında dolaştığına dair çıkarsamamız ilk dönem kaynaklarınca teyit edilir. Birisi ayrıntılı diğeri

39 el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Beyrut 1992, 66/3; 65/9, 20; 93/37.

40 Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen 1860, s. 190.

kısa iki versiyon, İbn Hanbel'in (ö.241/856) *Müsned*'inde bulunur. Detaylı olanı el-Buhârî'de olana çok benzer ama onlardan herhangi birisiyle aynı değildir.⁴¹ Üstelik İbn Hanbel'in metni el-Buhârî'ninkinden daha kısadır. O, Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ın cem'ine direnmesi noktasında durur ve neticede böyle bir cem'in vuku'unu rivayet etmez. Bu durum, İbn Hanbel'in versiyonunun, el-Buhârî'nin rivayetlerinden bağımsız olmasını muhtemel hale getirir ve el-Buhârî'nin kendi versiyonunu İbn Hanbel'den almış olmasını imkânsız hale getirir. Bununla beraber İbn Hanbel'in rivayetleri bizi el-Buhârî'ninkilerden bir nesil daha önceye götürmekten fazlasını yapmaz. Biz, İbn Hanbel'in bu rivayetleri şeyhlerinden; böylelikle önceki nesilden aldığını varsayabiliriz. Ama hakkında emin olamadığımız *isnâda* başvurmadan yaparız bunu. Bahis konusu rivayetin daha erken döneme ait olduğu et-Tayâlisî'nin (ö.204/820) *Müsned*'i tarafından teyit edilir.⁴² Onun metni, Zeyd'in Kur'an'ın cem'ine karşı çıkış noktasında kesilmesiyle, İbn Hanbel'in uzun versiyonuna benzer, ama ne onunla ne de el-Buhârî'nin versiyonlarının uygun bölümüyle aynıdır. Bu, et-Tayâlisî'nin hadisinin bağımsız olduğu ve İbn Hanbel ve el-Buhârî'nin kopya ettiği bir model olmadığı varsayımını destekler. Söz konusu metinler için farklı farklı râvîler içeren *isnâd*lar ile teyit edilmiş bir çıkarım yapmış oluruz. (et-Tayâlisî İbrâhîm b. Sa'd'ı zikrederken İbn Hanbel ve el-Buhârî Yûnus'u zikrederler.) Her halükârda, Ebû Bekr adına Kur'an'ın cem' edilmesi ile ilgili rivayetin et-Tayâlisî'nin *Müsned*'inde bulunması, söz konusu rivayetin var olması gerektiği zamanı, hicrî ikinci yüzyılın sonuna çeker.

O sırada söz konusu rivayet hangi şekle sahipti? Ben, bunların el-Buhârî'nin uzun versiyonunda bulunan bütün detayları içerdiği ve et-Tayâlisî ile İbn Hanbel'in de kesilmiş versiyonlar olduğu görüşünü ileri sürmüştüm. Amsterdam'daki kongrede P. Crone, Ebû Bekr'in projesinin hayata geçirildiğini göz ardı eden kısa rivayetin, daha sonra geliştirilmiş olan orijinal rivayet olabileceği düşüncesiyle buna itiraz etti. 1991'deki bu itiraz, *metin* tarihine dayalı olarak bertaraf edilemedi. Bununla beraber o tarihten sonra, Crone'nun varsayımının yanlışlığını ortaya koyan üç kaynak benim için ulaşılabilir oldu. Birincisi Ebû 'Ubey Kâsım b. Sellâm (ö.224/838) tarafından yazılmış olan *Kitâbu fedâilî'l-Kur'an*'dır.⁴³ İkincisi Abdurrazzâk'ın (ö.211/827) *Tefsîr*'idir.⁴⁴ Bu iki mü-

41 İbn Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1993, c. I, s. 10 (nu. 58), s. 13 (nu. 77), c. V, ss. 188-189 (nu. 21700)

42 et-Tayâlisî, *Müsned*, Haydarâbâd 1321, s. 3.

43 Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1991, ss. 152-156.

44 Abdurrazzâk es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an'î'l-'azîz*, c. I, Beyrut 1411/1991, ss. 57-58. Tahkik, yazma metni (Kâhire, Dâru'l-Kütüb, nu. 242 *tefsîr*) tam olarak yansıtmaz. Yazmanın özellikle konuya ilişkin varakları okunabilir durumda değildir, bununla birlikte bütün halde bakıldığında doğru yansıtılmıştır. Tahkik, Mûsâ b. İsmâ'il'in metnini verir (krş. el-Buhârî, *Câmî*,

devven eser, el-Buhârî'ninkilerden herhangi biriyle aynı olmaksızın onunkiler kadar tam rivayetleri içerir. Bir üçüncü önemli yeni kaynak da, Abdullah b. Vehb (ö.197/812) tarafından yazılan ve 1992'de basılan *el-Câmi'*nin birinci bölümüdür.⁴⁵ et-Tayâlisî'nin *Müsned'*inde eksik olan rivayetin sonunun, hicrî ikinci yüzyılın son çeyreğinde zaten bilindiğini ispat eden rivayetlerin parçaları, onda mevcuttur.⁴⁶ Ebû Bekr'in Kur'an'ı cem'i ile alakalı rivayet için bu tarih, şimdiki halde rivayetin yer aldığı kaynaklara bakmak suretiyle ve farklı versiyonların *isnâd*larını da göz ardı ederek, belirlenebilmiş olur.

Son zamanlara kadar, Kur'an'ın Osman tarafından yapılan resmî edisyonuna ilişkin rivayetin tarihlendirilmesi, aynı metot üzerinden karşılaştırılabilir bir sonuç vermemiştir. el-Buhârî'nin *el-Câmi'*inde bulunan tek tam versiyon,⁴⁷ erken dönem kaynaklarında bulunamadı. Bu rivayetin Ebû Bekr'in cem'ine dair olan rivayetten daha geç olması gerektiğine dair mümkün bir çıkarsama, ancak belli bir düzlemde çürütülebilir. Bu düzlem, rivayetin aynı zamanda el-Buhârî'nin *el-Câmi'*inde bulunan tam versiyondan bağımsız iki parçasından ve İbn Hanbel'in *Müsned'*i ile İbn Sa'd'ın *Tabakât'*inde bulunan çeşitli rivayetlerden oluşur. Söz konusu rivayetler, Osman'ın resmî edisyonuna dair bir rivayetin en azından el-Buhârî'den önceki nesilde var olmasını mantıken gerektirir.⁴⁸ Yukarıda zikri geçen benim son zamanlarda ulaşabildiğim iki kaynak, şimdi şunu ispat eder: Bu hadis sadece el-Buhârî'den önceki iki nesilde bilinmiyor (sadece önemsiz derecede farklı bir versiyon Ebû 'Ubeyde'nin *Fedâil'*inde bulunur), aynı zamanda (Birisî İbn Şebbe'nin et-Tayâlisî'ye dayanan ama kendi *Müsned'*inin edisyonunda yer almayan versiyonu;⁴⁹ diğeri İbn Vehb'in *el-Câmi'*indeki parçalar olmak üzere, iki kaynağa göre) hicrî ikinci yüzyılın son çeyreğinde de biliniyordu.

Böylece şimdiye kadar yaptığımız incelemeler şunu gösterir ki, tartışma konusu rivayetin varyantları dikkatlice çalışıldığında, ikinci rivayet için, genellikle zannedildiğinden daha erken bir tarih tespit edilebilir. Bu, 1977'ye kadar

66/3). Hâlbuki yazmada, Muhammed b. 'Ubeydullah'ın (Ebû Sâbit) (krş. *age*, 93/37) versiyonu vardır. Mahmûd Muhammed Abduh tarafından yapılan yeni tahkikte (Beyrut 1999, c. I, s.249) doğru versiyon yansıtılmıştır. Riyad'da 1989 yılında basılan Mustafa Muslim Muhammed'in tahkikinde, ki aynı yazma kullanılmıştır, ilk rivayetin metni eksiktir.

45 'Abdullâh b. Vehb, *el-Câmi'*. *Die Koranwissenschaften*, Wiesbaden 1992, ss. 13-18

46 et-Tayâlisî'nin *Müsned'*inin tahkikinin kendisine dayandığı yazma, açıkça onun kötü bir derlemesine aittir. Ebû Dâvud, et-Tayâlisî'den tam bir versiyon nakletmiştir. Bk. *Kitâbu'l-Mesâhif*, Leiden 1937, ss. 6-7. Aynı zamanda bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1989, c. IX, s. 17.

47 el-Buhârî, *Câmi'*, 66/3.

48 el-Buhârî, *Câmi'*, 66/2, 61/3; İbn Hanbel, *Müsned*, c. I, nu. 399, 499; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*, c. II/2, Leiden 1905-1917, s. 105.

49 İbn Şebbe, *Târîh*, c. IV, s. 992.

yazılan Batılı çalışmaların ellerinin altında bulunan sınırlı kaynaklar bazında bile yapılabilir. Dahası, o zamandan sonra ulaşılabilir hale gelen yeni kaynaklar, sadece bu çıkarımı desteklemekle kalmaz, aynı zamanda yazıya geçirilmenin gerçekleşebildiği bir en geç tarihi (*ante quem*) sabitlememize de izin verir. Bunu ancak tartışma konusu kaynakları derleyenlerin öldüğü tarihi göz önüne alarak yaparız: *Mushaf* tarihine dair rivayetler en geç olarak hicrî ikinci yüzyılın sonundan önce tedavülde bulunmalıdır.

İsnâd analizi ile daha da teyit edilebilir olan bu genel sonuç, az sonra görüleceği üzere, Mingana'ya ait delillerin bir kısmının ve Wansbrough ve Burton'un bu rivayetlerle ilgili olarak öne sürdüğü teorilerin zayıflığını ortaya koyar. Mingana'nın Hristiyan olan el-Kindî'nin daha erken olduğu ve bu yüzden onun el-Buhârî'ye göre daha tercih edilir olduğuna dair iddiası yanlıştır. Hatta el-Kindî'nin mektubu gerçekten halife Me'mûn zamanında piyasaya çıktı ise,⁵⁰ onun Kur'an tarihine ilişkin içeriği, bizim onun çağdaşı veya daha erken olan Müslüman kaynaklardan bildiğimiz rivayetlerin, açıkça kötü hikâye edilmiş bir özeti demektir. Bu kötü anlatıdan sorumlu kişi, ister el-Kindî olsun isterse onun Müslüman râvîleri olsun, tahkik edilemez. Wansbrough ve Burton'a göre Kur'an'ın cem'i ve resmî edisyonuna dair rivayetler, hicrî üçüncü yüzyıldan önceki dönemde üretilmiş olamazlar. Çünkü bu rivayetler, ister metnin kanonikleşmesi, isterse *Usûl* teorisinin genel kurumsallaşması olsun, her ikisini de önceden varsayar. Wansbrough ve Burton'un tasavvuruna göre ise, söz konusu iki gelişmenin hicretten sonra yaklaşık ikinci yüzyıldan önce gerçekleşmiş olması mümkün değildir. Eğer bu hadisler söz konusu tarihten önce tedavülde ise, biz de bu kanonikleşmenin ve *Usûl*'ün kurumsallaşması teorisinin her ikisinin de onların varsaydığı zamandan önce vuku' bulduğunu farz etmeliyiz. Ya da tartışma konusu hadisler ile bu varsayılan iki gelişme arasında bir ilişki bulunmadığını söylemeliyiz. Her iki durumda da, onların delillerinin çok önemli bölümleri, aklî olmaktan çıkar. Bu sonuçtan kaçmanın bir yolu olarak, rivayetlerin ilk ortaya çıktığı kaynakların, gerçekten varsayılan yazarlarına ait olmadığı; fakat bu kimselerin öğrencilerine ya da sonraki nesle ait olduğu iddia edilebilir. Wansbrough, bu delili, elde mevcut kaynaklar ile Müslüman tefsirin gelişimine dair teorisini telif etmek için kullanmıştır. Norman Calder son zaman-

50 el-Kindî'nin risalesinin kaynaklığı ve tarihlendirilmesi meselesi, uzunca bir süre anlaşmazlık konusu oldu. Söz konusu risale, el-Me'mûn'un sarayındaki bir Hristiyan yüksek memur tarafından yazıldı şeklinde sunulmuştur. Risale, W. Muir'i, metinde geçen bazı tarihsel delillerle onu birlikte ele alıp onun tarihini 215/830 olarak belirlemeye sevk eder. Her ne kadar böyle olsa da, bununla beraber, L. Massignon ve P. Kraus, içeriğindeki bazı ayrıntıları kullanarak onu yaklaşık bir yüzyıl sonrasıyla tarihlendirmişlerdir. Krş. G. Troupeau, "al-Kindî, 'Abd al-Masîh", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, c. V, ss. 120-121.

larda, muhtelif hukuk ve hadis derlemelerinin şimdiye kadar zannedildiğinden daha geç döneme tarihlendirilmesinde onu takip etmiştir.⁵¹ Bununla beraber, benim ve diğerlerinin teferruatını başka yazılarda gösterdiğimiz üzere,⁵² hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıla ait Müslüman yazarlara atfedilen bütün kaynakların ya da pek çoğunun tarihini revize etmeye yönelik bu gayretler, inandırıcı değildir.

b. İsnad ve Metinlere Dayalı Tarihlendirme

Rivayetlerin tarihini ilk defa gözüktükleri yazılı kaynakların yaklaşık tarihleriyle belirleme şeklindeki metot, geç tarihlendirmeler biçiminde sonuç verir. Bizim durumumuzda ortaya çıkan tarih, hicrî ikinci yüzyılın son çeyreği şeklindedir. Bu metot, metinlerin muhafaza edildikleri kaynaklarda kayda girmeden önce bir geçmişe sahip olabilecekleri gerçeğini bilinçli olarak bir kenara bırakır. Metinlerin gerçekte bir geçmişe sahip olduğu, zaten erken dönem kaynaklarda bulunan değişik *metin*leri tetkikimizden açıkça görünmüştü. Fakat mesele, bu metinlerin geçmişini daha geriye doğru izleyip bulacak metotların olup olmadığıdır.

Genellikle *hadîs*ler, râvî zincirleri şeklinde kendi geçmişine ait işaretleri verir. Goldziher'den beri pek çok batılı bilgin *isnâd*lara güvenmemiş ve genellikle onları toptan görmezden gelmiştir. Kur'an'ın cem'i konusuyla ilgili bütün çalışmaların durumu böyledir. Bununla beraber Schacht, bu *isnâd*ların kısmen güvenilir olmayan karakterine rağmen, verili bir rivayetin, değişik *isnâd*larını karşılaştırmak ve müşterek râvîsine (common link) bakmak suretiyle, üreticisinin keşfedilmesi için *isnâd*ların kullanılabileceğini ortaya koymuştur. Onun metodolojik teklifi yirmi beş yıl sonra daha da toparlanıp geliştirildi. Öyle ki biz artık bir *isnâd analizi* metodundan bahsedebiliriz. Her ne kadar bazı öncülleri hâlâ tartışılabilir, bu metot, İslam'ın erken dönem ile ilgili tarihçilerin dikkatini hak eder.

Genel bir bağlantı kurmanın ilk adımı, aynı rivayetin değişik kaynaklarda bulunan bütün versiyonlarına ait *isnâd*ları bir küme içinde toplamaktan oluşur. İdeal olarak, ulaşılabilen bütün kaynaklar, hatta geç döneme ait olanları bile dâhil edilmelidir. Bununla beraber bizim amaçlarımıza uygun olarak, hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıla ait kaynak örnekleriyle sınırlı tutmak yeterli olacaktır. İlk olarak Ebû Bekr adına yapılan Kur'an'ın cem'i meselesini analiz edeceğim.

51 N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

52 Mesela H. Motzki, "The Prophet and the Cat"; M. Muranyi, "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society*, sayı: 4, 1997, ss. 224-241.

Sonra da Osman'ın deruhte ettiği Kur'an'ın resmî edisyonu ilgili rivayeti analiz edeceğim.⁵³

İlk halifenin emriyle yapılan cem' ile ilgili rivayet, pek çok kaynakta ve pek çok *isnâd* ile bulunur. Bu *isnâd*ları iki adımda tartışmak, konuya açıklık kazandırmak adına akıllıca olur: Birinci adımı, 256/870'ya (el-Buhârî'nin ölüm tarihine) kadar derlenen hadis koleksiyonlarının *isnâd*ları; ikinci adım da, yazarları 316/929'a (son tedvin eden olarak görülen İbn Ebî Dâvûd'un ölümüne) kadar yaşamış olan hadis koleksiyonlarının *isnâd*ları oluşturur. Müzakere, şema I ve II'de verilmiştir.

İlk etapta söz konusu rivayet altı kaynakta bulunur. Bunlar, el-Buhârî'nin *Câmî*'i, İbn Hanbel'in *Müsned*'i, Ebû 'Ubeyd'nin *Fedâil*'i, Abdurrazzâk'ın *Tefsîr*'i, et-Tayâlisî'nin *Müsned*'i ve Musâ b. 'Ukbe'nin *Meğâzî*'sidir.⁵⁴ et-Tayâlisî ve Abdurrazzâk sadece *isnâd* ile beraber bir versiyon verirken, Ebû 'Ubeyd, fazladan, sadece *isnâd*ını verdiği, başka iki çok benzer versiyon daha zikreder. İbn Hanbel iki varyant oluşturur, biri uzun diğeri de kısa. el-Buhârî dört *isnâd* ve ek olarak *metin* olmaksızın üç *isnâd* verir. Altı kaynak hep beraber 15 farklı rivayet zinciri oluşturur. Bu çizgiler tek bir râvîde kesişir, o da İbn Şihâb ez-Zührî'dir (ö.124/742). Bu müşterek râvîdir. Bunun altında tek râvîli rivayet zinciri, İbnü's-Sebbâg yoluyla rivayetin anlatıcısı olarak ileri sürülen Zeyd b. Sâbit'e ulaşılır. Kaynakların müdevvinleri ile müşterek râvî arasındaki rivayet zincirlerinin bir kısmı "tek râvîli rivayet zincirleri"dir. Bir kısmı ile diğerleri çakışır ve "kısmî müşterek râvîler" kmr (partial common links: pcls) oluşturur. Bu terimler Juynboll tarafından *isnâd* analizinde üretilmiştir. Müşterek râvî seviyesinin üstünde, ez-Zührî'den rivayet eden beş kişinin ikisi böyle kmr'dir: Kendisinden rivayet eden altı kişinin (et-Tayâlisî, Abdurrahmân b. Mehdî, Ebû Kâmil, Ya'kûb b.İbrâhîm, Muhammed b. 'Ubeydullah ve Mûsâ b. İsmâ'il) sayesinde İbrâhîm b. Sa'd⁵⁵ ve iki kişinin (el-Leys ve Osmân b. Ömer) sayesinde Yûnus⁵⁶.

53 Ben, bu makalede müzakereyi, tartışılan meselelere ilişkin hadislerin baskın, yani yaygın ve kabul görmüş olanlarına hasrettim. Yapısı ve ayrıntıları itibarıyla farklılık arz eden diğer anlatılar aynı yöntemle çalışılmalıdır.

54 krş. 41-45. dipnolar. Mûsâ b. 'Ukbe'nin (ö.141/758) *Kitâbu'l-Meğâzî*'si, sadece geç dönem kaynaklarda iktibas edilmiş olan parçaları üzerinden bilinir. (Bu parçaların kullanışlı bir derlemesi Muhammed b. Bakşîş Ebû Mâlik tarafından basılmıştır, *el-Meğâzî li Mûsâ b. 'Ukbe*, Agadir 1994.) Mûsâ'nın Ebû Bekr cem'ine dair hadisleri, İbn Hacer tarafından sadece bir özet biçiminde muhafaza edilmiştir. Bk. *Fethu'l-bârî*, c. IX, s. 19. Ben, İbn Vehb'in *Câmî*'ini göz ardı ediyorum. Çünkü İbn Vehb'den gelen parçalar, ne *isnâd* içerir, ne de bütünlenmiş bir anlatının diğer parçalarına ait bir şey içerir.

55 İbrâhîm b. Sa'd b. İbrâhîm ez-Zührî el-Medenî, ölümü 183/799 ya da 184/800 yılındadır. Bk. ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarâbâd 1955, c. I, s. 252.

56 Yûnus b. Yezîd el-Eylî, ö. 152/769 ya da 159/776 yılındadır. Bk. ez-Zehebî, *Tezkira*, c. I, s. 162; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, Haydarâbâd, 1981, c. VII, ss. 648-649.

Müşterek râvînin üzerinde ikinci neslin dokuz râvîsi arasında dört kmr bulunur (Ebu'l-Yemân, el-Leys, Osmân b. Ömer ve Muhammed b. 'Ubeydullah).

el-Buhârî'yi takibeden 60 yıl boyunca derlenen koleksiyonlara baktığımızda, benzer bir resim görürüz. Burada biz hadisin bulunduğu beş kaynağa rastlarız: İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-mesâhif*'i, et-Taberî'nin *Câmi'*i, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i, en-Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı, et-Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i.⁵⁷ Bunlar 14 rivayet zinciri oluştururlar. Yine bunların hepsi de İbn Şihâb ez-Zührî'ye gelip dayanır. Sonra da (İki istisna olmakla birlikte⁵⁸) İbnü's-Sebbâğ ve Zeyd b. Sâbit ile tek râvîli rivayet zinciri oluştururlar. Müşterek râvînin üstündeki seviyede dört râvîden ikisi kmr'dir: Kendisinden rivayet eden altı kişinin sayesinde İbrâhîm b. Sa'd ve iki kişinin sayesinde Yûnus. Müşterek râvînin üzerindeki ikinci seviyede, on râvî arasından dört tane kmr vardır (ed-Derâverdî, Abdurrahman b. Mehdî, Ya'kûb b. İbrâhîm, ve Osman b. Ömer.)

Eğer biz şema I ve II'deki iki kümeyi bir kümede birleştirirsek (ayrıca bir şema haline getirmedim çünkü çok kalabalık olacaktı), bu yeni şema İbn Şihâb ez-Zührî isminde çakışan 29 rivayet zincirini gösterirdi. Bu tamamen bir tesadüf olamaz. Bununla beraber mesele bu fenomenin nasıl izah edileceğidir. İki ihtimal vardır: Birincisi, *isnâd* kümesinin gerçek nakil sürecini yansıtabileceğidir. Bu şu anlama gelebilir: Tartışılan rivayet İbn Şihâb ez-Zührî'ye kadar geri gidecektir. O da "kaynak" olmalıdır, yani rivayeti yayan kişidir. İkinci ihtimal, müşterek râvînin sistematik bir uydurmanın sonucu olarak ortaya çıkabildiğidir. Bazı Batılı bilginler, İbn Şihâb'ı takip eden ikinci nesilden birinin (söz gelimi et-Tayâlisî) *isnâd*ıyla beraber rivayeti tedavüle taşımış olabileceği savına dayalı bir teori ortaya atmışlardır. Şöyle ki, onun akranları, bu rivayeti kendisinden alıp hepsi de kaynaklarının o olduğunu gizlemiş olabilirler. Onlardan bir kısmı, *isnâd*larında doğrudan onun şeyhi olduğu iddia edilen kimseyi (meselâ İbrâhîm b. Sa'd) göstermek suretiyle onu atlamış olabilirler. Diğerleri de onun şeyhini başka bir isimle (meselâ Yûnus) değiştirmiş olabilir.⁵⁹ Sonraki nesiller (örneğin Abdurrazzâk, İbn Hanbel, el-Buhârî veya et-Taberî) birileri varmış gibi gösteren ve aynı zamanda İbn Şihâb isminde çakışan tamamen yeni

57 İbn Ebî Dâvûd, *Mesâhif*, ss. 6-8, 20, 23; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Kâhire 1954, c. I, ss. 59- 62; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, Şam ve Beyrut 1984, c. I, nu. 63-65, 71, 91; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1991, Kâhire 1975, c.V, 48/10.

58 Tek istisna Mûsâ b. 'Ukbe'nin rivayetidir. Bu rivayetin kaynağı olarak sadece İbn Şihâb'ı zikreder daha öteye uzanan bir *isnâd*a sahip değildir. İkinci bir tanesi, 'Umâre b. Ğaziyye'nin rivayetidir. Onu aşağıda vereceğim (bk. 63. dipnot)

59 Böyle mümkün bir sahtecilik türü, M. Cook tarafından, [*isnâd* zincirindeki] müşterek râvînin, maksatların tarihlendirilmesi adına kullanılmasına karşı ortaya getirilmiştir. Krş. Cook, *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981, ss. 109-111.

rivayet zincirleri icat etmek suretiyle, daha da ileri gitmiş olabilirler.⁶⁰ Bu yolla İbn Şihâb, kendisinden iki nesil sonra üretilen rivayet konusunda herhangi bir tasarrufta bulunma imkânı yokken, bir müşterek râvî haline gelmiş olabilir.

Müşterek râvî fenomenini bir uydurmanın sonucu olarak izah etmenin, çeşitli eksiklikleri vardır. İlk olarak, bu tipteki uydurmalar sadece hayalîdir. İtiraf etmek gerekirse, bu şekil uydurma eylemlerinin ara sıra vaki olduğunu ispat eden bazı durumlar vardır. Ama bunun, *isnâd*ların sistematik olarak varlık bulduğu genel bir tarz olduğunu gösterir kanıtlar yoktur. İkinci olarak, uydurma iddiası, bizim özel durumumuzda, yani yukarıda bahsettiğimiz *isnâd* kümesi ile ilgili olarak, çok yapmacık gözükür. Çünkü bu iddia, teorik olarak başka birkaç yöntem mümkün olsa da, büyük sayıdaki hadis râvîlerinin ve derlemecilerinin tam olarak aynı uydurma prosedürünü kullandığını öngörür. Üçüncü ve daha önemli olarak, bütün rivayet zincirlerinin⁶¹ *metin*lerine dair karşılaştırmalı bir tetkik, *metin* ve *isnâd* arasında özel bir bağ olduğunu ortaya çıkarır. *Metin*ler, benzer *metin* gruplarına ayrılabilirler. Her bir grup kendi hususiyetleriyle diğerlerinden farklılaşır. Bu fenomen yukarıda anlatılan karmaşık rivayet grubuna ait bir durum değildir. Bilakis pek çok *hadiste* görülebilir.⁶² Benzer bir fenomen, yazma nakillerinden dolayı iyi bilinir. Yazmaların farklı nakil-ağaçlarına (*stemmas*) aittmiş gibi sık sık sınıflandığı yerlerde ortaya çıkar. Bizim rivayetimize ait durumda, farklı *metin* gruplarının farklı *isnâd* gruplarıyla tesadüf ettiği göze çarpıyor. Diğer bir formülasyonla anlatırsak, İbrâhîm b. Sa'd grubuna ait bir *metin*, Yûnus'a ait bir diğer *metin*; karakteristik bakımdan diğerinden ayrılan bir diğeri vs.⁶³

60 G. H. A. Juynboll, bu varsayımları, *isnâd* kümesindeki tek ravili zincirlerin varlığını açıklamaya çalışmak için kullanmıştır. Krş. Juynboll, "Nâfi' the *Mawlâ* of İbn 'Umar, and his Position in Muslim *Hadîth* Literature", *Der Islam*, sayı: 70, 1993, ss. 207-244.

61 *Metin*lerin sayısı 20'dir. Artakalan rivayet zincirleri, ya başka bir *isnâd*ın *metini* ile bağlantılıdır ya da bir *metin* ile hiçbir zaman bağdaşmaz. Sadece bazen diğer versiyonlarla, benzerliklere ya da farklılıklara ilişkin işaretler vasıtasıyla bağdaşırlar. Yer darlığı nedeniyle, bu makalede *metin* varyantlarına dair ayrıntılı bir analiz sunma imkânımız yok; bunlara ayrı bir yayında değineceğim.

62 Krş. Motzki, "Quo vadis Hadîth-Forschung?"; "The Prophet and the Cat"; "The Murder".

63 *Matn-cum-isnâd* analizi şunu akla getirir: İbrâhîm b. Sa'd, Yûnus, Şu'ayb [b. Ebî Hamza el-Himsî, ö. 162/779 ya da 163/780] ve İbrâhîm b. İsmâ'il [b. Mucemmi' b. Yezîd el-Medenî]'den gelen versiyonların hepsi yapı bakımından benzerler. 'Umâre b. Gaziyye'ye [el-Mâzinî, ö. 140/757-8] kadar geri giden versiyonlar ise, aksine, diğer versiyonlardan sadece *metin* olarak değil, aynı zamanda *isnâd* bakımından da büyük orana farklılaşır. 'Umâre, ez-Zühri'nin şeyhi olarak, İbnü's-Sebbâğ yerine, Zeyd b. Sâbit'in oğlu Hârice'yi verir. 'Umâre'nin versiyonuna mahsus bir inceleme, bunun ez-Zühri'nin anlatısı temelinde yapılmış yeni bir kompozisyon olduğunu, ama ez-Zühri'den çıkıp çeşitli sayıda versiyona ayrıldığını gösterir. *İsnâd*daki ayrılma ez-Zühri'nin diğer iki hadisinde benimsenmiştir. Bunlar Kur'an'ın cem'iyle ilgilidir. Zaten el-Hatîb ve onu takip eden İbn Hacer tarafından, 'Umâre'nin naklettiği ez-Zühri hadisinin

Metinler ve *isnâd*lar arasındaki özel bağ, müşterek râvînin gerçek bir nakil süreci neticesi olduğu varsayımını destekler. Uydurma varsayımı ise, uyduranların sadece yeni *isnâd*lar değil bunla beraber bunlara uygun olarak çok sistematik bir şekilde *metin*leri de değiştirdikleri anlamına gelebilir. İtiraf edilmeli ki, bu da tasavvur edilmiş olabilir. Ama geniş bir yelpazede bunun gerçekleşmesi daha ziyade imkânsız gözüktür.⁶⁴ Böylece müşterek râvîyi, kaynaklarımızda bulunan bütün farklı versiyonların müşterek kaynağı olarak yorumlamak daha makul gözükmektedir. Bu, bizi, Kur'an'ın Ebû Bekr adına yapılan cem'ine dair rivayetimizi yayan kişi olarak, İbn Şihâb ez-Zührî ile baş başa bırakır. ez-Zührî 124/742 yılında öldüğüne göre, bu rivayetin ikinci yüzyılın ilk yarısında zaten bilindiği sonucuna ulaşırız.

Kur'an'ın üçüncü halife Osman'ın emriyle yapılan resmî edisyonuna dair rivayet de, aynı metotla tarihlendirilebilir. Ben zaten *metin* analizi ile bütünlenmiş *isnâd* analizini (*isnâd-cum-matn*)⁶⁵ biraz teferruatla anlattığım için, şimdi daha özlü anlatabilirim. Bu rivayet kaynaklarda Ebû Bekr'in cem'ine ilişkin rivayetten daha az verilir. Bildiğim kadarıyla, bütün haldeki versiyonlar, zannedilen yazarları hicrî üçüncü yüzyılda ve daha geç ölmüş bulunan kaynaklarda bulunur. Kendimi yeniden 316/929'dan önce yaşamış yazarlarla sınırlıyorum. Ebû 'Ubeyde'nin *Fedâil*'i üç rivayet zincirine sahiptir. İbn Şebbe'nin *Târîhu'l-Medîne*'si beş, el-Buhârî'nin *el-Câmi*'i üç ve et-Tirmizî'nin *el-Câmi*'i ve en-Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı sadece birer tane, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'i iki, et-Taberî'nin *Câmi*'i üç ve İbn Ebî Dâvud'un *el-Mesâhif*'i dört rivayet zincirine sahiptir.⁶⁶ Bunların hepsi beraber bu sekiz kaynak, 16'sı bir *metin*le verilen 22 rivayet zinciri içerirler (III. Şemaya bak). Bütün *isnâd*lar İbn Şihâb ez-Zührî isminde çakışır. Onun üstündeki seviyede biz dört râvî buluruz. Onlardan üçü kısmî müşterek râvîdir. Bunlar, kendisinden rivayet eden dokuz kişinin sayesinde İbrâhîm b. Sa'd, üç (belki dört) kişinin sayesinde Yûnus, ve iki kişinin

- güvenilir olmadığına dikkat çekilmiştir (krş, et-Taberî, *Câmi*, c. I, s. 61, muhakkike ait not)
- 64 Bunun imkânsız gözükmemesinin nedenini bir çalışmamda vermiştim, bk. "The Prophet and the Cat", 44. dipnot.
- 65 *İsnâd-cum-matn* ile *matn-cum-isnâd* analizleri arasındaki farklılık, birincisinin temelinde bir *isnâd* analizi olması ve *metin* analizi tarafından kontrol edilmesi; buna mukabil diğerinde de *metin* analizinin ilk planda yer alması ve bunun *isnâd* analizinin verileriyle bütünlenmesidir.
- 66 Ebû 'Ubeyd, *Fedâil*, ss. 153-156 (156. sayfadaki hadis, nu. 10. Şam'da saklanan yazmaya dayanan tahkik, el-Leys'in şeyhi olarak Yûnus yerine Ma'mer'in ismini verir. Muhtemelen bu yanlıştır. Çünkü *Fedâil*'in Tübingen ve Berlin'de saklanan iki kopyası, el-Buhârî'nin el-Leys'ten naklettiği gibi, Yûnus'un ismini verirler. İbn Şebbe, *Târîh*, c. IV, ss. 991-993, 1002; el-Buhârî, *Câmi*, 61/3, 66/2, 66/3; et-Tirmizî, *Câmi*, c. V, 48/10; en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. V, s. 6; c. VI, s. 430; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, nu. 63, 91; et-Taberî, *Câmi*, c. I, ss. 59-62; İbn Ebî Dâvud, *Mesâhif*, ss. 18-21.

sayesinde ‘Umâre b. Ğaziyye’ dir. *İsnâd* kümesinde İbn Şihâb’ın müşterek râvî olarak durumu, ittifakla kurulmuş ve farklı *metin*lerin karşılaştırılmasıyla desteklenmiştir. Bu *metin*ler *isnâd* ağacına uygun gruplara ayrılmıştır.⁶⁷ Şu sonuca varabiliriz: Kur’an’ın resmî edisyonu ile ilgili rivayet İbn Şihâb ez-Zührî’ye dayanır.

Metin analizi ile bütünlenmiş *isnâd* analizinin (*isnâd-cum-matn*) neticesi aşağıdaki gibidir: *Mushaf* tarihini anlatan ve geniş şekilde Müslüman ilim anlayışının benimsediği iki rivayet de İbn Şihâb tarafından yayılmıştır ve hicrî ikinci yüzyılın ilk çeyreği şeklinde tarihlendirilebilir. Öyleyse ez-Zührî’nin ölüm tarihi, kaynaklardaki iki rivayet için aydınlatılabilen en erken tarih (*terminus post quem*)dir.⁶⁸

Bu, tarihlendirme konusunda son söz müdür? Soruya verilecek cevap, *isnâd* kümesindeki müşterek râvîye bağımlı yoruma dayalı olacaktır. Bu çokça tartışılan bir meseledir. Schacht, Juynboll ve diğerleri, müşterek râvînin söz konusu rivayeti üreten ya da ilk ortaya çıkaran olduğunu iddia eder.⁶⁹ Gerçeklere dayanan şu cümleyi, metodolojik bir prensip olarak yeniden formüle etmek, daha doğru olabilir: Müşterek râvîden daha erken dönem râvîlere ya da otoritelere geriye doğru ulaşan *isnâd*ların tek râvîli zincirinin tarihsel olarak güvenilir olduğunu tahkik edecek bir yol yoktur. Şayet bunu verili bir durum kabul edersek, işte o zaman tarihlendirme imkânlarımız tükenmiş demektir. Bununla beraber bu çıkarım, bana zorunlu görünmüyor. Başka yerde delillendirdiğim gibi, ez-Zührî’nin kuşağına ve takip eden kuşağa ait olan müşterek râvîler, zorunlu olarak rivayetleri üreten kişiler olarak görülmemelidirler. Bunlar, rivayetleri, kurumsallaşması tamamlanmış bir öğrenim sistemi olmasızın düzenli öğrenci sınıfları içerisinde nakletmişlerdir.⁷⁰ Bu yüzden şunu sorabiliriz: Müşterek râvî tarafından yayılan rivayette verilen bilgi nereden gelmektedir?

Müşterek râvînin, rivayeti ya da bu rivayete dayanan bilgiyi adını verdiği

67 ‘Umâre b. Ğaziyye’yenin anlatımı, yine *metin*de pek çok farklılıklar içerir ve *isnâd* bakımından da diğer versiyonlardan ayrılır (bk. 63. dipnot).

68 ez-Zührî’ye kadar geri giden iki hadis, sadece birden fazla kısmî müşterek râvîye sahip olmaları gerçeği ile öne çıkmaz; aynı zamanda ez-Zührînin aynı öğrencileri tarafından nakledildikleri için öne çıkmıştır. Sadece İbrâhim gibi etkili râvî nedeniyle değil; aynı zamanda Yûnus, Şu’ayb ve hatta güvenilir olmayan ‘Umâre b. Ğaziyye nedeniyle de öne çıkar.

69 J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 171-172; Juynboll, “Some *İsnâd*-Analytical Methods”, ss. 359, 369.

70 Krş. Motzki, “*Quo vadis* Hadîth-Forschung?”, s. 45. ez-Zührî’den önceki nesilde, erken dönem *tabiîn* arasında birkaç müşterek râvîye anlatıda bulunan nadir örnekler zaten var olmuş olabilir. Müşterek râvî ile ilgili daha fazla argüman için bk. H. Motzki, “Dating Muslim Traditions”, 3. bölüm.

kişiden aldığına ilişkin iddiasını, *a priori* olarak reddetmenin bir gerekçesi yoktur. Söz konusu iddiayı reddetmemiz için, onun doğru olma ihtimalinin bulunmadığını gösterir somut göstergelere sahip olmamız gerekir. Mesela müşteri- rek râvînin ve onun varsayılan şeyhinin yaşadığı zamanın böyle bir iddia ile uyumlu olmaması vs.. Biz aynı zamanda, tartışılan rivayetin ya da karşılaştırılabilir rivayetlerin *metninin*, muhtemel uydurma güdülerine dair imalar içerip içermediği konusunda endişeli olabiliriz. Bu makale, ez-Zührî'nin yaydığı Kur'an'ın cem'i ve edisyonu ile ilgili rivayetlerin detayları ile ilgili bir tartışma ile meşgul olmanın ve bunların akla uygunluğunu sorgulamanın yeri değildir. Şimdi bunların tarihsel güvenilirliğini kendi haline bırakalım. Bununla beraber söz konusu rivayetleri ez-Zührî'nin gerçek dışı olarak icat ettiği faraziyesine karşı konuşan deliller vardır. İlâveten, ilk cem'e dair bilgileri az bilinen ve onun selefi olan 'Ubeyd b. es-Sebbâğ'tan (ölüm tarihi bilinmiyor) ve Kur'an'ın resmî edisyonuna dair rivayet ettiklerini iyi bilinen sahâbi Enes b. Mâlik'ten (ö.91/709 ile 93/711 arası) alamadığı iddiasına yer olmadığı gözükmemektedir. Bu çıkarım, Kur'an'ın cem'ine dair ez-Zührî'nin diğer rivayetleri tarafından teyit edilir. Bunlar, asıl versiyona ek ya da varyant rivayetlerdir ve onların ez-Zührî'nin diğer şeyhlerinden geldiği söylenebilir. Hârice b. Zeyd, 'Ubeydullah b. Abdullah b. 'Utbe ve Sâlim b. Abdullah b. Ömer gibi. Böylece ez-Zührî'nin anlatıklarının önceki nesilden alınmış bilgilere dayandığı fikrine ilişkin bir şeyler söylenebilecektir. Eğer biz, Enes b. Mâlik'in ölüm tarihini kronolojik ipucu olarak alırsak, bu bilgi hicrî birinci yüzyılın son onlu yıllarına kadar gidecektir. Bu cümle, benim, ez-Zührî'nin anlatılarının lâfzen onun şeyhlerinden alındığı ve bu iki anlatının bütün detaylarının zorunlu olarak onlardan süregeldiğini iddia ettiğim şeklinde yanlış anlaşılmalıdır. ez-Zührî zamanında naklin genel sözlü karakteri⁷¹ göz önüne alındığında, bu pek muhtemel görünmez. Bununla beraber, Ebû Bekr adına yapılmış bir Kur'an cem'ine dair ve Osman'ın emriyle yapılmış bir resmî edisyonuna dair rivayetlerin zaten hicrî birinci yüzyılın sonuna doğru tedavülde olduğu ve ez-Zührî'nin *isnâd*ında zikrettiği kişilerden bunların bir kısmını almış olabileceği sonucu, sağlam bir çıkarım olarak görünmektedir.

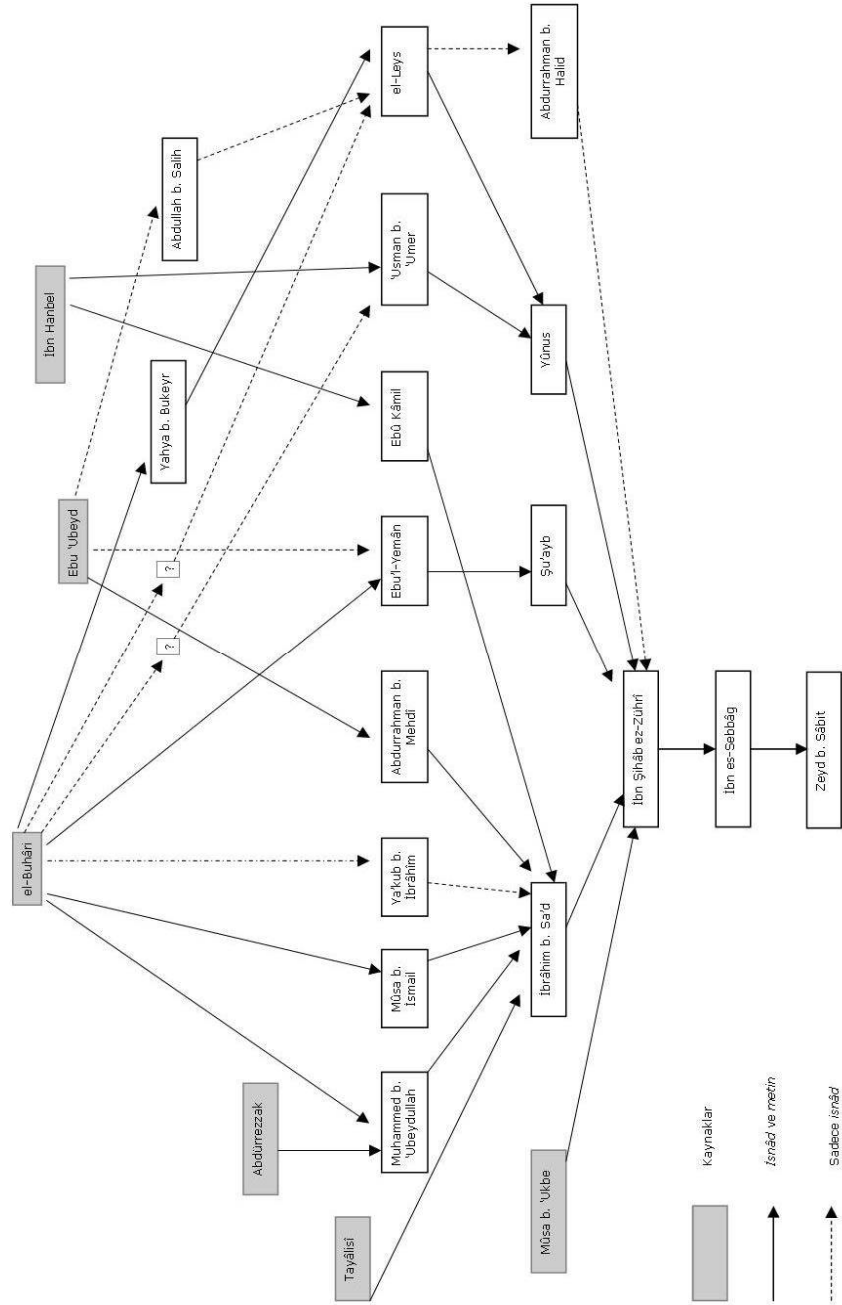
Bu tarihlendirme, Wansbrough ve Burton'un bu hadisler için belirlediği tarihten köklü biçimde farklılaşır. Onlar, bu rivayetlerin hicrî 3. yüzyılın başından önce rivayet edilmiş olamayacağını iddia eder. Çünkü bir taraftan onlar – Wansbrough'a göre- Kur'an'ın kanonikleşmesinin hicrî ikinci yüzyılın sonundan önce yer almış olamayacağını ve diğer taraftan da –Burton'a göre- *Usûlün*

71 Onun zamanında naklin karakteri için bk. Motzki, "Der Fiqh des-Zuhrî".

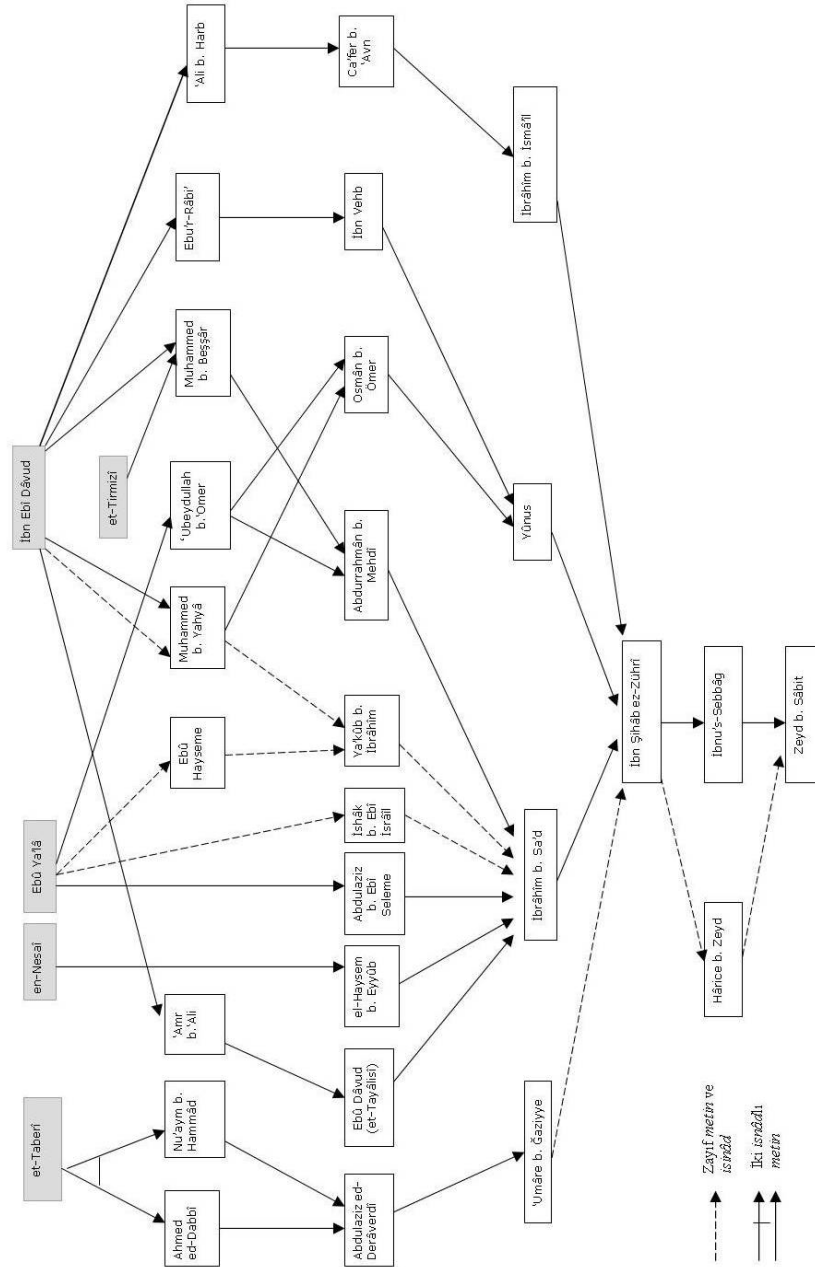
evrimleşmesinin de hicrî ikinci yüzyılın sonundan önce olamayacağı teorisini ileri sürerler. Bu yüzden, konumuz olan rivayetlerin orijinine dair teorileri ve bu rivayetler için belirledikleri orijin tarihi, kale alınmayabilir. Schwally malzemeyi tarihlendirmeye cüret edememiştir. Ama o, Ebû Bekr'in cem'i ile ilgili rivayetin, Osman'ın yetkisindeki resmî edisyonun kabulünden daha geç üretildiğini iddia eder. Öyle görünür ki o, Ebû Bekr'in cem'ine dair anlatının Abbâsîler zamanında çıktığını farz eder. Bu faraziyeler, bir birine denk karşı çıkarımlardır.

Sonuç: Biz, Kur'an tarihine dair anlatıların, vaki olduğu iddia edilen olayların görgü tanıklarına kadar geriye gittiğini ispat edemeyiz. Biz bu şeylerin rivayetlerde nakledildiği şekliyle hakikaten gerçekleştiğinden emin olamayız. Bununla beraber Müslüman anlatılar çok erken döneme aittir ve bu yüzden iddia edilen olaylara, Batılı bilginlerin ileri sürdüğü şüphelerden daha yakındır. İtiraf etmek gerekir ki, Müslüman anlatılar akla uygun görünmeyen bazı ayrıntılar içerir ya da, daha tedbirli davranırsak, açıklamaya muhtaçtır. Ama bu rivayetleri daha makul ve tarihsel olarak daha güvenilir izahlarla değiştirme iddiasındaki Batılı yaklaşımlar, açıkça kendilerini lanse ettiklerinden uzaktırlar.

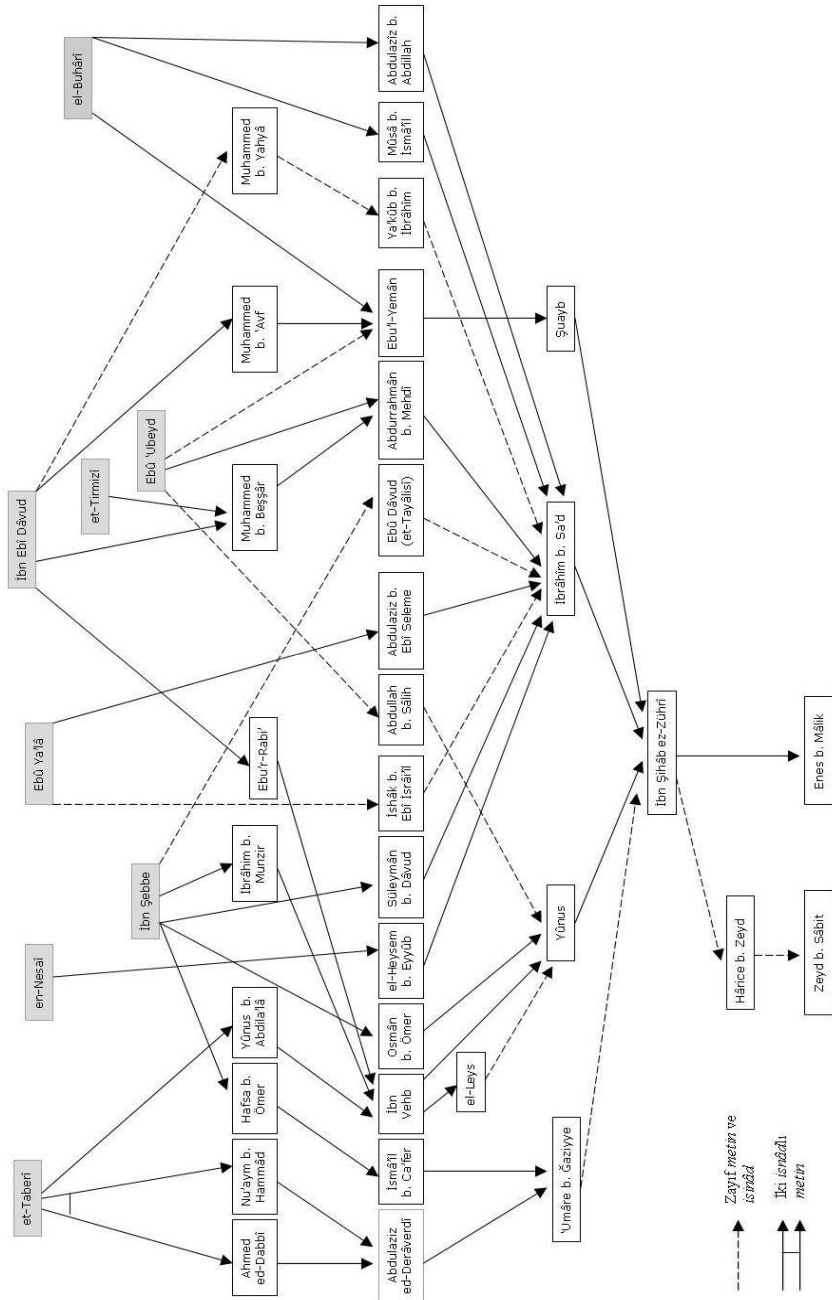
Şema I: Buhari'ye Kadar Hz. Ebu Bekr'in Kur'an'ı Cem'ine İlişkin Rivayet



Şema II: el-Buhârî ile İbn Ebî Dâvûd Arasında Ebû Bekr'in Kur'an'ı Cem'ine İlişkin Rivayet



Şema III: İbn Ebî Dâvûd'a Kadar Osman'ın Resmî Edisyonuna İlişkin Rivayet



Bibliyografya

- Abbott, N., *The Rise of The North Arabic Script and Its Kur'ânic Development*, Chicago 1939.
- Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, tahk.: Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, c. I-XI, Beyrut 1391/1972, 1983.
- *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-'azîz*, tahk.: Abdulmutî' Emîn Kal'acî, c. I-II, Beyrut 1411/1991; tahk.: Mustafa Muslim Muhammed, c. I-IV, Riyâd 1989; tahk.: Mahmûd Muhammed Abduh, c. I-III, Beyrut 1419/1999; Kahire Kopyası, Dâru'l-Kütüb, nu. 242 *tefsîr*.
- Blachère, R., *Introduction au Coran*, Paris 1977.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il, *el-Câmi'u's-sahîh*, c. I-IV, Beyrut 1992.
- Burton, J., *Collection of the Qur'ân*, Cambridge 1977.
- Caetani, L., *Annali dell' Islam*, c. I-X, Milano 1905-26.
- Calder, N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.
- Casanova, P., *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911.
- Cook, M., *Early Muslim Dogma*, Cambridge 1981.
- , *Muhammad*, Oxford 1983.
- Crone, P.-Cook, M., *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- Ebû Mâlik, Muhammed b. Bakış, *el-Meğâzî li Mûsâ b. 'Ukbe*, Agadir 1994.
- Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1991, ss. 152-156; Tübingen Kopyası, nu. Ma VI 96 (Weisweiler, nu. 95); Berlin Kopyası, Ahlwardt, nu. 451.
- Ebû Ya'lâ, *Müsned*, tahk.: Hüseyin Sâlim Esed, c. I-XI, Şam ve Beyrut 1984.
- Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, c. I-II, Halle 1889-1890.
- Graham, W.A., "J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977", *Journal of the American Oriental Society*, sayı 100, 1980, ss. 137-141.
- Grohmann, A., "The Problem of Dating Early Qur'âns", *Der Islam*, 33. sayı, 1958, ss. 213-231.
- el-Hamed, Gânim Kaddûrî, *Rasmu'l-mushaf*, Bağdad 1402/1982.
- Hirschfeld, H. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902.
- "Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and Study of the Early Islam", *Method & Theory in the Study of Religion*, editör: H. Berg, sayı 9/1 (Özel Sayı), 1997.
- İbn Ebî Dâvud, Abdullah, *Kitâbu'l-Mesâhif*, tahk.: A. Jeffery, Leiden 1937.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-ahbâr*, tahk.: Abdulhâlık el-Efgânî, c. I-XV, Haydarâbâd 1386-1403/1966-1983.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, tahk.: 'Abdulaziz b. 'Abdillah b. Bâz-Muhammed Fuâd Abdalbâkî, c. I-XVI, Beyrut 1989.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, c. I-VI, Beyrut 1993.
- İbn Hibbân, Muhammed, *Kitâbu's-Sikât*, c. I-IX, Haydarâbâd, 1973-83.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâtî'l-kebîr*, c. I-IX, Leiden 1904-40.
- İbn Şebbe, Ömer, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, tahk.: Fehim Mahmûd Şeltût, c. I-VI, Cidde ts.
- İbn Vehb, 'Abdullâh, *el-Câmî'*. *Die Koranwissenschaften*, tahk.: M. Muranyi, Wiesbaden 1992.
- Jeffery, A., *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, Leiden 1937.
- Jones, A., "The Qur'ân-II", *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, editör: A. F. L. Beeston ve diğerleri, Cambridge 1983, ss. 235-239.
- Juynboll, . G. H. A., "J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977", *Journal of Semitic Studies*, sayı 24, 1979, ss. 293-296.
- , "Some Isnâd-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from Hadîth Literature", *al-Qantara*, sayı 10, 1989, ss. 343-384.
- , "Nâfi' the Mawlâ of İbn 'Umar, and his Position in Muslim Hadîth Literature", *Der Islam*, sayı 70, 1993, ss. 207-244.
- , "Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnâds", *Le Muséon*, sayı 107, 1994, ss. 151-194.
- Mingana, A., "The Transmission of the Kur'ân", *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society*, sayı 5, 1915-1916, ss. 25-47.
- Motzki, H., *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991; *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical*

- Schools, (düzeltilmiş İngilizce basım) Leiden 2002.
- , "Der Fiqh des-Zuhrî: die Quellenproblematik", *Der Islam*, sayı 68, 1991, ss. 1-44.; "The Jurisprudence of Ibn Sihâb az-Zuhrî. A Source-critical Study", (düzeltilmiş İngilizce Basım), Nijmegen 2001, ss. 1-55, http://webdoc.uhn.kun.nl/mono/m/motzki_h/juriosfibs.pdf.
- , "The Musannaf of 'Abd al-Razzâq al-San'ânî as a Source of Authentic *Ahâdîth* of the First Century A. H.", *Journal of Near Eastern Studies*, sayı 50, 1991, ss. 1-21.
- , "De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?", *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, editör: M. Buitelaar-H. Motzki, Muiderberg 1993, 12-29.
- , "Quo vadis Hadîth-Forschung?" Ein kritische Untersuchung von G. H. A. Juynboll: "Nâfi' the mawlâ of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *hadîth* literature", *Der Islam*, sayı 73, 1996, ss. 40-80, 193-231; "Whither Hadîth Studies?" (düzeltilmiş İngilizce basım), *Analysing Muslim Traditions. Studies in Legal and Exegetical Hadîth*, Princeton, N.J. 2007.
- , "The Prophet and the Cat: On Dating Mâlik's *Muwatta'* and Legal Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, sayı 22, 1998, ss. 18-83.
- , "The Murder of Ibn Abî l-Huqayq: On the Origin and Reliability of some *Maghâzî*-Reports", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 170-239.
- , "Dating Muslim Traditions. A Survey", *Arabica*, sayı 52, ss. 204-253.
- Muranyi, M. , "Die frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion", *Islamic Law and Society*, sayı 4, 1997, ss. 224-241.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk.: 'Abdulgaffâr el-Benderî-Seyyid Hasen, c. I-VI, Beyrut 1991.
- Neuwirth, A. , "Koran", *Grundriß der arabischen Philologie*, editör: H. Gätje, c. I-II, Wiesbaden 1987.
- , "J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977", *Die Welt des Islams*, sayı 23-24, 1984, ss. 539-542.
- Nöldeke, Th., *Geschichte des Qorâns*, Göttingen 1860. İkinci basımı F. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl tarafından düzeltilip kısmen yeniden yazılan I. ciltteki 3 bölüm, Leipzig 1909-38 [Hildesheim 1961].
- Pretzl, O., "Die Koranhandschriften", Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* içinde, 3. Bölüm, Leipzig 1938, ss. 249-274.
- Puin, G. R., "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a", editör: S. Wild, *The Qur'an as Text*, Leiden 1996.
- Rippin, A., "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century", *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, editör: Harald Motzki, Leiden 2000, ss. 298-309.
- Robinson, N., *Discovering the Qur'an*, London 1996.
- Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, 1979.
- Schoeler, G., *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York 1996.
- Schwally, F., "Betrachtungen über die Koransammlung des Abû Bekr", *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage*, Berlin 1915, ss. 321-325.
- , "Die Sammlung des Qur'âns", Th. Nöldeke'nin *Geschichte des Qorâns* içinde, II. Bölüm, Leipzig 1919, ss. 1-121.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Kâhire 1954..
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân, *Müsned*, Haydarâbad 1321/1903-04.
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ, *el-Câmi'u's-sahîh*, c. I-V, Kâhire 1975.
- Troupeau, G. , "al-Kindî, 'Abd al-Masîh", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, Leiden 1954, c. V, ss. 120-121.
- Wansbrough, J., *Qur'anic Studies*, Oxford 1977.
- Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Endinburg 1970.
- , *Muhammad's Mecca*, Edinburgh 1988.
- Welch, A., "Kur'ân", *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Basım, Leiden 1954, c. V, ss. 400-432.
- ez-Zehebî, Muhammed, *Kitâbu Tezkirati'l-huffâz*, c. I-V, Haydarâbâd 1955.